منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

بلغيث عون

الإسلام

فلسفة أخيرة

الله اليوم الآخر بترجمة راهنة

الإسلام

فلسفة أخيرة

الله اليوم الآخر بترجمة راهنة

دراسة في الترجمة الراهنة للإسلام / في البنية المنطقية الغيبية للعالم وفي الدليل الفينومينولوجي والبنيوي على الوجود الإلاهي وصدقية الآخرة وفي الفلسفة كعلم للعالم بما هو كائن منطقي لا أونطولوجي، مطلق ولاوضعي وفي أن الإسلام حق كعقائد وأحكام وحدود كما هي بحسب هذا الوعي بالعالم لا غيره

بلغيث عون

المعالي
AL-MAALI Edition

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

1433 هـ - 2012 م

ردمك 978-614-01-0633-8

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com
بيروت – لبنان

المعالي
AL-MAALI Edition

توزيع مكتبة تونس
11 نهج انقلترا – تونس
هاتف: 21671321888+

المحتويات

الكتاب الثاني
الوعي غير الوضعي بالعالم
أساسا للفلسفة
ك «علم صحيح بامتياز»

الكتاب الثالث:

الإسلام كـ «فلسفة أخيرة»

﴿ رَبِّ قَدۡ ءَاتَيۡتَنِي مِنَ ٱلۡمُلۡكِ وَعَلَّمۡتَنِي مِن تَأۡوِيلِ ٱلۡأَحَادِيثِۚ فَاطِرَ
ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ أَنتَ وَلِيِّۦ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۖ تَوَفَّنِي مُسۡلِمٗا
وَأَلۡحِقۡنِي بِٱلصَّٰلِحِينَ ﴾ (يوسف: 101)

تصدير

I - الإشكالات المركزية للدراسة - تمارين مفهومية:

1 - فرضية الموضوع كحسي مباشر:

الحد الأول للإشكال: لنفترض أن العالم هو ما يقع مباشرة تحت الحواس (النظر - السمع - اللمس - الشم - الذوق). لنركز النظر حول هذه البناية التي أمامي والتي تسمى بيتا. إن كل ما يقع تحت ناظري منها الجهة المقابلة لي بينما تختفي عني الجهات الثلاث الباقية كما تختفي جهة السطح ويختفي كل الداخل الذي يحتويه البيت. أتجه صوب الجهة الثانية من البيت لأظفر بما بقي خارج إدراكي البصري حتى أحصل على كلية الموضوع، لكنني ثانية لا أعثر إلا على جهة واحدة جديدة من جهات البيت. إن الجهة الأولى التي كنت أبصرها قد اختفت تماما كما هي مختفية بقية الجهات والداخل الذي يظل ثانية بمنأى عما تطاله عيناي. أواصل المسعى وأتجه ناحية الجهة الثالثة لأحصل البيت الذي أشرت إليه في كليته، لكنني لا أجد غير جهة من الجهات لا تتفق وما قصدته بإشارتي، وهكذا الشأن مع الجهة الأخيرة. ألج إلى داخل البيت لعلي أجد موقعا للنظر أحصل من خلاله كلية البيت، لكن دون جدوى. إنني أوجه عيني في اتجاه الحائط الأول فلا تقعان إلا بشكل غامض على الجهتين اليمنى واليسرى وعلى جهة السطح ولا تقعان على شيء مما هو ورائي من البيت ولا على شيء من الخارج الذي كنت أدركه للتو. ويتكرر هذا الأمر حيثما استدرت داخل البيت. إن عيني لا تقعان في كل مرة إلا على وجه من وجوه البيت قد يمثل 5 ٪ أو 10٪ أو حتى 20 ٪ أو نحوها لكنه بالتأكيد ليس كل الوجوه الممكنة. إن العينين لا تمسكان في كل مرة إلا بوجه وحيد من البيت هو الوجه الحاضر الماثل قبالتنا على هيئة نقطة محصورة لتسقطا كل الوجوه الأخرى وليتكرر الأمر إلى ما لا نهاية بلا أدنى احتمال لتحصيل كلية الشيء بواسطة العينين. لندقق أن هذا النوع من الإدراك ذو طبيعة مكانية أي أنه متعلق بالموضوع من جهة تعينه في حيز محدد وينتقل إلى العينين انتقالا مكانيا مسافة الطريق بين الذات والموضوع.

الحد الثاني للإشكال: مقابل ذلك فإن ما أقصده بإشارتي "هذا بيت" هو كلية الموضوع الذي أمامي بجميع جهاته وبالداخل وما يحتويه. لا يمكن أن أفترض أن المقصود بإشارتي إلى البيت هذا الوجه الذي أبصرته فحسب، ففي هذه الحالة سأقول مباشرة "هذا هو الوجه أ

من وجوه البيت أو ب أو غيره".

بنية الإشكال: إن **قصدنا** يتجه بشكل قار في كل مرة نشير فيها إلى البيت إلى **كلية الموضوع** في الوقت الذي لا تحصل فيه **أعيننا** عدا جزء ضئيل منه ولا تتسعان لغير الوجه الذي يقابلنا حضورا. كيف نعلل إدراك كلية الشيء في حدود الحواس؟ أين تقع كلية البيت إذن إذا لم تكن واقعة في القبضة المباشرة للعينين؟ ما هذا الذي أشرت إليه بكونه بيت إذا لم يستطع الحسي المباشر أن يشكل تعليلا له؟

2 – فرضية الموضوع كحسي غير مباشر:

الحد الأول للإشكال: من الواضح أن كلية البيت لا تقع بالمطلق في قبضة العينين في لحظة واحدة، لكنها من الممكن أن تقع في لحظات متتالية. إننا ندرك أولا الجهة أ من البيت أي التي تقابلنا في اللحظة 1 ثم إنها تغيب حين ننتقل إلى إدراك الجهة ب في اللحظة 2 ثم إنها تغيب ثانية لندرك الجهة ج في اللحظة 3 لتغيب بدورها حين ننتقل مرة أخرى لندرك الجهة د في اللحظة 4 ثم إن كل ذلك يغيب حين ندخل البيت لندرك الجهات الداخلية أ' ثم ب' ثم ج' ثم د' وندرك السطح في لحظات متتالية أيضا، وهكذا. من الواضح أننا إذا اعتبرنا كل هذا الإمتداد في الزمان لعملية الإدراك، فقد أصبح بإمكاننا أن نفسر إدراك كلية البيت بواسطة مجرد الحواس وأساسا بواسطة مجرد العينين. إن الإضافة الوحيدة هاهنا ليست في اللجوء إلى طريقة ثانية في الإدراك غير الحواس بل فقط في اللجوء إلى امتداد أوسع لها بعد أن ضاقت في لحظة واحدة بكلية الموضوع. إن البيت يقع في الحواس وهو "موضوع حسي" لكن بحسب امتداد زماني له لا بحسب تعين مكاني. لنقل بكلمة إن البيت يتحول هاهنا إلى "موضوع حسي زماني" له هيئة الخط الممتد والمتسع لكلية الموضوع لا هيئة النقطة المحصورة دون كلية الموضوع. إن الأمر لا يتعلق فقط بتحصيل المعطيات الحسية أي بالنقاط بل المهم تحصيل **الإمتداد** وكل الرهان الجديد للإدراك واقع هاهنا.

الحد الثاني للإشكال: لكننا كنا قد لاحظنا من قبل أن العينين تتجهان في كل لحظة صوب نقطة واحدة هي الجهة التي تقابلنا من الموضوع بإسقاط جميع النقاط الأخرى، ويتكرر ذلك مع جميع الجهات التي نتموقع لها لإدراك البيت. إننا نكون في اللحظة الأولى بصدد الجهة أ حيث تغيب الجهة ب والجهة ج، إلخ. وهكذا الشأن حينما نكون بصدد ب وج.. لتغيب في كل مرة كل النقاط عدا النقطة الحاضرة مكانا. إنه لا يمكننا الحصول على لحظة يجتمع فيها في العين إدراك الوجه أ للبيت مع إدراك الوجه ب وج... ليس ثمة على أي وجه نقلب الفرضيات احتمال ليمتد إدراك العين للوجه أ للبيت حتى يحصل إدراكها للوجه ب ثم ج دون أن يتلاشى في كل مرة الإدراك السابق من العينين. الحواس – هاهنا العينان – **ليستا مصممتين**

لإدراك الإمتداد وليستا قابلتين للإتساع إلى اللحظات الحسية كلها. ليس ثمة إذن أي احتمال لتكون العينان موضعا للزمان يقع فيه تترى إدراك الوجوه المختلفة للموضوع.

بنية الإشكال: إدراك الموضوع هو إذن من جهة إدراك لجميع الوجوه الحسية له الواحد تلو الآخر على هيئة **"امتداد زماني"** لا لوجه واحد فحسب مثلما افترضنا في الأول. لكن إدراك الزمان الذي يتسع لكلية الموضوع لا يمكن أن تتسع له العينان اللتان تمسكان بالمعطيات الحسية على هيئة **نقاط فقط لا على هيئة امتداد**. إن "الموضوع الحسي الزماني" ليس إذن على وجه الدقة موضوعا حسيا أو هو في الأخير مفترض متناقض. كيف نعلل إدراك الإمتداد الزماني في حدود الحواس؟ من الذي يدرك إذن الإمتداد الكلي للبيت؟ أين يقع البيت إذا لم يكن الإدراك الحسي قادرا على تبريره؟

3 – فرضية الموضوع كتخيلي محدود:

الإقلاع عن الحواس يعني الوقوع في حدود العقل بدون تفصيل مبدئي. لكن طبيعة المطلب الفلسفي (الحاجة إلى ملكة معرفية ذات امتداد) يشير إلى ملكة قادرة على الحفظ. لا يتعلق الأمر بغير هذه المهمة في هذا المستوى من التفكير. حفظ المعطيات الحسية كما هي دون إضافة إليها وتلافي السقوط في العدم الذي يميز الحواس، ذلك ما هو مهمة ملكة لا تسمى على وجه الدقة في تاريخ الفلسفة بالعقل بل المخيلة. تشتغل المخيلة على المعطيات الحسية التي توفر المعطى الأونطولوجي الصلب والذي لا تستطيع المخيلة توفيره بنفسها لكي تنزع عنه خصائصه الأونطولوجية وتحتفظ به كصورة image. إن المخيلة لا تحس برودة الثلج مثلما تحسها الحواس ولا تشعر بحرق النار مثلها ولا يرهقها تمثل الشمس كما يرهق العين رؤيتها لأن المخيلة لا تتعاطى مع المعطى الأونطولوجي عينه بل فقط مع صورته. التخيل هو المعطيات الأونطولوجية للمعرفة وقد تمت إذابتها لتصبح محض امتداد طيع يتسع للمعطى وغيره. لذلك فإذا كانت المعطيات الأونطولوجية تتنافر (الثلج يتنافر مع النار)، فإن الصور المتخيلة لا تتنافر (يمكن أن نتخيل كتلة من الثلج وسط نار موقدة). من ثمة قدرة المخيلة على تقريب المتنافر حسيا ووضعه على صعيد واحد.

إن الوجه الأول الذي تدركه العينان للبيت يسقط أونطولوجيا من إدراك العين حينما تنتقل هذه إلى إدراك موال للوجه الثاني المتعارض إدراكه الحسي مع الإدراك الأول. لكن صورة الوجه الأول لا تسقط من التخيل بحلول إدراك الوجه الثاني لأن المعطيات التصورية ليست تعينات أونطولوجية يضيق بعضها ببعض بل امتدادات يتسع بعضها لبعض. المخيلة بهذا المعنى ليس لها هيئة النقطة مثل الحواس بل هيئة الفضاء الذي يسمح باجتماع كل الإحساسات التي تسقط في العدم بعد أن تمر بها الحواس وتسقطها. هكذا فإن جميع اللحظات التي تمر بها العينان تتسع لها المخيلة لنجد أنفسنا أمام كلية تخيلية للبيت. إن البيت الذي تصورناه في البداية

"موضوعا حسيا مباشرا" ثم "موضوعا حسيا غير مباشر" يتأكد لدينا الآن أنه "موضوع تخيلي".

الحد الأول للإشكال: تحتفظ المخيلة بكل وجوه الموضوع التي مر بها الحس على هيئة صورية بالطبع لا على هيئة أونطولوجية. لكن لننبه هنا إلى الأمر الجليل التالي: إن الصور التي احتفظت بها المخيلة قد وردت عليها منفصلة الواحدة عن الأخرى. إن المخيلة تتلقى أولا الوجه الأول للموضوع أي الصورة الأولى ثم بعد قطيعة معه تتلقى الوجه الثاني، الصورة الثانية، إلخ. بين كل صورة والثانية ثمة مسافة مكانية، فضاء تعلن من خلاله كل صورة أنها قائمة بذاتها على هيئة نقطة ولا تدخل في تكوين كيان كلي ما. المخيلة أصلا مجرد مكان يتسع لكل ما يلقى فيه دون قوة التوحيد وبناء الكائن نفسه. إن البيت في مستوى المخيلة إذن مجموعة من الصور المتناثرة التي تم الإحتفاظ بها في فضاء لا غير.

الحد الثاني للإشكال: بالمقابل فإن البيت موضوع الإدراك ليس قطعا متناثرة من المعطيات. إن ما ندركه مما نسميه بيتا هو الوجوه المختلفة التي حصلتها العينان موحدة في كيان جامع بحسب قواعد محددة.

بنية الإشكال: المعطيات داخل المخيلة مجموعة **متقطعة** من الوجوه غير ذات الصلة لموضوع ما، **نقاط** متناثرة بلا روابط تشد بعضها لبعض بينما الموضوع الذي ندركه **علاقات منتظمة وروابط توحد** في كيان جامع جملة من المعطيات. كيف نعلل إدراك الوحدة في حدود التخيل؟

4 – فرضية الموضوع كتخيلي مطلق:

لنفترض أن المخيلة قادرة بنفسها على توحيد المعطيات المتقطعة للموضوع وأنها ليست مجرد مساحة فارغة لتجميع المعطيات الحسية المتساقطة أبدا في العدم بل قوة توحيد للأشياء.

الإشكالات:

1- الحد الأول للإشكال: لنفترض أن الشيء الذي نؤلفه من المعطيات المتفرقة – البيت موضوع التفكير الآنف – هو الوجوه المختلفة للبيت أي المعطيات التي حصلتها الحواس الواحدة بعيدا عن الأخرى أ، ب، ج، د، ه واحتفظت بها المخيلة الواحدة حذو الأخرى لتركبها بتقريبها بعضها من بعض، ولا شيء أكثر من ذلك. إن هذا المفترض يفاجأ على الفور بمفهوم العلاقة الذي يقفز فور تعريفنا للشيء لا بما هو (المعطيات أ، ب، ج، د، ه) بل بما هو (**مجموع** المعطيات أ، ب، ج، د، هـ أو **وحدة** هذه المعطيات)، الشيء الذي يعني لا المعطيات نفسها بل العلاقة التي تجمعها. الشيء هو توحيد المعطيات المتفرقة وليس فقط ترصيفها الواحد حذو الآخر. ثمة إذن مكون لا يظهر جليا أثناء الحديث عن المعطيات الأساسية للشيء لكنه يظهر فور الحديث عن الشيء نفسه أعني العلاقة.

الشيء هو بهذا المعنى:
المعطيات الصلبة للشيء.
المساحة التي تجمعها.
العلاقات التي تربطها.

إن العلاقة بين وجهين للشيء أ وب تكون قد حصلتهما الحواس ليست أ ولا ب ولا أيضا شيئا غيرهما بل لحظة الوحدة بينهما والتميز. إن الوجه الأمامي للبيت مثلا والوجه الجانبي له ليسا فقط هذين الوجهين بل الفاصل الذي بينهما والذي لولا افتراضه لما أمكن تصور الوجهين المختلفين. إن الإختلاف أصلا يعني فاصلا بين حدين. بيد أن هذا الفاصل ليس الوجه ولا الوجه الآخر فقط كما ليس غيرهما بل هو حالة غير مشخصة، ولنقل أنها حالة ممكنية فحسب. إن العلاقة بعد ذلك بين الوجهين ليست هذا الوجه أو ذاك فحسب بل الوجهان في لحظة واحدة متحدان ومتميزان. إنه من الواضح أن هذه اللحظة لا يحتملها إلا الممكن أي غير المتعين على هيئة أ أو ب. العلاقة في بنية الشيء مكون غير ذي هيئة محددة على أي نحو كان.

الحد الثاني للإشكال: المخيلة بما هي ملكة إدراك الصور، رغم نأيها عن المعطى الأونطولوجي نفسه بما هو شأن الحواس وتعلقها بالوضع المجرد للشيء، فإنها بعد ملكة إدراك المتهيئ على نحو ما لا ملكة إدراك الممكن وغير المتهيئ. المخيلة تتعارض لذلك مع إدراك العلاقة.

بنية الإشكال: إدراك الشيء كوحدة عناصره هو إدراك **العلاقة** التي تربطها لا فقط إدراك العناصر المفردة مستبعدة بعضها لبعض ولا حتى إدراك المساحة الجامعة لها على صعيد واحد. وإذا كانت العناصر المفردة شأنا للحواس التي تمسكها في وضعها الأونطولوجي كما لاحظنا وكانت المساحة شأنا للمخيلة التي تضبطها في صورة، **فإن العلاقة لا يمكن أن تحصلها المخيلة** لعدم إمكان ضبطها في صورة. كيف نعلل إدراك العلاقة في حدود التخيل؟

2- الحد الأول للإشكال: التخيل هو إدراك محدود للكائن. لنفترض أن المخيلة قد أحاطت علما بالوجه أ للبيت ثم ب ثم ج ثم د ثم ه. إنها بعد ذلك غير معنية **بكل التداعيات التي ترد تترى على الإدراك دون أن تكون المخيلة قد أحاطت بها علما أو حصلتها في صورة وغير معنية بكل التفاصيل المكونة لهذه الوجوه.** لا تتعدى المخيلة تحصيل بضع وجوه من الكائن (أ وب وج ود وه مثلا) على سبيل الإجمال. وإذ لا تستطيع المضي إلى تحصيل المعطيات اللامتناهية فذلك لسبب واضح كونها لا تحصل إلا ما يقع في حدود الصور حيث الصور أبدا متناهية.

الحد الثاني للإشكال: إن البيت ليس فقط الوجوه أ وب وج... إنه أيضا كل ما هو مفترض علمه مما **يتداعى على نحو لامتناه من إدراك كل وجه من الموضوع وكل التفاصيل**

اللامتناهية التي تثوي في كل وجه مما لا يتعلق بها التخيل إلا إجمالا.

بينة الإشكال: التخيل هو أبدا تخيل لوجوه محدودة من الموضوع بما هو تحصيل صورة هي بالضرورة ذات حدود (المفهوم وحده متحرر من الحدود). التخيل يمسك في كل مرة **ببضع وجوه** من الكائن على نحو **كلي / إجمالي** (غير تفصيلي) بينما الكائن يتقدم في كل مرة على **نحو غير متناه في وجوهه وتفاصيل وجوهه**. كيف نعلل إدراك اللامتناهي في حدود التخيل؟

5 – فرضية الموضوع العقلي:

يشكل العقل ملاذ الفلسفة الأخير الذي يقع فيه التعليل الأقصى للكائن. لا يعرف العقل على غرار المخيلة بما هو فضاء يحتفظ بالصور بعد أن تنزاح الخصائص الأونطولوجية عن موضوع المعرفة. لا يشتغل العقل وفق الصور أصلا بل وفق المفاهيم. يعني المفهوم أن لا يكون لموضوع الإدراك هيئة ما أونطولوجية أو حتى تخيلية بل قوام ما لاهيئي كما هو شأن اللامتناهي والعلاقة والعدم... من الواضح أنه بهكذا فرضية يمكننا تعليل الكائن بما هو علاقة (مكوناته)، أي الوحدة غير الحسية وغير التخيلية للكائن بل رأسا المفهومية وتعليل عنصر اللامتناهي في المعرفة كما تعليل الكلي... لكن هاهنا أيضا صعوبات جديدة.

الإشكالات:

1- الحد الأول للإشكال: **العقل هو إدراك العلاقة أو هو إدراك الكائن كعلاقة. لا يحتاج** العقل مثل الحواس موضوعا أونطولوجيا أي نقطة متعينة بإطلاق في المكان أو الزمان أو الهيئة يتكئ عليها، كما لا يحتاج صورا تخيلية تقوم بوجهه. **العقل هو إدراك ما لا حضور أونطولوجي له وما لا صورة له** بل فقط ما هو غير حضوري في الشيء على أي نحو كان.

الحد الثاني للإشكال: إن العلاقة هي علاقة حدين يجب أن يتوفرا في عملية المعرفة حضورا وصورة. من المهم التدقيق هاهنا أن عدم حاجة العقل للمعطى الأونطولوجي كما للصور التخيلية إنما معناه فقط استغناء العقل عن تمثل موضوع تفكيره على هيئة صورة كما عن الإحساس به على هيئة حضور أونطولوجي أثناء فعل التعقل، وليس معناه عدم الحاجة خلال العملية المعرفية كلها المتعلقة بموضوع ما إلى الإحساس والتخيل. إن الكائن بما هو علاقة هو بالدقة علاقة حدود ما وليس علاقة خالصة. **إن المعطيات الحسية والمساحات التخيلية مكون ضروري للشيء المعرفي.**

بنية الإشكال: **الإدراك العقلي هو إدراك العلاقة خالصة من كل تمثل تخيلي أو حضور أونطولوجي** في حين أن الشيء موضوع الإدراك ليس علاقة خالصة بل **علاقة معطيات حسية صلبة تجمعها مساحة تخيلية واحدة**. كيف نعلل إذن إمكان الشيء في حدود العقل وحده؟

2- الحد الأول للإشكال: إن اللامتناهي متعلقا بشيء ما لا يمكن أن يكون قائما بذاته ولا مستحوذا من ثمة على كلية الشيء. إن اللامتناهي هو في كل مرة امتداد للهذا المتناهي

أنطولوجيا وتخيليا. **لا يمكن إدراك اللامتناهي إلا كواحد من مكونات الشيء وكاستتباع لإدراك المتناهي.**

الحد الثاني للإشكال: العقل لا يتعلق إدراكه بالهذا الأونطولوجي ولا بالتخيلي بما أن العقل ليس إدراكا للصور ولا للعلاقة الحضورية مع العالم. **العقل هو فقط إدراك الوجه اللامتناهي من الشيء دون الوجوه المتناهية له.**

بينة الإشكال: إدراك الشيء هو إدراك **كليته المتناهية في وجه، اللامتناهية في أخرى.** لكن العقل لا يتعلق إدراكه **إلا بالوجه اللامتناهي** من الشيء دون إدراك الشيء كله. كيف نعلل الشيء في حدود العقل إذن؟

6 – فرضية الموضوع المطلق:

من الواضح أن الشيء – البيت هنا موضوع التفكير – لا يمكن تعليله كموضوع حسي كما لا يمكن تعليله كموضوع تخيلي ولا حتى كموضوع عقلي. مع ذلك فإن البيت ليس شيئا آخر غير هذه المكونات المختلفة التي مررنا بها. ولكي ندقق فإن ما كنا بصدد إبطاله خلال هذا العرض الإشكالي ليس هذه المكونات عينها بل فقط التناول التجزيئي لها كلا على حدة أي توقع الكائن في حدود الحسي وحده أو التخيلي وحده أو العقلي وحده. واضح أن العرض بدأ يتجه صوب أفق مطلق في وعي الكائن.

لنحاول أن نحاصره من خلال مثال أكثر عينية نعود بعده إلى مثال البيت الذي نفكر حوله هاهنا. لنوجه تفكيرنا صوب غرفة واحدة من غرف البيت. ولنفترض أن الأمر يتعلق بالإشارة إلى الغرفة بالنظر إلى ما تحتوي لأحدد هويتها. أقلب طرفي في أرجائها فأصفها بغير عناء كبير: هاهنا طاولة عليها أقلام وكراسات وذلك مقعد وهاتيك خزانة كتب. أحاول أن أثبت إصبعي في اتجاه ما كل مرة لأشير إلى الغرفة فأجدني أشير إما إلى هذت الشيء منها أو ذاك. والنتيجة دائما واحدة: لا شيء مما يسمى غرفة يمكن الإشارة إليه بالإصبع ولو مضينا إلى تفاصيل التفاصيل وأدق الدقائق.

لا أستطيع استزادة علم "أفقي" لما أجده بوجهي من موضوع، إذ أن كل محتوياته ظاهرة للعيان. أجد نفسي مع ذلك قادرا على استزادة علم جديد، لكن هذه المرة "علم عمودي وعمقي" لا علم أفقي. إنني أقول فور استكمال وصف الغرفة الآنف (كونها تحتوي طاولة عليها أقلام وكراسات ومقعدا وخزانة كتب) أنها ليست غرفة نوم ولا قاعة جلوس ولا مطبخا. إنها بالأحرى مكتب دراسي. لنلاحظ جيدا هاهنا أن هذا الموضوع الجديد "مكتب دراسي" ليس مماثلا للطاولة والأقلام والكراسات والمقعد والخزانة والكتب. إن كل هذه الموضوعات تحتل حيزا في المكان بينما لا يحتل "المكتب الدراسي" حيزا في المكان مثلها. وإذا كانت كل الموضوعات الآنفة المتعينة ذات حضور فإن "المكتب الدراسي" يأتي بالأحرى على هيئة

غياب. لذلك فإنه يترك المساحة للعقل كي يتدخل بالفعل، أعني ليفعل لا فقط لينفعل كما كان الحال في الأول، وذلك في صورة سلوك إستدلالي. يكون الإستدلال الذي أنجزه العقل مثلا كما يلي:

هاهنا طاولة وأقلام وكراسات وخزانة كتب..

إن هذه مكونات "مكتب دراسي"

إذن فإن هاهنا مكتبا دراسيا.

إن المقدمة الثانية (الكلية هنا) ومن ثمة النتيجة ليسا جزءا من الموضوعات العيانية بل من المعرفة العقلية التي يحصل عليها العقل على نحو ما وتكون لحظة الإستدلال لجهة العقل لا لجهة المعطيات الحسية. العقل هاهنا إذن مجهز **بذات** ما وليس خاضعا برمته للمعطيات الخارجية. من ثمة كانت قدرته على **الفعل** وتحويل معطيات الحواس من ممكن موضوع كلي إلى تعين الموضوع الكلي (مكتب دراسي). إن العقل ليس مجبرا هاهنا على الإستماع لإملاء المعطيات الحسية كما هي الحواس مجبرة. إن المعطيات الحسية لا يتعين في مستواها موضوع هو "مكتب دراسي" حتى يفرض نفسه على العقل. إن كل ما هو متعين ممكن قد يصرف جهة تأويل كما جهة الآخر. وحتى في الحالة القصوى للنتيجة الضرورية فإن العقل يقوم بلحظة توقف ليقرر **بحرية** أن المعطيات الحسية المتعينة مجموع مكونات "مكتب دراسي" لا شيء آخر.

إن الطاولة والخزانة والمقعد... "موضوعات شخصية" objets personnels مكانية يمكن الإشارة إليها بالإصبع وتحصيلها بالعين، أما ال"مكتب الدراسي" فلا يمكن الإشارة إليه بالإصبع ولا تحصيله بالعين. إنه لذلك "موضوع لاشخصي" objet impersonnel ولامكاني.

لنلاحظ جيدا هاهنا أن الموضوعات الشخصية مستقلة بعضها عن بعض إذ لا يستدعي إدراك الواحد منها ضرورة إدراكا للثاني. إن العين يمكنها أن تحصل الطاولة دون أن تحصل المقعد أو الخزانة كما يمكن أن تدرك الخزانة وما فيها ولا تنظر جهة الطاولة أو المقعد. كل الموضوعات الحسية هاهنا قائمة على هيئة نقاط متميز بعضها عن بعض مشكلا لموضوع إدراك بذاته دون أن يعني ذلك استحالة إدراك جملة الموضوعات معا إذا شئنا، لكن دائما على هيئة نقاط تتسع أو تضيق دائرتها وهي دائما نقاط إدراكية لامحالة.

بالمقابل فإنه لا يمكننا إدراك "المكتب الدراسي" مستقلا عن الطاولة والمقعد والأقلام والكراسات وخزانة الكتب. إن "المكتب الدراسي" ليس نقطة ككل النقاط الأخرى وليس من ثمة موضوعا مكانيا. إننا لا ندركه **حذو** الطاولة والخزانة مثلما يمكننا إدراك هاتين الواحدة حذو الأخرى. إننا ندركه بالأحرى **بعد** إدراك الطاولة والخزانة والكراسات. تعني "بعد" أنه يدرك زمانيا انطلاقا من الموضوعات المكانية الشخصية المتعينة على هيئة نقاط. إن "المكتب

الدراسي" هو إذن موضوع زماني لا مكاني. إنه يوجد في البعد "زمان" للكائن موضوع الإدراك لا البعد "مكان". غير أنه من الواضح أن الأمر لا يتعلق هنا باستقبال حسي للموضوع بل باستنتاج أي بحركة بين المقدمات والنتائج نسميها استدلالا. من الواضح بعد ذلك أن هذه الحركة هي سلوك العقل لا سلوك الحس. وإذ لا يتعلق الأمر هنا بانتقال بين النقاط مثلما كان الشأن مع المعطيات الحسية فإنه يتعلق بالأحرى بحركة دائرية أي بالإنتقال بين النقطة الواحدة ونفسها، بين انطلاقها وعودتها على نفسها.

بحسب التجربة الإشكالية التي قمنا بها من قبل فإن علينا أن نفترض بين المعطيات المحسوسة الكتفرقة والكلي الزماني المتعقل حالة تخيلية تكون المعطيات المتفرقة قد اجتمعت فيها للإدراك على صعيد واحد، وأن نفترض أن هاهنا يكون المكان على الوجه الأدق بينما تكون النقاط التي شكلت المعطيات الأولية الهيئات في بنية الموضوع الإدراكي.

هكذا إذن فإن الغرفة التي نحن بصدد معاينتها كائن مركب من معطيات نستقبلها البعد الهيئي للكائن ومن أخرى تشكل المكان في بنية الكائن لكن أيضا من ثالثة لا نجدها إلا في الزمان. وإن كلا من هذه المكونات عنصر محدد ومهمة محددة في بنية الموضوع المدرك. من ثمة نفهم في الوقت نفسه مشروعية التحديدات التجزيئية للكائن والوعي المطلق بالكائن كمهو عاجلة بالمقابل.

إن فرضية الموضوع الحسي تبررها المعطيات الحسية الصلبة التي لا يكون الموضوع إلا انطلاقا منها، لكنها تتهاوى عند مواجهة مطلب الكلية (حيث تسقط في العدم / المحدودية) فتستدعي المخيلة ومواجهة مطلب الحيوية (حيث تسقط في الجمود / الموت) فتستدعي العقل. أما فرضية الموضوع التخيلي فتبررها الطبيعة الكلية لها التي لا يستجمع الموضوع عناصره إلا بواسطتها، لكنها تتهاوى عند مواجهة الحاجة إلى المعطيات الصلبة (إذ تسقط في الفراغ) فتستدعي الحواس ومواجهة مطلب الحيوية (حيث تسقط في الجمود / الموت) فتستدعي العقل. وأما فرضية الموضوع العقلي فتبررها الطبيعة النشطة والحية للعقل التي لا تلتئم وحدة الموضوع إلا بها، لكنها تتهاوى عند مواجهة الحاجة إلى المعطيات الصلبة (إذ تسقط في الفراغ كما المخيلة) فتستدعي الحواس ومواجهة مطلب الكلية (حيث تسقط في العدم / المحدودية) فتستدعي المخيلة. الشيء هو في آن كائن حسي (من جهة المعطيات الصلبة التي له)، تخيلي (من جهة المعطيات المرنة والطيعة)، عقلي (من جهة المعطيات الحية والنشطة).

ما هذا البيت الذي يقوم بوجهي إذن والذي يقفز لوعيي أولا ككائن وضعي، حسي بالذات؟ من الغريب أن نقول أن ثلث هذا البيت فقط معطيات حسية هي شأن للعين. أما الثلث الثاني فعلاقات ذات طبيعة مفهومية لا يدركها غير العقل بينما الثلث الباقي امتداد ذو طبيعة تخيلية هو من شأن المخيلة. إنني أرى إذن في وقت واحد إذ أرى هذا البيت كائنا حسيا

متخيلا معقولا، وإنني لأمسكه في آن بحواسي ومخيلتي وعقلي. لنقل بكلمة إن البيت الذي يبدو ككائن حسي إنما هو كائن مطلق تماما كما أن أداة إدراكه ليست سوى ملكة مطلقة هي بالأحرى كلية الذات المدركة لا واحدة من الملكات الآنفة. إن التعليل المطلق للكائن وحده القادر على أن يستجيب لمطالب الإشكالات المختلفة، أعني مطلق الموضوع ومطلق الذات المدركة.

لكن لنتنبه هنا إلى أن ما يتجاوز الإدراك الحسي من تخيل وتعقل مما يبدو إدراكا غير مباشر للشيء أو علاقة متوسطة به، هو أيضا علاقات بعد مباشرة بالموضوع لكنها غير حسية. إننا بعد في مستوى الإدراك المباشر موسعا وعيه إلى مباشر حسي هو الأظهر ومباشر تخيلي ومباشر عقلي. إنه بمثل ما تتجه الحواس مباشرة صوب المعطيات الحسية من الشيء فإن التخيل يتجه مباشرة صوب المعطيات الفارغة فيه ويتوجه العقل صوب موضوعه المباشر، المعطيات النشطة.

غير أن هذا القرار بشأن الحق كمطلق لا يفتأ أن يواجه من جديد سيلا من الصعوبات الفلسفية الجارفة بشأن تحديد المطلق نفسه في الشيء / الشيء كمطلق، أين يكمن؟

7 – فرضية المطلق المباشر في لحظة مفردة:

لنفترض أن الشيء الذي عرفنا مبدئيا أنه الوحدة المطلقة للحسي والتخيلي والعقلي – لنفترض أنه هذا الماثل أمامنا نتوجه إليه بواسطة الحواس والتخيل والتعقل في آن دون وسائط لنحصله بعملية إدراكية واحدة. لنفترض البيت نفسه كمطلق (وقد أصبحنا نعيه الآن ككائن مطلق) ولنتخذ من الإشارة إليه طريقا لمعرفته وتحديده، أين يكمن على وجه الدقة؟

الإشكالات:

1– الحد الأول للإشكال: إنني أقف قبالة البيت لأشير إليه بما هو هذا الماثل أمامي. إن القضية "هذا هو البيت" تبدو على غاية من الوضوح لا يعكر صفوها عدا ما يمكن أن يطرأ على عيني من كدر أو على الموضوع مما يمكن إزالته على الفور. "هذا هو البيت" أشير إليه بتثبيت الإصبع ناحيته دون أن أقصد الوجه الحسي له فقط والذي لاحظنا صعوباته الجمة بل كليته الحسية التخيلية التعقلية. "هذا هو البيت" إشارة تعني إذن "هذا (المطلق) الذي أحسه أتخيله أتعقله هو البيت". نفترض أن المطلق الذي أعنيه هو هذا الذي يستطيع الإصبع بإشارة مثبتة أن يحصيه.

من الواضح أن إصبعي يتجه بيسر كبير ناحية البيت ليشير إليه. وحينما أوسع المسافة أكثر بيني وبينه أجد القدرة على الإشارة إليه بسلاسة أكبر. ها أنذا إذن أستطيع الإشارة إلى البيت بالإصبع وإدراكه بالعين. إن البيت هاهنا كائن ماثل أمامي وإن تحصيله على هيئة مشار إليه بالإصبع ممكن لامحالة. ما البيت إذن كمطلق؟ إنه النقطة التي أمكنني موقعتها قبالتي ليتجه إليها

إصبعي بالإشارة المثبتة، لكنها النقطة المحتوية داخلها لوجه حسي ووجه تخيلي ووجه تعقلي.

الحد الثاني للإشكال: بعد الإشارة إلى البيت وأنا خارجه ألج إلى الداخل وأغير موقع النظر إليه لأرى ما إذا كان قراري الأول بشأنه سليما بإطلاق وغير إشكالي، أعني كونه تلك النقطة الحسية التخيلية التعقلية التي أشرت إليها بالإصبع وموقعتها قبالتي. أواصل وأنا هاهنا داخل البيت الإشارة بإصبعي إليه لكنني أعجز تماما عن ذلك. إنني أوجه إصبعي جهة اليمين فلا أشير إلى البيت بل إلى واحد من جدرانه فقط أو غرفة من غرفه وأوجه إصبعي جهة الشمال فلا أشير أيضا إلا إلى جدار ثان أو غرفة ثانية لا غير، وهكذا مع بقية الجهات حيث يقابلني في كل مرة جدار من الجدران أو غرفة من الغرف مما لا أستطيع تسميته بالبيت. أرفع إصبعي إلى أعلى فأجدني أشير إلى السطح فقط وأوجهه إلى أسفل فأجدني مشيرا إلى أرضية البيت. أجدني عاجزا في الأخير عن أن أثبت إصبعي في اتجاه محدد أسميه بالبيت. إنه من المستحيل إذن أن أشير إلى البيت بل إلى جملة من الأشياء نقول أنها تشكل معا البيت دون أن يكون واحد منها قابلا ليستحوذ على اسم البيت الذي نقصده.

أنتبه بعد هذه التجربة اليائسة إلى أن كل الإشارة بالإصبع غير مجدية لأن الإصبع لا يتجه إلا صوب نقطة في حين أن البيت ليس هاهنا نقطة من بين النقاط. حينما أحاول الإشارة من جديد فإنني أكف عن الإشارة بالإصبع لألوح بيدي إلى كل الفضاء الذي أنا فيه قائلا: "هو ذا كله البيت"، أو إذا ما شئت الحفاظ على إشارة الإصبع فإن ذلك لا يكون في اتجاه واحد بتثبيت الإصبع بل في اتجاه دائري بتحريكه يمنة ويسرة فوقا وتحتا. إن ما أشرت إليه هذه المرة ليس نقطة من النقاط بل المساحة كلها التي تحتوي الجدران والسطح والأرضية والغرف. واضح أن الإشارة لا تتعلق هنا بشيء محدد بل بالأحرى بعلاقة جامعة لمكونات عدة. يصبح البيت إذن "كائنا كليا" ليس كل ما يقع تحت ناظرينا وإشارتنا منه سوى جزئياته.

بنية الإشكال: إن الإشارة إلى الموضوع - البيت هاهنا - بما هو ذلك الكائن المطلق الذي تبيناه في البداية، تكشف عن توتر هو التالي: إن الإشارة تتجه مرة صوب **نقطة محددة** ومرة صوب **مساحة** واسعة **لا تحديد فيها ولا نقطة** يمكن تعيينها. ما البيت إذن؟

2- الحد الأول للإشكال: أمام صعوبة تعيين البيت على هيئة نقطة أو على هيئة مساحة، نبحث عن موقع للنظر يطل على هذين الموقعين معا نفترض فيه البيت ممكنا ثالثا نتجاوز به الصعوبة القائمة. أتخذ موقعا جديدا للنظر لعلي أظفر بحل للصعوبات المتراكمة. أتجنب هذه المرة الوقوف داخل البيت (حيث البيت هو الكلي ويفلت مني تعريفه كجزئي) كما أتجنب الوقوف خارجه (حيث البيت هو الجزئي ويفلت مني تعريفه ككلي). أقف بين الداخل والخارج على مستوى باب البيت وهو موقع للنظر لم أتخذه من قبل. أحاول هاهنا كالعادة محاصرة البيت. أشير إليه بتثبيت الإصبع لكنني لا أجد نقطة يشار إليها لأن الداخل والخارج نقطة واحدة

بوجهين لا نقطتان. أشير إليه بيدي كاملة أو بتحريك الإصبع على نحو دائري كما أشير إلى المساحة فلا أجد مساحة توافقه لأن الداخل والخارج ليس بينهما فضاء كما بين الجدار الأول والجدار الثاني وبين السطح والأرضية وبين غرفة وأخرى. نحن هاهنا أمام نقطة منقسمة على نفسها أي أمام خط يشار إليه بتحريك الإصبع حركة خطية تمضي بين الداخل والخارج. إن البيت يتخذ هنا هيئة جديدة هي الخط. غير أننا هاهنا أيضا نجد أنفسنا أمام موقع للنظر تفتقد فيه الوجوه الأولى له أعني التي لاحظنا من قبل جدارتها باسم البيت. إن هذه الإشارة الأخيرة إلى البيت (وقد كنا نصبو إلى موقع للنظر يجمع الإشارتين الأوليين) لا تتم هكذا إلا لتفقد معا مضمون الإشارة الأولى إلى البيت كمساحة ومضمون الإشارة الثانية إليه كنقطة.

الحد الثاني للإشكال: إن البيت هو كلية ما يشار به إليه وإن الإشارات الثلاث إليه إشارات حق بشأنه غير منفكة بعضها عن بعض أعني الوعي الداخلي به كمساحة والوعي الخارجي به كنقطة والوعي البيني به كخط. إن البيت لا يمكن أن يكون ما نشير إليه على هيئة خط فقط بل الكل الذي يشكله الخط والنقطة والمساحة. ولكي نؤكد ذلك فإنه من السهل أن نتنبه إلى إن الإشارة التي تمت بواسطة حركة دائرية للإصبع أو بواسطة اليد كلها ونحن داخل البيت قد سمينا فيها البيت انطلاقا من مكوناته الجزئية (الجدران والسطح والأرضية والغرف). هاهنا كان البيت **الكلي** الذي يجمع الجزئيات ويربط بينها على هيئة علاقة وهو غير مشخص بينها. أما الإشارة التي تمت بواسطة تثبيت الإصبع في اتجاه محدد ونحن خارج البيت فقد سمينا خلالها البيت لا انطلاقا من جزئياته بل من مقابلاته (الشجرة والطريق..). هاهنا أصبح البيت الموجب الذي يسلب نظائره ويتشخص كمتفرد. في الإشارة التي تمت بواسطة حركة خطية للإصبع ونحن بين الداخل والخارج، فإننا سمينا البيت لا انطلاقا من جزئياته ولا من مقابلاته بل انطلاقا من وجوهه المختلفة وهيئاته (الوجه الداخلي والوجه الخارجي..). هاهنا صار البيت الشيء الواحد المتميز عن ذاته أي **الهوهو**.

نفهم هكذا أننا لم نكن خلال الإشارات الثلاث الآنفة للبيت كل على حدة بصدد الإشارة إلى البيت بل فقط بصدد الإشارة إلى وجه من وجوهه / بعد من أبعاده. لنفترض، قبل المواصلة واعتراضا على هذه النتيجة، أنه لا يوجد شيء نسميه "بيت" غير هذه التعبيرات المختلفة وأن علينا البحث عنه في هذه الحدود لا غير. لنفترض مثلا أن البيت هو ما أشرنا إليه فقط ككلي جامع لأجزاء. إن هذا يعني أن العلاقة الثانية أي البيت من حيث هو متعين موجب سالب لتعين مقابل لا تشكل بعدا في تكوين البيت تماما كما العلاقة الثالثة للبيت بنفسها بين الداخل والخارج، والسؤال: هل يمكن أن نتصور البيت متعينا بدون سلب لمقابله ودون أن يتعين هو نفسه في الوجهين آنفي الذكر؟ إنه من الواضح أن هذه الأبعاد لا فكاك منها في تصور الكائن وأنها تتعين معا لتكشف عن ضرورة تفكير الكائن في علاقتها جميعا.

إن مـا أنجزنـاه إذن خـلال العمليـة الإدراكية الآنفة أننا أشـرنا إلى البيت نفسـه من مواقع مختلفة - أشـرنا إليه كفضاء (فقلنا هذا بيت) ثم كنقطة (فقلنا القول نفسـه) ثم كخط (وأعدنا القـول ثالثـة). إن فحـوى قولنـا إذن هـو كالتالـي: إن هذا (الذي هو فضـاء ونقطة وخط) بيت. ومن السهل أن ننتبه إلى أننا نشير إلى العناصر الأساسية لتكوين الكائن، الشيء الذي يعني أننا نشـير إلى الكائن نفسـه المتكون من مسـاحة ونقطة وخط. إن ما كنا نفعله إذن ونحن نتموقع للإشـارة إلـى البيـت هـو تجـوال بين أبعاد الكائن الذي لا يسـعه أن يشـار إليـه من موقع واحد بل من مواقع مختلفة ليأتلف أخيرا انطلاقا منها. البيت هو إذن بالتشـخيص الدقيق له مجموع الإشارات الثلاث التي قمنا بها سابقا.

بنية الإشـكال: إننا لسـنا، بصدد الموقع الأخبر للنظر إذن، أمام موضع حاسـم لتحصيل البيت بل أمام موقع إشـكالي جديد لأنه محض وجه جديد / بعد جديد للبيت ليس هو عينه المقصود باسـم البيت. ذلك أن البيت هو كلية ما تشـير إليه النقطة والمسـاحة والخط في حين أن التموقع للإشارة إليه في الوضع البيني له لا يعين إلا **بعدا وحيدا** من البيت لا كليته.

8 - فرضية المطلق المباشر كامتداد زماني:

الحـد الأول للإشـكال: لنفتـرض أننـا ابتدرنـا إلى تحصيل البيت في أبعـاده الثلاثة جملة على نحو مطلق وأننا تجاوزنا وعي الكائن في حدود بعد وحيد من أبعاده. لنفترض أننا ابتدرنا إلـى تجميـع أبعـاده فـي واحـد. إن ما يحصل هاهنا هو أننا نحصل أولا بحسـب التموقع الأول للشـيء وجهه كمسـاحة ثم وجهه الثاني كنقطة ثم وجهه الثالث كخط حتى تلتئم كل مكوناته في كل. لكن لنلاحظ هنا أننا حينما نكون بصدد الإدراك للبعد الأول مثلا لا يكون البعد الثاني والثالث بقبضتنا وهكذا الشأن حينما نكون بصدد إدراك البعد الثاني والثالث. إننا لا نكاد نمضي لتحصيـل البعـد الثانـي حتـى يسـقط الأول عن الإدراك ولا نكاد نبلغ البعد الثالث حتى يسـقط الثاني، وهكذا. إنه من المسـتحيل أن نحصل الأبعاد الثلاثة للشـيء في لحظة واحدة مطلقة بل إننا فقط أمام **تحصيل متوال لأبعاد لا تجتمع بالمرة على صعيد واحد.**

الحد الثاني للإشكال: أن نشير بدقة إلى البيت هو أن نجمع الإشارات السابقة جميعا في واحـدة لا أن نشـير فقـط إلـى هـذا البعـد ثم إلى ذاك البعد ثم إلـى البعد الثالث كلا على حدة. ولنفتـرض أننـا بصـدد الإشـارة الـى البيت كمسـاحة من خلال المكونات الداخلية له، لسـنا في الوقت نفسه بصدد الإشارة الخارجية له كنقطة. إن ذلك يعني أننا لسنا بصدد تمييزه عن غيره، الشيء الذي يعني أنه يتمثل أمامنا كمدغم في غيره. لكن هذا غير متفق مع كوننا إذ نشير إلى البيت ونحن بداخله أي من خلال مكوناته، نشـير إليه متميزا عن غيره أعني نشـير إليه كنقطة. إن مضمون الإشـارة الخارجية إلى البيت (وهو تمييزه كنقطة عما ليس هو) حاصل في حدود الإشارة الداخلية إليه (أي ككلي جامع لعناصره).

إننا إذن بصدد كل الإشارات معا إلى البيت أي بصدد مواقع النظر جميعا في وقت واحد. علينا أن نعلل لذلك ما يلي:

أن نكون داخل البيت لكي نشير إلى بعد المساحة فيه بإيماءة دائرية في الإتجاهات كلها وأن لا نكون كذلك لنكون خارجه فنشير إلى بعد النقطة فيه بتثبيت الإصبع في اتجاه محدد ومن مسافة معلومة، ثم أن لا نكون كذلك في الوقت نفسه وأن نكون بين الداخل والخارج حتى نشير إلى بعد الخط في البيت بتحريك خطي للإصبع ثم أن لا نكون كذلك. بكلمة، فأن نشير إشارة دقيقة إلى البيت هو أن نقوم في وقت واحد بكل الإشارات السابقة وأن لا نقوم بواحدة منها، وذلك في آن واحد أي أن نشير إشارة مطلقة. **إن البيت إذن هو "تلك النقطة المطلقة" التي تؤلف الأبعاد الثلاثة الآنفة (المساحة والنقطة والخط) وتحصلها لا على نحو متوال بل في لحظة مطلقة وعلى صعيد واحد.**

بنية الإشكال: إدراك الكائن ليس مجرد تحصيل أبعاده جميعا بل تحصيلها **في لحظة مطلقة**. غير أن الأبعاد المختلفة للكائن **غير قابلة لاحتمال اللحظة المطلقة**، وهي قابلة بالأحرى لتجميع متعاقب للكائن تتنافى فيه الأبعاد كل مرة.

9 – فرضية المطلق المباشر كلحظة مطلقة:

الصعوبة في كل مرة أننا حينما نكون بصدد إدراك بعد من الكائن ينتفي إدراك الثاني، فحيث الكلي ليس ثمة المتفرد وحيث المتفرد ليس ثمة الكلي، وهكذا. نفهم عموما من عبارة "ليس" أن حدا ما يكون "موجودا" ويكون الثاني "معدوما". هي ذي العقدة الفلسفية القاتلة التي تثوي وراء الصعوبة كلها، صعوبة تأليف الأبعاد الثلاثة للموضوع. ذلك أننا لحظة نكون بحالة إدراك للبيت من الداخل أي إدراك المساحة فإننا نتوهم أننا بصدد إدراك موجود أعني بصدد إدراك المطلق. وهذا يعني أننا نتوهم أننا نعدم هاهنا إدراك الغرفة من الخارج ومن الوسط أي إدراكها كنقطة وكخط. لكن هذا مساو لقولنا أننا ندرك البيت (بما هو كلي لجزئيات ما) بدون إدراك سلبه أي الموضوع المقابل للإدراك الذي يتميز عنه، وهو ما يعني أيضا بدون إدراكه ككائن علائقي بل كجوهر. ولأنه لا يمكننا افتراض إدراك الغرفة كجوهر فإنه لا مناص من افتراض إدراكنا للخارج أي لبعدها كنقطة لحظة نكون بصدد إدراك الداخل أي المساحة بما يعني في الأخير افتراض إدراك كل مكونات البيت أي إدراكه ككائن مطلق. كيف يمكننا إذن أن نفهم كوننا لحظة ندرك البيت من موقع واحد كمساحة أو كخط أو كنقطة، نحن في الآن نفسه بصدد إدراكه من جميع المواقع أي كمساحة وخط ونقطة معا؟

لنعد النظر إلى البيت ونحن بداخله نشير إليه كمساحة. قلنا في الإفتراض السابق أننا بحالة النظر إلى البيت كـ(موجود) هو المساحة حيث النقطة والخط (معدومة) عن ناظري، هاهنا لا تكون النتيجة عدا الإشكالات المتواترة كما لاحظنا. والسبب أن استئثار بعد واحد

(المساحة أو الخط أو النقطة) بالوجود يلقي بالأبعاد الباقية في حيز العدم ويجعله يستحوذ على الإسم المطلق للكائن، الشيء الذي يصطدم باعتراض الأبعاد الأخرى التي تعلن انتماءها للكائن وحقها في الإستئثار أيضا باسمه فتولد الصعوبة. لنحاول الآن أن نجد حلا لاستئثار بعد واحد باسم الكائن.

نت المفروض منطقيا أن يترك كل بعد (المساحة والخط والنقطة) الفرصة لتواجد الأبعاد الأخرى معه، أن يترك لها مساحة هي أيضا حقها في تكوين الهيئة المطلقة للكائن. ولأن افتراض كل بعد أنه الوجود وغيره العدم هو أساس تصور المطلق - هنا شرط الصعوبات الآنفة، فإنه من البين أن التخفيف من الوجود بما يثقل بالمقابل حضور العدم هو الإفتراض الفلسفي الأقدر على تحقيق استجماع متباعد المكونات المؤلفة للكائن.

لنفكر الآن إذن بحسب مفاهيم الحضور والغياب (لا الوجود والعدم) إدراك الكائن. حينما نكون بصدد إدراك البيت من موقع الإشارة إليه كمساحة فإن علينا أن ننتبه إلى أننا لسنا بصدد إدراك موجود بل فقط بصدد إدراك حاضر. وذلك يعني أن ما لا يقابلنا من مواقع أخرى للنظر كالنقطة والخط ليس بحالة عدم بل بحالة غياب فقط. إننا في كل مرة ندرك بعدا من البيت بمعنى نستحضره من حيث لا ندرك الأبعاد الأخرى بمعنى نؤخرها إلى الغياب فقط. في كل مرة نحن إذن بصدد إدراك البيت مطلقا باستحضار بعد وتغييب البقية. ولأن الحضور والغياب كلاهما وجود، فإننا إذن في كل مرة نتنقل فيها بين الأبعاد والمواقع نكون بحضرة الكائن كاملا أي البيت كاملا كمطلق. حينما نكون داخل البيت بصدد الإشارة إليه كمساحة نكون بحالة إدراك حضوري له ككلي لكن في الوقت نفسه بحالة إدراك غيابي له كمتفرد وبحالة إشارة غائبة للموضوع نفسه كنقطة تماما كما بحالة إدراك غيابي للبيت كهوهو وبحالة إشارة غائبة له كخط. والأمر نفسه يحصل في الإتجاه المقابل حينما نكون في أي موقع من المواقع الأخرى لإدراك الموضوع. إننا ندرك الموضوع مطلقا بحضور بعضه وغياب البعض الآخر، ندركه من خلال تموقع مطلق له وإشارة مطلقة إليه ومرة أخرى بواسطة كلية الذات المدركة.

الحد الأول للإشكال: لنفترض أن الكائن - البيت في المثال المفكر حوله هاهنا - والذي انتهينا إلى تعيينه المنطقي كمطلق، لنفترض أنه كما يبدو إلى هذا الحد، على دلالته المطلقة، ليس سوى الموضوع الماثل أمامنا مطلقا كموضوع مباشر نحصل الحسي منه بواسطة المباشرة الحسية والتخيلي بواسطة ما تباشره المخيلة والعقلي بواسطة المباشرة العقلية ونحصل كليته بواسطة كلية الذات المدركة.

الحد الثاني للإشكال: إن الإدراك المباشر هو بالضرورة إدراك توتولوجي. لنفترض أننا أمام موضوع مباشر، هذا الوقت الذي نحن فيه من اليوم - النهار. لنفترض أن أحدهم يطلق الحكم التالي أمام الحضور: "إن الوقت نهار". بالنسبة للحضور فإن هذا الحكم غريب لأنه لا

أحد يشكك أمام هذا الموضوع البين والمباشر أن الوقت نهار. الحكم هاهنا حكم توتولوجي لا يحمل معرفة بالمعنى الدقيق للكلمة إذ لا يضيف شيئا إلى السامعين ولا يحمل من ثمة معنى وقيمة وهو لذلك غير معمول به معرفيا. لنفترض الآن أننا بحالة كسوف تام للشمس حيث أصبح النهار ليلا. إن الحكم الذي نطلقه في هذه الحالة "إن الوقت نهار" ليس توتولوجيا كالأول لأن حالة التشكيك في أن الوقت نهار قائمة لامحالة ولو كان ذلك إراديا. إن هذا الحكم قد يفيد من لم يتنبه إلى يومه إلا لحظة الكسوف (فظن الوقت ليلا) كما قد يفيد التأكيد على الحدث الذي نتج عن الكسوف وأسفر عن ظلام دامس في وقت أصله نهار، إلخ. في كل الحالات فإن الحكم هاهنا حامل لمعرفة ومعنى وقيمة معا.

من الواضح أنه في الحالة الأولى حيث الحكم توتولوجي لم يكن ثمة مجال للتشكيك مع الوضوح المطلق للموضوع بينما في الحالة الثانية يكون الحكم غير توتولوجي للتشكيك الذي يحيط بالموضوع والوضع غير المؤكد بإطلاق له. لكنه من السهل أن نتبين أن الحالة المشككة للموضوع ناجمة عن هجوم الليل على الوضع الأصلي للنهار بسبب الكسوف الذي افترضناه. وهذا معناه أن النهار كموضوع للحكم لا يأتي إلا في غشاء من الليل يلفه ويفسد عليه ظهوره المباشر. إن عدم مباشرة النهار لنا كموضوع للمعرفة واختفاؤه وسط ليل مفاجئ هو وحده الذي منحنا في الحالة الثانية القدرة على إطلاق الحكم واعتباره حكما معرفيا ذا معنى وقيمة. بالمقابل فإن مباشرة النهار لنا في الحالة الأولى وعدم اختفائه خلف الليل هو ما منع الحكم من الحصول على القيمة والمعنى وجعله حكما توتولوجيا فحسب.

إن عدم مباشرة الموضوع إذن للذات العارفة واختفاؤه خلف سلب له للعبور إليه من خلال وسائط هو شرط الحكم المعرفي بمعناه الدقيق.

<u>بنية الإشكال</u>: **المعرفة علاقة غير توتولوجية بالعالم**. لا نسمي حكما معرفيا ولا علما بالمعنى الدقيق للكلمة إلا ما يكون حاويا على إضافة غير حاصلة أصليا للذات العارفة. بالمقابل فإن **العلاقة المباشرة** بالعالم هي بالضرورة **علاقة توتولوجية بالعالم** غير قادرة على تفسير طبيعة المعرفة.

10 – فرضية الموضوع المطلق كغير مباشر وكغير للهذا/العلاقة غير المباشرة بالعالم:

لا مناص من تصور العالم قائما على مسافة منا أي على نحو غير مباشر في علاقة بنا. لا مناص من الوعي بأن العالم يقع داخل كثيف من الوسائط لا نمر إليه إلا باختراقها. إن ما يقع تحت أيدينا على نحو مباشر هو في كل مرة وبشأن الكائن عامة حتى أكثر ما نتصوره مباشرا لنا – ما يقع تحت أيدينا، ليس سوى إمكانات الكائن، علاماته، وسائطه بشكل عام. وليكن هذا الكائن العدم نفسه فإنه قائم لامحالة وسط إمكانات وعلامات لا غير. إنه هو نفسه متأخر عن المباشرة وعن التعاطي معه إلا بخرق الوسائط التي تنقلنا إليه. لنفترض موضوعا على غاية

من المباشرة، جهاز التلفاز الذي أمامي ولنر إلى أي مدى نحن في علاقة مباشرة به:

إننـي أتصـور للوهلـة الأولـى أن الموضوع يقع في عيني دون وسـائط وأحكم بأنه "جهاز تلفاز" كما أحكم على موضوع لا تفصلني عنه أي مسافة. لكن لنفترض أن أحدنا لم يعلم من قبـل مـا يكـون هـذا الموضـوع كمثل من يرى لأول مرة في حياته هذا الجهاز. إن ما سـيحصل ببسـاطة هو أن الصورة سـتنتقل إلى العين ويكون المشـاهد قد عاين الموضوع لكنه لن يكون بإمكانـه الحكـم "أن هـذا جهـاز تلفـاز". وحينما يسـأل عن ماهية هذا الشـيء الذي يباشـره فإنه سـيجيب على الفور: "لا أعلم". إن المباشـرة ليسـت إذن كافية للعلم، أو لنقل أيضا إن العلم بالشيء ليس صنوا لإدراكه المباشر.

لنفتـرض بالمقابـل أن الـذات نفسـها تكـون قد علمت من قبل الموضوع نفسـه أي تكون قد حصلت على القضية "هذا (الذي هذا شـكله) جهاز تلفاز"، فإنها سـتجيب على الفور حين يعـرض أمامهـا الموضـوع: "هـذا جهـاز تلفـاز". مـا الجديد إذن الذي طرأ فـي الإفتراض الثاني ولم يكن في الأول؟

إنه الوسـيط الذي تدخل في شـكل علم مسـبق. بعد ذلك فإن الموضوع الذي نباشـره لن يكون إدراكه لحضوره فقط بل لما لدينا عنه من قبل من وسائط هي الأضواء التي تنير لنا درب علمه. لكن ذلك يعني أن عملية إستدلالية كاملة تجري في حدود ما نتصور أنه معرفة مباشرة تفكك الموضوع نفسه إلى علامات عنه وإلى ما هو الموضوع نفسه. إن بنية المعرفة المباشرة تصبح إذن بنية علائقية إستدلالية كالتالي:

الشيء الذي هكذا شكله جهاز تلفاز (المعرفة المتوسطة المسبقة)

هذا الشيء هكذا شكله (المعرفة المتوسطة البعدية)

هذا الشيء جهاز تلفاز (النتيجة)

إن اكتشاف البنية الإستدلالية بحد ذاته كاف للتدليل على أن الحكم المتعلق به الأمر هنا، بما هو نتيجة لاستدلال، هو موضوع ثاو "خلف" علامات دالة عليه وأن الموضوع الذي تراءى في البدء على غاية من البداهة يبين عن مسافة مؤكدة لنا معه وعن طبيعته كموضوع غير مباشر.

الحـد الأول للإشـكال: لندقـق معنـى أن نسـتدل علـى شـيء بآخر: هل يمكـن أن تكون الخصائص المسـتدل بها غير المكونات الأساسـية لماهية الشـيء؟ من الواضح أننا لا نسـتطيع أن نقـول إن هـذا جهـاز تلفـاز لأنـه كبيـر (فإن مـن أجهزة التلفاز ما هو صغيـر الحجم) ولا أن نسـتدل عليه بكونه أسـود اللون (فإن من أجهزة التلفاز ما لونه غير ذلك) ولا أن يكون الدليل المادة المستعملة لصنعه (فإن مواد غيرها تظل ممكنة)... إن الدليل على أن "هذا جهاز تلفاز" لا يمكن أن يكون أيا من الخصائص التي ضدها ممكن أي الخصائص الإحتمالية التي لا تنتمي ضرورة إلى مفهوم التلفزة. إن الخصائص التي يمكننا فعلا الإسـتدلال بها على الموضوع هي

مثلا أنه "جسم آلي" وأنه يتكون من "شاشة وإطار وينقل صورا حية". غير أن هذه الخصائص من الواضح انتماؤها إلى ماهية التلفاز وتعريفه. إننا إذا أردنا التعريف سنقول مثلا "جهاز التلفاز هو جسم آلي متكون من شاشة وإطار ينقل صورا حية". وهذا يعني أن الدليل ليس سوى ماهية الشيء نفسه أي الضروري الذي سواه مستحيل. ولنفترض أننا استدللنا على جهاز التلفاز بالممكن، فإننا لن نكون أمام استدلال علمي برهاني بل فقط جدلي أو نحوه. مثال:

هذا الجهاز فوق الطاولة

الشيء الذي فوق الطاولة متوسط الحجم

هذا الجهاز جهاز تلفزة

من الواضح هنا أن الحد الأوسط لا يمكن أن يلتئم بسهولة بما أنه غير ضروري أن يكون جهاز التلفزة فوق الطاولة أو أن يكون وحده فوق الطاولة ولا يحتمل غيره أن يكون كذلك. إن الحد الأوسط أي الدليل يجب أن يكون ضروريا ولا يكون كذلك إلا أن يكون منتميا إلى تعريف الشيء نفسه أي إلى ماهيته مثلما هو شأن الأوصاف الماهوية – كونه ذو شاشة وإطار ويبث صورا حية. يجب إذن أن تتحقق **علاقة هوية بين المستدل به والمستدل عليه** حتى نكون بصدد استدلال علمي، الشيء الذي يعني أيضا أن تكون العلاقة بينهما علاقة تحليلية على نحو ما لا تأليفية فقط.

الحد الثاني للإشكال: القسمة الثنائية للموضوع كشيء وعلامات / شيء وممكنات تحيل فورا على القسمة الشهيرة للكائن في تاريخ الفلسفة إلى "هذا" و"ماوراء". تطرح هذه الثنائية حدين مختلفين أحدهما له هيئة "الحقيقة" وهو الشيء الماورائي والثاني له هيئة "الوهم" وهو الهذا المتعين قبالتنا. تصبح العلاقة هاهنا **علاقة بين شيئين متخارجين لا علاقة في حدود الشيء الواحد.**

بنية الإشكال: العلاقة بين المباشر وغير المباشر تطرح نفسها من جهة **كعلاقة هوية لشيء واحد** منقسم على ذاته ومن جهة ثانية كعلاقة حقيقة بوهم أي **علاقة حدين متمايزين على هيئة شيئين** لا شيء واحد فحسب.

11 – فرضية الموضوع المطلق ككائن مضاعف غير مباشر:

ماذا يعني أن يكون الشيء نفسه، الهوية الواحدة قائمة كمباشر وكغير مباشر وفي الوقت نفسه أن يكون الكائن مختلفا بينهما إلى اثنين؟ أليس علينا أن نفكر الفرق بين الشيء ونفسه كي نفهم بأي معنى تكون بنية المباشر نفسه بنية إستدلالية؟

لنحاول أن نبرز علاقة الهوية التي أبلغنا إياها التحليل بجلاء في مثال التلفاز السابق. إن قولنا "هذا تلفاز" ليس شيئا آخر بحسب ما تثبتنا منه في علاقة الهوية الضرورية غير "هذا.. شاشة وإطار ويبث صورا حية". بالمقابل فإن قولنا: "هذا.. شاشة وإطار ويبث صورا حية"

ليس آخر غير قولنا "هذا تلفاز". إن كل ما يجري فقط أن الشيء نفسه يكشف عن وجه ليخفي الثاني ثم يكشف عن الثاني ليخفي الأول. وهذا يعني أنه يضاعف ذاته على هيئة أ لاب - ب لاأ حيث كلا الكائنين هما مثلا "ل" يحضر في أ ليغيب في ب ثم يحضر في ب ليغيب في أ. إن هذه المضاعفة لا تقع في الأونطولوجي نفسه وإنما هي آلية العقل يقسم فيها موضوعه إلى غائب وحاضر كي يجعل بعضه علامات مستدل بها والثاني شيئا مستدل عليه حتى تكون المعرفة كحركة ممكنة. لذلك قلنا أنه الشيء نفسه في علاقتين متبادلتين للحضور والغياب.

II - المفاهيم[1] المركزية للدراسة - عرض تحليلي:

1 - المنطقي والأونطولوجي:

أ - نسمي أونطولوجيا ontologique ما يتعلق بالشيء وحضوره لا بالعقل واشتغاله

---

(1) نود هنا تدقيق أمر بخصوص معنى المفهوم. حينما نقول إن مفهوم العقل كونه "ملكة الإدراك لدى الإنسان (التي تميزه عن الحيوان)" (معنى إبستيمولوجي) فإن المقصود بالمفهوم ليس المصطلح، أعني لفظ "العقل" نفسه، لأن هذا اللفظ له أيضا مفهوم ثان: "العقل ملكة إنتاج المفاهيم (بخلاف المخيلة كملكة لإنتاج الصور)"، ومفهوم ثالث: "العقل ملكة استدلال (مقابل الحس كملكة إدراك مباشر)"، ومفهوم رابع: "العقل هو معيار الحق والباطل الذي يحفظ الإنسان من الزلل (مقابل الهوى كقوة موقعة في الزلل)" (معنى أخلاقي).. واضح هنا أن العقل كمصطلح ولفظ شيء، فهو ليس الحواس ولا الوجود..، بينما العقل كمفهوم شيء ثان. المفهوم هنا هو ما يفهم من اللفظ في استعمال ما له، في علاقة ما يقيمها، في تعين ما له وظهور من ظهوراته. لذلك فإن اللفظ الواحد، من وجهات نظر مختلفة، يمتلك مفاهيم متعددة.

ثمة إمكانية مقابلة تماما للتفكير مفادها أن المفهوم هو القار وأن أشكال التعبير عنه أي الألفاظ هي المختلفة بشأنه. إن مفهوم العقل نفسه بما هو "ملكة استدلال" مثلا يعبر عنه مرة بلفظ "عقل" raison وثانية بـ "فكر" esprit أو pensée وثالثة بـ "قوة ناطقة" مع اعتبار الإختلاف أيضا بين لغة وأخرى... في كل هذه الحالات العقل يحافظ على مفهوم واحد كونه "ملكة استدلال وتعليل" في حين تختلف الألفاظ.

في الحالتين، حيث اللفظ واحد والمفاهيم بشأنه مختلفة أو حيث المفهوم واحد والألفاظ بشأنه مختلفة، فإنه من البين أن المفهوم ليس هو عينه اللفظ. المفهوم في الحالتين هو ما نتصوره بشأن اللفظ من علاقات له أو ما نتصوره بشأن الألفاظ من ماهية لها. ولأن هذا المتصور ليس بالدرجة الأولى على علاقة باللفظ ذاته أي ليس مطبوعا فيه بل هو على صلة أولا بوعينا سواء افترضناه خالصا أو من حيث هو وعي باللفظ، فإن المفهوم إنما يقصد به وعينا ورؤيتنا وتصورنا أعني الجانب الفلسفي من اللفظ لا اللفظ عينه. لذلك نبهنا أعلاه إلى أن الأمر يتعلق بـ "تصور" كي ندقق معنى المفهوم الذي تلبس بعلاقته الوطيدة باللفظ، ثم قلنا أن الأمر يتعلق بعرض تحليلي للتصور / للمفهوم مختلف عن عرض الألفاظ في المعجم.

الخالص. نسمي **منطقيا** logique بالمقابل ما يتعلق بالعقل واشتغاله الخالص حسب قواعده لا بالشيء القائم بوجهه وحضوره. نسمي **علاقة أونطولوجية** relation ontologique بالعالم العلاقة التي يكون حضور الشيء محددا فيها. نسمي **علاقة منطقية** relation logique بالمقابل العلاقة التي يكون التفكير بحسب قواعد العقل محددا فيها. نسمي **معرفة أونطولوجية** connaissance ontologique نوع المعرفة التي يكون فيها حضور الشيء قبالة الذات العارفة على نحو مباشر الحكم على الحقيقة. نسمي **معرفة منطقية** connaissance logique نوع المعرفة التي يكون فيها اشتغال العقل بحسب قواعده حول العلامات / الرموز المشيرة إلى الشيء على نحو غير مباشر - يكون فيها ذلك الحكم على الحقيقة.

ب - لكي نفكر حول مثال محدد، نفترض هذا القلم الأزرق في وضع أول له وهو ملقى أمامي على الطاولة، ثم لنفكره ثانية بعد أن كتب به نص ثم أخفاه أحدهم عن ناظرينا.

ت - حينما نكون في وضع معرفي يحتل فيه هذا القلم حيزا مكانيا قبالتنا، فإن علاقتنا به هاهنا تسمى **علاقة مباشرة** تماما كما أن علمي أن "هذا قلم أزرق" علم بموضوع **مباشر** أو هو **معرفة مباشرة** connaissance directe. ولأن علاقتي المعرفية بالقلم الأزرق هنا كعلاقة مباشرة هي علاقة بالقلم نفسه لا علاقة **بوسيط** intermédiaire ما حدثني عنه أو بأثر تركه القلم، ولأن الشيء هنا هو ما يستأثر باسم الموجود وأن الوجود هو في الأصل الإغريقي للعبارة "أونطوس Ontos، فإن العلاقة المعرفية بالشيء نفسه - القلم هنا- هي إذن علاقة بالأونطوس التي تسمى بتعديلات للفظ علاقة أونطية وأونطولوجية مع فروق لا تعنينا هنا.

هكذا فنحن إذن نسمي علاقتنا بالقلم نفسه، الشيء نفسه الذي يكون مباشرا لنا **علاقة أونطولوجية** ومعرفتنا التي تنتج عنها **معرفة أونطولوجية** connaissace ontologique. نقصد بالمعرفة الأونطولوجية نوع المعرفة الذي يكون الحضور المباشر للقلم فيه قبالة الذات العارفة الحكم الأول والمرجع المتين الذي تقاس بالنظر إليه صحة معرفة ما أو خطؤها.

ث - بالمقابل فإننا حينما نكون في الوضع المعرفي الثاني للقلم الأزرق وهو لا يحتل حيزا مكانيا قبالتنا، أعني القلم وقد كتب به أحدهم نصا للتو ثم أخفاه لديه عن ناظرينا، فإنه بإمكاننا أن نحصل هنا أيضا معرفة أن كاتب النص يمتلك قلما أزرق هو في مكان ما لديه - في محفظته مثلا - رغم أننا لم نواجه على نحو مباشر موضوعا كهذا للمعرفة. إن كل ما ألفيناه قبالتنا هو النص المكتوب بلون أزرق والذي **بواسطته** علمنا "أن قلما أزرق يوجد هنا في موضع ما". نسمي هذه العلاقة بالقلم التي توسطت فيها الكتابة **كأثر** له **علاقة غير مباشرة** ونسمي المعرفة هاهنا **معرفة غير مباشرة** connaissance indirecte.

ج - ولأن المعرفة غير المباشرة أو المعرفة بطريق الوسيط الذي هو في المثال السابق

الخطوط التي رسمها القلم أي الكتابة لنص أصبح يشكل أثرا - لأن هذه المعرفة يغيب فيها الشيء نفسه المعني أصلا بالمعرفة أي يغيب فيها المرجع الحاكم على صحة معرفتنا أو خطئها، فإن **العقل** Raison لا الشيء نفسه هو من يتولى شأن هذه المعرفة تنظيما لها ومرجعية للحكم عليها.

لكن العقل لا يشتغل بالأدوات نفسها التي يشتغل بها الشيء حينما نكون في علاقة مباشرة به، أعني حضور الموضوع فيه. يشتغل العقل على مجرد **الآثار** التي خلفها الموضوع - الكتابة في مثال القلم آنف الذكر - والتي أصبحت تشكل **علامات** signes دالة عليه / **رموزا** symbols مشيرة إليه. ولأن العقل لا يجد في العلامات حضورا للموضوع نفسه بل محض إمكانات له، فإن بلوغ الموضوع يستدعي نشاطا للعقل نفسه إيجابيا يستخرج بفعله الموضوع المطلوب للمعرفة من الإمكانات التي توجد في العلامات. يسمى هذا النشاط الذي يقوم به العقل حول العلامات الدالة على الموضوع وفعل استخراج الموضوع الغائب منها بالسلوك الإستدلالي للعقل.

الإستدلال raisonnement هو طريق العقل في المعرفة حين لا يكون موضوع المعرفة ماثلا أمامنا على نحو مباشر ويكون منسحبا عنا ومختفيا وراء علاماته وآثاره. يتمثل الإستدلال في ترتيب العلامات، الآثار التي خلفها الموضوع المنسحب بواسطة صورة يمنحها العقل على نحو يصبح استخراج نتيجة حول الموضوع المطلوب أمرا ممكنا. يسمى ترتيب العلامات التي نمتلكها عن الموضوع المطلوب على هيئة ما يضفيها العقل بوضع **المقدمات** prémisses. بعد ذلك فإن ما يتم استخراجه من المقدمات التي نضعها يسمى **نتيجة** conclusion. إذا استرجعنا المثال السابق فإن معرفتنا بالقلم كموضوع غائب أي معرفتنا به من خلال الكتابة التي وجدناها تكون معرفة إستدلالية على القلم الأزرق من خلال الكتابة التي تركها.

واضح أننا هنا أيضا قد حصلنا معرفة بالقلم الأزرق تماما كما كان الأمر في الحالة الأولى حين كان القلم ماثلا أمامنا. لكن الطريق في هذه الحالة ليس طريق الحضور المباشر للموضوع بل طريق الإستدلال عليه والتوسط إليه من خلال علامات وآثار هي المقدمات في الإستدلال. لذلك فإنه إذا كان الموضوع في حالة المعرفة المباشرة يأتي كلحظة أولى في المعرفة فإنه في حالة المعرفة غير المباشرة يتأخر إلى النتيجة ويأتي بعد علم آخر متقدم عليه.

في حالة المعرفة الإستدلالية، حيث لا حكم على المعرفة من الموضوع مباشرة بل فقط من العلامات وقدرة العقل على مكافحتها، فإن هذا الأخير لا يتصرف بدون معيار للحكم وإنما هو يأوي إلى مرجع لديه يكافح على أساسه المقدمات ويحمل بعضها على بعض يسمى - أعني هذا المعيار مبدأ **التناقض**. ومعناه أنه إذا كان من الصحيح أن العقل لا يجد أساسا في الموضوع ذاته يتكئ عليه للحكم فإنه يجد أساسا في التناقض كمعيار يرفض على قاعدته العقل كل نتيجة متناقضة أعني تحدث تناقضا في الإستدلال ويقر بالمقابل النتيجة غير المتناقضة أي

التي ينسجم بإقرارها الإستدلال.

ح - إن مجمل هذا السلوك المعرفي الذي لا يقوم على الحضور المباشر للشيء ويقوم في غيابه ووضعه غير المباشر على الإستدلال عليه بترتيب مقدمات واستخراج نتائج بواسطة مبدإ التناقض واعتمادا على العلامات التي يخلفها الشيء - هذا السلوك المعرفي هو ما نسميه **بالمنطق** Logique.

هكذا فإن العلاقة غير الأونطولوجية بالكائن هي إذن علاقة منطقية والمعرفة غير الأونطولوجية به هي معرفة منطقية.

خ - نسمي **وعيا أونطولوجيا بالعالم**[1] نمط الوعي الذي هيمن على تاريخ الفلسفة والذي بحسبه هذا العالم الذي نباشر الحياة فيه هو أونطولوجيا لا منطق أو هو الشيء نفسه وما نطلبه لمعرفتنا ووجودنا. الوعي الأونطولوجي هو الوعي الذي يحول الآثار والكلمات الدالة على الأشياء إلى الأشياء نفسها. نسمي بالمقابل **وعيا منطقيا بالعالم** نمط الوعي الذي يحاول الولوج إلى تاريخ الفلسفة دون جدوى والذي بحسبه هذا العالم الذي نباشر العيش فيه معرفة ووجودا ليس أشياء بل معطيات منطقية للعقل. الوعي المنطقي هو الوعي الذي يحافظ على الفرق بين الآثار أو الكلمات وبين الأشياء المشار إليها والتي تنسحب لتقع على مسافة ضرورية من الأشياء.

لنفترض في حالة المثال الآنف ما يلي: أن إدراكنا للنص المكتوب أمامنا لا يدفعنا إلى التفكير في القلم ووجوده كئان يقع خارج النص. لنفترض - وهو في هذه الحالة افتراض صعب - أن لا يذهب تفكيرنا إلى القلم كشرط للنص ونكتفي بتصور النص المكتوب كشرط لذاته مكتفيا في تعليله بنفسه. إن ذلك ما نسميه **بالوعي الأونطولوجي بالشيء** أعني الوعي الذي لا يحتمل أن يرى الشيء أبعد من العلامات الدالة عليه والآثار التي تركها. الوعي الأونطولوجي هو الوعي الذي يحول العلامات والآثار إلى الشيء نفسه أي الذي يحول الكلمات إلى أشياء ويتصور أننا لسنا فقط في مواجهة خطوط وآثار حيث ينسحب الشيء نفسه لنتوسل إليه بالوسائط وإنما نحن في مواجهة الأشياء ذاتها في موضوع هو في الأصل أثر وكتابة وعلامة على الشيء فحسب.

بالمقابل فإن وقوفنا أمام النص آنف الذكر في المثال لنتذكر القلم الذي كتب به والذي هو شرط وجوده دون تحويل الكلمة إلى شيء ووعينا بأن النص مجرد علامة وآثر للقلم لا الشيء نفسه أي وعينا بأن الشيء نفسه - القلم - ليس هو الخطوط عينها والنص المكتوب

---

(1) الأصل أن نقول "وعي العالم". "الوعي بالعالم" يصح فقط براغماتيا، وإننا لنجاري هنا الإستعمال فقط.

الـذي يقـع تحـت حواسـنا وإنمـا هو ما ندركه بواسـطة عقلنا من خلال النـص المكتوب وذلك بطريق الإستدلال – ذلك ما نسميه **بالوعي المنطقي بالعالم**.

يبدو الوعي الأونطولوجي الوعي الأقرب للفهم العام للعالم والأكثر بديهية. إن ما يتجه إليـه تصورنـا للوهلـة الأولـى وعلـى نطاق واسـع هو أن هـذه الطاولة وتلك الشـجرة فالأرض والشـمس والسـماء.. جميعهـا أشـياء لا معطيـات منطقيـة. إن وعيها على نحـو مختلف أي بما هي معطيات منطقية ظل مشكلا في تاريخ الفلسفة ومرتدا في كل مرة إلى الوعي الأونطولوجي وذلك بسبب تصورنا أن الوعي المنطقي بالعالم يعني أمثلة العالم وتحويله إلى فكرة.

د – نسمي الوعي الأونطولوجي **بالوعي الدوغمائي بالعالم** لأنه، بافتراضه العلاقة المباشرة بيـن الوعـي والعالـم، يكـون قـد قضى على كل مسـاحة للتفكير الحر في العالم والتي أساسـها المسـافة التي نحفظها بين الحدين. إن الحضور المباشـر للعالم في المعرفة هاهنا يضع العقل أمام قرار ضروري واحدي بشأن العالم يفرضه التطابق مع الموضوع.

نسمي بالمقابل الوعي المنطقي **بالوعي التأويلي بالعالم** لأنه، بافتراضه العلاقة غير المباشرة بالشيء أي بافتراضه المسافة بين العقل والعالم حيث ينسحب العالم إلى الإختفاء عن ناظرينا ليتركنـا فـي مواجهـة آثـاره – بهـذا الإجراء يكون قد ترك العقل فـي مواجهة الممكن القائم في العلامات لا الفعل ومن ثمة تركه في مواجهة الإحتمالات التي قد تكون للشـيء وتركه أخيرا في وضع حر لترجيح الإحتمالات بحسب قدراته الإستدلالية.

هاهنـا إذن فكـرة طريفـة أولـى مفادهـا أن القـول المنطقـي هـو بالضرورة قـول تأويلي مهما كانت صرامة استدلالاته وصلابة مبادئه ووضوح قواعده. ذلك لأن القول المنطقي هو ضرورة قول في غياب الشيء أي في المساحة الغائبة من العالم واشتغال فحسب على الآثار والعلامات والممكنات لا على الشـيء نفسـه. لكن اشـتغالا للعقل هكذا شـأنه هو بالضرورة اشتغال تأويلي.

أمـا الفكـرة الطريفـة الثانيـة فهـي التي مفادها أن القول المنطقي بمـا هو قول تأويلي إنما موضوعه الدقيق الوجه الغائب من العالم لا الوجه الحضوري له. المنطق إذن هو صنو العالم من جهة غيابه وانسحابه. إن العقل من ثمة الذي أداته المنطق هو دليل الغياب / الغيب لدينا لا دليل الحضور الأونطولوجي للعالم الذي لا يحتاج دليلا إلا حضوره هو ذاته.

ثمة هنا إذن فرز واضح بين وعيين مختلفين بالعالم: **وعي أونطولوجي دوغمائي حضوري ووعي منطقي تأويلي غيابي**.

2 – الوضعي وغير الوضعي:

نسـمي **وعيا وضعيا بالعالم** أولا: الإتجاهات الفلسـفية ذات المضمون الموجب، ونعني مختلف المدارس القديمة والحديثة أساسـا وبعضا من المدارس المعاصرة التي تمنح مضمونا

ما للعالم، هدفية ما، قيمة ما سواء كان ذلك المضمون ماديا، تجريبيا، حسيا، وضعيا أو روحيا، عقليا، مثاليا، ميتافيزيقيا باختلاف الأسماء؛ ثانيا: الإتجاهات الفلسفية ذات المضمون السالب، ونعني أساسا مختلف المدارس المعاصرة ذات الطابع العدمي إضافة إلى السوفسطائية من قبل والتي تنفي أن يكون للعالم المضمونية آنفة الذكر.

إن هاهنا وعيا وضعيا بالعالم يحمل حتى على المدارس المثالية وما يسمى بالميتافيزيقا عموما، ذلك لكونه لم يغير حرفا في تصوره بنية الكائن كبنية موجودية فاقدة لتأصيل البعد الغيابي الذي يفرض نفسه أبدا وذلك عبر الإتجاهات الآنفة المختلفة عدا نقل الوعي نفسه هذا بها من حيز إلى آخر.

يشير الوعي الوضعي بالعالم إذن لا إلى المدرسة الوضعية، وإنما إلى كل وعي لا يدخل البعد الغائب في التكوين الموضوعي للشيء ولا يدرك أن الشيء بالمعنى الواسع له (فيزيائي، لساني، فكري، نفسي...) هو بالمعنى الدقيق للكلمة، الإمتداد بين غيابه وحضوره بحسب تصريفاتهما المتباينة أي بين غياباته وحضوراته. الوعي الوضعي بالعالم يعرف الشيء من موقع وجهه الحاضري ومن موقع المتعين والموجب. إن الوجه الغيابي للشيء والوجه الممكن له والسالب يدرك ضمن الوعي الوضعي في كل مرة من الموقع الآنف. إن العدمية تصدر عن المفترضات المنطقية نفسها للوضعية (والميتافيزيقا إحدى وجوهها). لذلك يكف الوعي بالغياب عن أن يكون وعيا بالشيء في امتداده الغيابي الدقيق.

ندرك هنا أن تاريخ الفلسفة ما انفك يعي ويبحث عن تأصيل للبعد الغيابي في الشيء سواء بالتأصيل الحديث للسلب أو المعاصر للعدم والإمكان. غير أن المفترضات الوضعية تحول في كل مرة دون صيران ذلك البعد مكونا موضوعيا للشيء. هكذا فإن الدراسة ترى المدارس الفلسفية من السوفسطائية والمثالية والتجريبية حتى الفكر الجدلي الحديث والعدمية المعاصرة – ترى كل ذلك تركيبات متنوعة للمضمون الوضعي نفسه.

الوعي غير الوضعي بالعالم هو بالمقابل لا الوعي المثالي أو العقلاني أو حتى الصوفي أو نحوه. إن هذه جميعا أشكال الوعي الوضعي بالعالم. الوعي غير الوضعي هو كل وعي لا يتصور الحق ماثلا على هيئة تعين حضوري ما فيزيائيا كان أو عقليا أو لسانيا أو نفسيا.. إنه الوعي الذي يقرر بلا هوادة أن الغياب مكون جوهري للكائن بل المكون الأساس الذي يبلغ بحسب النسبة المئاوية لبنية الكائن حتى 99 ٪ منها.

إن الوعي غير الوضعي بالعالم ليس بدعا تقترحه هذه الدراسة بل هو ما أسفر عنه تاريخ الفلسفة نفسه بصوت عال وهو ما فتئ يفكره ويقوله ويسعى إليه دون تمثله المفهومي الشجاع. يشير الوعي غير الوضعي إلى معان مختلفة (غير المباشر – الممكن – السلب..) وهيئات عدة (إبستيمولوجية – أونطولوجية..) ومستويات متباينة (ماهوية – تعينية – ظهورية).

III – القرارات المعرفية الأخيرة للدراسة:

1 – القرارات المعرفية الكبرى:

١ – القرار المعرفي الأول:

تاريخ الوعي الفلسفي هو تاريخ الوعي الأونطولوجي بالعالم / تاريخ الإعتقاد في العلاقة المباشرة بالعالم.

البرهان:

تاريخ الوعي الفلسفي هو تاريخ نفي الوسائط في العلاقة الأخيرة بالموضوع وتاريخ استهداف الشيء نفسه

نفي الوسائط مع الموضوع واستهداف الشيء نفسه يعني العلاقة الأونطولوجية المباشرة مع العالم

تاريخ الوعي الفلسفي تاريخ الوعي الأونطولوجي بالعالم وتاريخ الإعتقاد في العلاقة المباشرة بالعالم

2 – القرار المعرفي الثاني:

تاريخ القول الفلسفي هو تاريخ القول المنطقي الإبستيمولوجي (لا الأونطولوجي) عن العالم. موضوع القول الفلسفي هو "الكائن المنطقي" لا "الكائن الأونطولوجي".

البرهان:

تاريخ القول الفلسفي هو تاريخ القول الإستدلالي

الإستدلال لا يكون إلا حيث تواجه المعرفة علامات تكافحها منطقيا دون مواجهة الأشياء نفسها

تاريخ القول الفلسفي هو تاريخ القول المنطقي الإبستيمولوجي (لا الأونطولوجي) عن العالم. موضوع القول الفلسفي هو "الكائن المنطقي" لا "الكائن الأونطولوجي"

3 – القرار المنطقي الثالث:

الإستدلال / التفكير حول "كائن منطقي" بحضرة العلامات علاقة مع انسحاب الأونطولوجيا أي مع أونطولوجيا غائبة، أونطولوجيا ممكنة.

البرهان:

الإستدلال علاقة منطقية بعلامات ما لا بالأشياء

التفكير المنطقي حول العلامات ليس تفكيرا حول وجود (مطلق) أو عدم (مطلق) بل حول موضوع بعضه متقدم وبعضه منسحب / موضوع حاضر غائب

الإستدلال / التفكير حول "كائن منطقي" بحضرة العلامات علاقة مع انسحاب

الأونطولوجيا أي مع أونطولوجيا غائبة، أونطولوجيا ممكنة

4 – **القرار المعرفي الرابع:**

المنهج الوحيد الممكن للتعاطي مع أونطولوجيا منسحبة والتقرير بشأن حقيقة العالم هو الإستقرار / الإنسجام المنطقي للإستدلال.

البرهان:

الإستدلال ليس علاقة للخطاب مع الأونطولوجيا عينها بل علاقة للخطاب مع نفسه حول ممكن الأونطولوجيا، حول أونطولوجيا غائبة

الحكم الوحيد في علاقة الخطاب مع نفسه حول أونطولوجيا ممكنة هو استقرار / انسجام الخطاب

المنهج الوحيد الممكن للتعاطي مع أونطولوجيا منسحبة والتقرير بشأن الحقيقة هو الإستقرار / الإنسجام المنطقي للإستدلال

5 – **القرار المعرفي الخامس:**

التفكير بحسب الوجود والعدم عائق إبستيمولوجي عن استقرار الإستدلال / استقرار الإستدلال ممكن بحسب ثنائية مغايرة هي الحضور والغياب.

البرهان:

الوجود والعدم وعي بالكائن كجوهر / الحضور والغياب وعي بالكائن كعلاقة

الجوهرانية عائق عن فهم الكائن لعدم اتساع النقطة لغيرها / العلائقية أفق لطبيعتها المفتوحة

التفكير بحسب الوجود والعدم عائق إبستيمولوجي عن استقرار الإستدلال / استقرار الإستدلال ممكن بحسب ثنائية مغايرة هي الحضور والغياب

6 – **القرار المنطقي السادس:**

الإستقرار المنطقي للإستدلال حول أونطولوجيا غائبة ممكن / ضبط البنية المنطقية للكائن ممكن.

البرهان:

الأونطولوجيا الغائبة محددات منطقية للكائن (بنية منطقية) لا محددات أونطولوجية

البنية المنطقية للكائن متناهية يمكن ضبطها (على خلاف المحددات الأونطولوجية عينها اللامتناهية وغير القابلة للضبط)

الأونطولوجيا الغائبة موضوع استقرار ممكن للإستدلال / ضبط البنية المنطقية للكائن ممكن

7 – القرار المعرفي السابع:

البنية المنطقية للعالم التي يستقر عندها الإستدلال هي النقطة والمساحة والخط (نقطتان على الأقل ومساحة وخطان موجب وسالب) التي يمكن رسمها رمزيا في العلامات أ – ب، أ' – أ''، أ- \أ ترد في شكل عناصر وهيئات ومستويات.

البرهان:

البنية المنطقية التي يستقر عندها الإستدلال هي المكونات المتكررة في الكائن بإطلاق ما يتكرر في الكائن بإطلاق ليس أونطولوجيا بل منطقي هو النقطة والمساحة والخط (نقطتان على الأقل ومساحة وخطان موجب وسالب) التي يمكن رسمها رمزيا كـ أ – ب، أ' – أ''، أ- \أ ترد في شكل عناصر وهيئات ومستويات

البنية المنطقية للعالم التي يستقر عندها الإستدلال هي النقطة والمساحة والخط (نقطتان على الأقل ومساحة وخطان موجب وسالب) التي يمكن رسمها رمزيا كـ أ – ب، أ' – أ''، أ- \أ ترد في شكل عناصر وهيئات ومستويات

8 – القرار المعرفي الثامن:

حقيقة العالم كائن مطلق واحد غير وضعي.

البرهان:

بنية العالم التي يستقر عندها الإستدلال (أ – ب، أ' – أ''، أ- \أ ترد في شكل عناصر وهيئات ومستويات) ليس لها هيئة أشياء متعددة بل وجوه متعددة لشيء واحد مطلق وغير وضعي

الإستقرار المنطقي انسجام مع بنية الأونطولوجي (المنطقي هو أونطولوجي منسحب).

الكائن (أونطولوجيا) هو المطلق التوحيدي غير الوضعي

9 – القرار المعرفي التاسع:

الأونطولوجيا الغائبة / الأونطولوجيا الممكنة في الإستدلال هي مفهوم الآخرة في الإسلام / الآخرة مفهوم موضوعي بإطلاق ومكون بنيوي للوعي بالعالم.

البرهان:

الآخرة هي الشيء نفسه (الأونطولوجيا) في موضوع ما على الإطلاق والذي ينسحب ليكون في الإستدلال على هيئة فراغ / الدنيا هي الوسائط، الرموز

الشيء نفسه مكون بنيوي وموضوعي للمعرفة الإستدلالية (يدرك بالغياب)

الأونطولوجيا الغائبة / الأونطولوجيا الممكنة في الإستدلال هي مفهوم الآخرة في الإسلام / الآخرة مفهوم موضوعي

10 – **القرار المعرفي العاشر:**

الكائن الواحد المطلق غير الوضعي نتيجة الإستدلال هو مفهوم الله / الله مفهوم أونطولوجي وحق / بنية العالم بنية إلاهية.

البرهان:

الواحد المطلق غير الوضعي أساس كل التجليات المتعددة المحدودة والوضعية ومتميز عنها تميز الكائن الأونطولوجي عن علاماته ورموزه

الواحد المطلق غير الوضعي أساس كل التجليات المتعددة المحدودة والوضعية والمتميز عنها تميز الكائن الأونطولوجي عن علاماته ورموزه متفق والصفات الإلاهية

الكائن الواحد المطلق غير الوضعي نتيجة الإستدلال هو مفهوم الله / الله مفهوم أونطولوجي وحق / بنية العالم بنية إلاهية

11 – **القرار المعرفي الحادي عشر:**

المضمون المعرفي لمفاهيم الغياب والحضور التي ترى بحسبها الفلسفة الراهنة العالم هو عينه المضمون المعرفي لمفاهيم الغيب والشهادة في الإسلام.

البرهان:

الحضور والغياب لا يشكلان كائنين، جوهرين (مثلما يشكله الوجود والعدم) بل يشكلان الكائن نفسه مطلق الدلالة وغير المحدد في علاقتين، في تجليين

الغيب والشهادة في القرآن الكريم ليسا شيئين بل علاقتان للشيء نفسه مطلق الدلالة وغير المحدد / الغيب ليس الميتافيزيقا في الفلسفة (الموجود المنقطع) بل الوجه الآخر للموجود الحاضر، للشهادة

المضمون المعرفي لمفاهيم الغياب والحضور التي ترى بحسبها الفلسفة الراهنة العالم هو عينه المضمون المعرفي لمفاهيم الغيب والشهادة في الإسلام.

12 – **القرار المعرفي الثاني عشر:**

الفلسفة هي "العلم الصحيح بامتياز" la science exacte par excellence / الفلسفة ممكنة كتمارين مفهومية exercices conceptuels.

البرهان:

الفلسفة هي دراسة البنية المنطقية للكائن

البنية المنطقية للكائن متناهية، موضوع علم أقصى وموضوع تمارين مفهومية

الفلسفة هي "العلم الصحيح بامتياز" / الفلسفة تمارين مفهومية

13 – القرار المعرفي الثالث عشر:

الإسلام هو الفلسفة الأخيرة / العلم الأقصى

البرهان:

الإسلام مرتب عقيدة (أركان الإيمان والإسلام..) وأحكاما (المرأة – الميراث..) وحدودا (قطع يد السارق – جلد الزاني..) بحسب البنية المنطقية للكائن

البنية المنطقية للكائن موضوع علم أقصى / موضوع الفلسفة الأخيرة

الإسلام هو الفلسفة الأخيرة / العلم الأقصى

2 – القرارات المعرفية التفصيلية:

1 – تاريخ الفلسفة ليس تاريخا **بسيطا** بل **مركب** من تاريخ **الوعي الفلسفي** وتاريخ **القول الفلسفي** / تاريخ الوعي الفلسفي هو تاريخ المضامين الفلسفية التي **يقصدها** الفيلسوف وتاريخ القول الفلسفي هو تاريخ البنية **الضرورية** للخطاب الفلسفي.

2 – يتحرك تاريخ الفلسفة بحسب **تفاوت** بين الوعي الأونطولوجي له والقول المنطقي الإبستيمولوجي. يصور لنا الوعي الأونطولوجي هذا العالم كما لو أنه **ملقى أمامنا ومباشر لنا** إن لم يكن واقعا فممكنا وبعد حين. لكن القول المنطقي يقدم لنا العالم بحسب مسافة غير قابلة لطيها جذريا أي على هيئة **غياب جذري**.

3 – الوعي الأونطولوجي **غير قادر** على تلبية أي مطلب فلسفي وعلى تذليل أي صعوبة فلسفية وعلى تعليل أي مفهوم فلسفي. المطالب الفلسفية برمتها تماما كما الصعوبات الفلسفية والمفاهيم تفتح في كل مرة على موضوع ممكن يشتغل عليه العقل (لا موضوع عيني) لا يوفره الوعي الأونطولوجي بالأشياء بما هو وعي مباشر وعيني وغير مفتوح على الممكن.

4 – الوعي الأونطولوجي غير قادر على تعليل الفعل agir (معرفيا أو عمليا) والحرية liberté والذاتية subjectivité أي قيمومة الذات. ذلك أن الفعل والحرية والذاتية مفاهيم مشروطة جميعا بفراغ تجري فيه الحركة (الحركة مستحيلة في الإمتلاء المطلق للكائن)، الشيء الذي يتعارض تماما مع المباشر. المباشر يعني أن يملأ الحضور الأونطولوجي للشيء الفضاء الذي قبالة الذات ويحرمها الفعل والحرية والقيمومة كذات.

5 – الوعي الأونطولوجي غير قادر على تعريف العلم والفلسفة. العلم والفلسفة يشيران أساسا إلى الإستدلال ورأسا إلى البرهان ويرفضان الحضور غير المعلل لموضوع ما. العلم والفلسفة ينتميان إلى العقل أكثر من انتمائهما إلى الموضوع وقوة حضوره، في حين يعول الموضوع في الوعي الأونطولوجي على قوة حضوره.

6 – الوعي الأونطولوجي توتولوجي بالضرورة لأن الإضافة في المعرفة تستدعي

مساحة من عدم المطابقة بين الذات والموضوع، الشيء الذي يحرمه الحضور الأونطولوجي للموضوع.

7 - المهمة الراهنة والعاجلة للفلسفة موافقة الوعي الأونطولوجي مع البنية المنطقية الإبستيمولوجية للقول الفلسفي أي تحويل الوعي الأونطولوجي بالعالم إلى وعي منطقي.

8 - الوعي المنطقي الإبستيمولوجي وحده القادر على تلبية جميع المطالب الفلسفية وعلى تذليل كل صعوبات الفلسفة وتعليل مختلف المفاهيم الفلسفية. المطالب الفلسفية برمتها تماما كما الصعوبات الفلسفية والمفاهيم تفتح في كل مرة على موضوع ممكن يشتغل عليه العقل (لا موضوع عيني) يوفره الوعي المنطقي بالأشياء بما هو وعي غير مباشر مفتوح على الممكن وعلى مساحات من الفراغ تعلل وحدها حركة التفكير والإمتداد غير الوضعي للموضوع المعرفي.

9 - الوعي المنطقي قادر على تعليل الفعل وتعليل الحرية والذاتية. الفعل والحرية والذاتية كما لاحظنا من قبل مفاهيم مشروطة جميعا بفراغ تجري فيه الحركة، الشيء الذي يتفق تماما مع الحالة غير المباشرة للكائن. غير المباشر يعني أن يحتل الفراغ حيزا من وعي الموضوع يسمح بالحركة.

10 - الوعي المنطقي قادر على تعريف العلم والفلسفة. العلم والفلسفة يشيران كما لاحظنا من قبل إلى الإستدلال ورأسا إلى البرهان ويرفضان الحضور غير المعلل لموضوع ما، وهما ينتميان إلى العقل أكثر من انتمائهما إلى الموضوع وقوة حضوره، الشيء الذي يعني على الفور علاقة منطقية بالعالم.

11 - الإعتقاد سلوك ذاتي حر فاعل / العلم سلوك موضوعي ضروري انفعالي.

12 - الوعي المنطقي الإبستيمولوجي وعي تأويلي بالضرورة. الوعي المنطقي الإبستيمولوجي وعي بالحقيقة غير الوضعية للعالم ووعي بمركزية مفهوم الغياب في فهم الكائن.

13- الأفق الذي تبلور بوضوح لماهية العالم في القرارات المعاصرة للفلسفة هو أفق التخفيف من الثقل الأونطولوجي للكائن وإعلاء مفهوم الممكن.

14- البنية الموضوعية للكائن بنية غير وضعية / الوضعي غير موضوعي.

15 - الموضوعي غير الوضعي هو الموضوع الأكثر راهنية للتفلسف وأساس المعنى الجديد للفلسفة والعلم والحقيقة ورهان كل تفلسف مقبل.

16 - كل مفاهيم الإسلام مرسومة بحسب تأويلنا للفلسفة كعلم ممتاز وهي قابلة للترجمة في أعتى المفاهيم الفلسفية والمنطقية.

17 - مفهوم **الإسلام** يترجم فلسفيا بعلاقتنا الموضوعية بالوجه **المنطقي** للعالم الذي يتقدم

إلينا في شكل "شهادة" أي بعلامات الشيء حاضرة. وفي هذا الأفق فقط نفهم "الشهادتين" والصلاة والزكاة والصوم والحجّ.

18- **الإيمان** علاقة بالوجه **الأونطولوجي** للعالم الذي ينسحب عنا في شكل "غيب" أي بالشيء نفسه غائبا. وفي هذا الأفق فقط نعرف الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر.

19 - **الإحسان** علاقة بالوجه **الأونطولوجي في مستوى المنطقي** نفسه / معاملة العلامات كما لوأنها الشيء نفسه من خلال قوة الإستدلال. الإحسان سلوك أعلى نعامل فيه الغيب كشهادة (أن تعبد الله كأنك تراه) والشهادة كغيب.

20 - **الساعة علاقة مباشرة بالأونطولوجي** عينه، بالشيء نفسه (لا بالشيء غائبا ولا بعلاماته حاضرة ولا بالشيء كما لو أنه حاضر في علاماته). الساعة حالة الظهور الحق للغيب كشهادة وهي حالة المعرفة والوجود الأقصى التي تعلو على الإحسان نفسه بما هو حصول للغيب (كأنّه) شهادة لا كحصول فعلي لذلك.

21 - **أمارات الساعة** هي الحركة الفعلية **للأونطولوجي المنسحب نحو الحضور**، حركة الشيء (الغائب) نحو الشهود. أمارات الساعة هي الحصول الفعلي للغيب كشهادة والتئام العناصر لهذا الحدث.

22 - الإيمان **بالله وملائكته** (في الإيمان) **والشهادتان** (في الإسلام) هي لحظة **تحدد الكائن**.

23 - الإيمان **بالكتب والرسل** (في الإيمان) **والصلاة والزكاة** (في الإسلام) هي لحظة **تعين الكائن**.

24 - الإيمان **باليوم الآخر والقدر** خيره وشره (في الإيمان) **والصوم والحج** (في الإسلام) هي لحظة **ظهور الكائن**.

25 - **شهادة أن لا إلاه إلا الله** هي لحظة **اللاتحدد** في بنية الكائن.

26 - **شهادة أن محمدا رسول الله** هي لحظة **التحدد** في بنية الكائن.

27 - **الصلاة** هي لحظة **القوة** في بنية الكائن.

28 - **الزكاة** هي لحظة **انفعال الكائن ونموه**.

29 - **الصوم** هو لحظة **الكف عن الإنفعال وولادة الذات** في بنية الكائن.

30 - **الحج** هو لحظة **الفعل**.

31 - **الأركان** هي العلاقة أ - ب في بنية الكائن **أي ما يتميز به الشيء عن غيره**. وهي ما إذا فسد فسد الشيء نفسه أي تحول من الوجود إلى العدم، وهذه هي الأركان (حسب اسمها في الحجّ) أو الفروض ومقابلها المفسدات، وهي لا تجبر أبدا (لا ترقّع....).

32 - **الواجبات هي العلاقة أ' - أ" في بنية الكائن أي ما يتميز به الشيء عن شبيهه.** وهي ما إذا فسد لم يفسد الشيء ذاته بل فسد استقراره. ما إذا زال زال استقرار الشيء وتحول من الأداء السليم لوظيفته إلى الأداء السيء أو إلى عطالة. وهذه هي الواجبات (حينا) أو السنن (أحيانا) حسب اسمها في العبادة وحسب السياق، ومقابلها المحرمات وهي تجبر (ترقّع...)

33 - **السنن هي العلاقة أ - أ في بنية الكائن أي ما يتميز به الشيء عن نفسه.** وهي ما إذا فسد لم يفسد الشيء ذاته أي ضروريه ولا حتى استقراره بل فقط كماله، ما إذا زال زال كمال الشيء ونقص في الدرجات لكنه بعد موجود وحتى مستقر الوجود. وهذه هي المندوبات ولا تحتاج أن تجبر، إذ لا يضرّ أن تكون على هذا النحو أو ذاك.

34- **عرفة والصفا والمروة والكعبة هي عناصر** الحج ككائن.

35 - **عرفة هو النقطة** في بنية الحج ككائن.

36 - **الصفا والمروة هما الخط** في بنية الحج ككائن.

37- **الكعبة هي الدائرة** في بنية الحج ككائن.

38 - **الجمرات الثلاث هي الدرجات** في بنية الحج ككائن.

39 - **الجمرة الصغرى هي مفهوم الحضور** (مقابل الغياب).

40 - **الجمرة الوسطى هي مفهوم الواقع** (مقابل الممكن).

41 - **الجمرة الكبرى / جمرة العقبة هي مفهوم الضروري** (مقابل المستحيل).

42 - **السبع** أشواط في السعي والطواف هي مستويات الكائن (**المطلق واللاتحدد والتحدد والقوة والفعل والكمون والظهور**).

43 - **النجاسة** سقوط الكائن في الفعل.

44 - **الطهارة** إرجاع الكائن إلى وضع **الممكن.**

45 - **الماء هو مفهوم الممكن.**

46 - **الصعيد** (الحجر..) هو مفهوم **الممكن** في غياب الماء.

47 - الصلوات **الخمس هي الوجوه الخمس لظهور العلاقة:**

ظهور الشيء وشبيهه في الفجر ك أ' - أ" (دخول الليل في النهار أ # = ب).

ظهور الشيء وغيره في النهار ك أ - ب (النهار تكون فيه أ # ب).

ظهور الشيء وغيره في النهار ك ب - أ (النهار تكون فيه ب # أ).

ظهور الشيء وشبيهه في المغرب ك أ" - أ' (دخول النهار في الليل ب # = أ).

اختفاء الشيء وغيره (الليل مدغمة فيه الأشياء في واحد أ = ب).

48 - **تكبيرة الإحرام والتسليم هما العلاقة أ - ب** (علاقة الشيء بغيره) في بنية الصلاة ككائن.

49 – **الركعات المختلفة هي العلاقة أ' – أ"** (علاقة الشيء بشبيهه) في بنية الصلاة ككائن.

50 – **القيام والركوع والسجود** هي العلاقة أ – أ(علاقة الشيء بنفسه) في بنية الصلاة ككائن.

51 – **القيام** هو **الممكن والمستحيل** في بنية الصلاة ككائن.

52 – **الركوع والرفع منه** هو **الإثبات والنفي** في بنية الصلاة ككائن.

53 – **السجود هو عودة الكائن على ذاته بالصحة والخطإ** في بنية الصلاة ككائن.

54 – **القرآن الكريم / الكتاب هو البنية المنطقية للوجود** في غياب الأونطولوجيا.

55 – **الفاتحة** هي **المفاتيح** المنطقية للكائن.

56 – **السور** هي **المغلقات** المنطقية للكائن، الإشكالات، الألغاز المعدة للفتح.

57 – **مكونات** الفاتحة هي **المكونات** الأساسية لبنية الكائن:

ثلاثية الهيئات (الحمد – العبادة والإستعانة – الدعاء) هي **تحدد** الكائن **والتعين والظهور**.

ثلاثية العناصر (رب العالمين – الرحمان الرحيم – ملك يوم الدين) هي **الوجود والعلم والقوة**.

58 – **اللباس هو تغطية المكون الأونطولوجي للإنسان** الذي لم يحن ظهوره بعد في تاريخ الكائن فنحن بعد في عالم منطقي لا أونطولوجي وهو **تغطية الوجه المنفعل منا حيث نحن كائنات فاعلة**.

59 – **الرجل والمرأة** ليسا كائنين بل **كائن واحد في هيئتين / الرجل امرأة سالبة والمرأة رجل سالب**.

60 – لا تدرس علاقة المرأة الرجل بحسب من يملك شيئا لا يملكه الثاني (فهما يملكان الأشياء نفسها حتى البيولوجية) بل بحسب **من يملك الشيء 1 أكثر والشيء 2 أقل** ومن يملك العكس.

61 – **الرجل** هو مفهوم **القوة** في كلية **الإنسان** حيث التعين متراجع لديه (لا معدوم) **والمرأة** هي مفهوم **التعين** حيث القوة متراجعة لديها (لا معدومة) / الرجل هو مفهوم **الفعل** والمرأة هي مفهوم **الإنفعال**.

62 – **الممكن الواحد** يتسع **لأفعال متعددة** والعكس غير صحيح.

63 – كل علاقة المرأة بالرجل في القرآن الكريم (التي تتجلى فيها **علوية الرجل**) مرسومة بحسب هذا الوعي بالكائن والذي مفاده أن **الممكن أعلى من الفعل**.

64 – الحدود في الإسلام مقررة بحسب **الوزن المنطقي** للجريمة **لا بحسب الوزن**

الإجتماعي والسياسي... لها.

65 - **الإعتداءات منطقيا هي أنواع ومستويات ودرجات.**

66 - **أنواع الإعتداءات**: إعتداء بين الممكن والفعل (فعل يعتدي على ممكن أو ممكن يعتدي على فعل) أو بين الإيجاب والسلب (سلب يعتدي على إيجاب أو إيجاب يعتدي على سلب) أو بين الوجه والآخر / والقفا.

67 - **مستويات الإعتداءات**: إعتداء أقصى بين ماهية وأخرى أو اعتداء أوسط بين تعين وآخر للماهيه الواحدة أو اعتداء أدنى بين ظهور وآخر للتعين نفسه.

68 - **درجات الإعتداءات**: الإعتداء إما أن يمس العناصر الإضافية في الكائن أو عناصر استقراره أو العناصر الضرورية التي بعدها السقوط في العدم.

69 - أقصى الإعتداءات منطقيا هو الإعتداء الواقع بين الشيء وسلبه في مستوى الماهية ويطال الضروري في الكائن. وهكذا تتراتب الإعتداءات بحسب نوعها ومستواها ودرجتها.

70 - **السرقة** اعتداء، نوعه **إعتداء هوية على هوية ثانية هي سلبها** = إقتحام الشيء لسلبه أي تحويل نفسه من أ إلى لاأ وذلك في **مستوى ظهور** الإنسان وعمله. قطع اليد عقوبة منطقية تعني تحويل أ إلى لاأ (يد إلى لا يد) جملة في مستوى الظهور تناسبا مع الطبيعة المنطقية للجريمة.

71 - **زنا المحصن إعتداء هوية على سلبها** = إقتحام الشيء لسلبه أي تحويل نفسه من أ إلى لاأ في **مستوى الوجود**. حد زنا المحصن أي الرجم عقوبة منطقية تعني تحويل أ إلى لاأ (جسد إلى لا جسد) في مستوى الوجود تناسبا مع الطبيعة المنطقية للجريمة.

72 - **زنا غير المحصن إعتداء هوية على ممكنها** لا على سلبها = إقتحام الشيء لممكنه أي تحويل نفسه من أ إلى ممكن أ (لا إلى لاأ) في **مستوى الوجود**. الجلد مائة جلدة دون الموت (النفي المطلق) لأن الممكن يحتوي الشيء بعد بينما السلب لا يحتوي سلبه. العدد مائة محصى بحسب علاقة عناصر الكائن ومستوياته وهيئاته المشكلة لمائة معطى منطقي يمكن تدقيقها.

73 - **شرب الخمر إعتداء هوية على سلبها**، اللاوعي على الوعي، تحول الوعي إلى حيز اللاوعي = إقتحام الشيء لسلبه أي تحول من أ إلى لاأ. لكن ذلك يكون في **المستوى الأدنى لعلاقة الشيء بنفسه** (إعتداء إنسان على نفسه لا على غيره). حد الخمر (أربعين جلدة أو ما شابه ذلك وهو غير قار) ليس من الحدود (أدنى الحدود ثمانين جلدة) لوقوعه في المستوى الأدنى لوجود الكائن (علاقته بنفسه).

74 - **كل العقائد والعبادات والأحكام والحدود محكمة بحسب البنية المنطقية** الموصوفة أعلاه **للكائن** وهي حق بلا زيادة أو إنقاص عدا التأكد من ثبوتها عن النبي ص ومن شروط

تنزيلهـا، وهـي إذن **موضـوع قبـول ضـروري**. إن الحريـة والإختيـار هاهنا إضافـة أو إنقاصا أو استعاضة أو إعراضـا خطـأ معرفـي لكونه تعارض مع البنيـة المنطقية للموجود. كل ذلك وقوع من جديد في الوعي الوضعي الذي تقوم كل الدراسة على تبيان فشله.

75 - **الحرية مع ذلك هي جوهر الإنسان**. الإنسان بالتعريف هو الكائن **الممكن** / الكائن الذي تقع ذاته في حدود الممكن لا في حدود الضرورة أي المعرف جوهريا بالحرية. **لا معنى لشيء في الإسلام لم يكن الإنسان قد اختاره بكامل حريته.**

76 - الطبيعة المنطقية لعالم منسحب أونطولوجيا أي **الغيب** الذي يقوم بوجه الذات هو **الشـرط الأول للحرية** (مباشـرة العالم للذات بالمقابل أي الوعي الأونطولوجي أسـاس للعبودية بحكم استحالة التصرف في موضوع مباشر يفرض نفسه). بعد ذلك فإن الطبيعة **مطلقة الدلالة** للعالـم **شـرط ثـان** للحرية (الدلالة المحدودة للعالـم تضيق بالفعل المعرفي التأويلي والعملي). وأخيرا فإن تهيؤ العالم **كممكن شرط ثالث** للحرية (تعين العالم يمنع إمكان تعيينه ثانية وإمكان التصرف بحرية تجاهه).

77 - الإشكال الذي يطرحه الإسلام / الدين كضرورة من جهة وكموضوع حرية كاملة من جهة ثانية يحل كالآتي: **إن الإسلام هو الضرورة القصوى المتفقة مع البنية المنطقية المطلقة للكائـن، لكـن الـذي لا معنـى لـه إلا بالإختيـار الحـر للإنسـان**. لا يقع الحق فـي الضرورة غير المختارة بحرية كاملة ولا في الحرية الإنسـانية التي تختار غير الضرورة القصوى والتسـليم لها بكامل الحرية. "الأمانة" و"الخلافة".. هي المعاني التي فحواها بالضبط **الإختيار الحر والكامل للضرورة المطلقة**. كل معنى الإنسـان هو **اتباع الضرورة المطلقة بالنسـبة لكائن مطلق الحرية. الحاكمية لله وحده مطلق الحاكمية يختارها الشعب وحده بمطلق الحرية.**

78 - كل هـذه الرؤيـة للعالـم توجـد ضـرورة **في علاقة برؤى غيرهـا** لا تحصى، منها ما يرفض الإسـلام كليا ومنها ما يقبل بعضه وذلك ما تسـمح به بنية العالم من تأويل أي طبيعته الغيبية والمطلقة والممكنية. تنظيم الحياة العامة من ثمة هو بالضرورة تنظيم **إشكالي لا عقدي**. تنظيم الحياة العامة يقوم على النظر بعين الإشكال إلى بناء الإختلاف والحرية من جهة (جوهر الإنسان) وبناء المطلق والضرورة من جهة ثانية (البنية المنطقية للكائن).

79 - تنظيم الحياة العامة لا يمكن أن يكون إلا **متنوعا** على النحو التالي:

تمكين التشـكيلات الإيديولوجية والعائلات المذهبية المختلفة من العيش بحسـب رؤيتها للعالم أي بحسب قوانين **مختلفة** في ما هو جزء من رؤية العالم.

ما لا يتعلق برؤية العالم، وهو الأغلب، تكون القوانين **الكلية** حكما فيه.

التواصل والحوار والتحرك في **الممكن** بين رؤية وأخرى.

80 - **هذا الشكل من التنظيم هو شكل دولة النبي ص في المدينة** وهو الأصل في الإسلام:

إلزام كل بما يلتزم به هو نفسه في حدود أساس كلي غير عقدي ثم التواصل والحوار والقنوات المفتوحة للتحرك بين رؤية وأخرى.

81 - هذا الشكل من النظام **ليس الديمقراطية** بمضمونها المعلوم راهنا **ولا الشورى** بمضمونها الإسلامي.

82 - **الشورى** هي أسلوب الحياة **داخل الجماعة المسلمة فقط** ولا يتعلق بالعلاقة بالآخر.

83 - **الديمقراطية** هي أسلوب الحياة **بين المختلف لكن فقط في ما هو مشترك** بينهم تهيمن عليه ضرورة في كل مرة خصوصية ما وتضمنه خصوصيتها.

84 - إن دولة المدينة **لا تقوم على الجزية وعلى عقد الذمة** بين المسلمين وغيرهم بل فقط على **عقد موادعة** مضمونه أن يدع كل الآخر في ما هو عليه ويدافع الجميع بالتساوي عن الكلي ويتحاورون حول رؤاهم للعالم.

85 - **إن عقد الذمة (ومن ثمة الجزية) في الإسلام هو عقد ذلة بلا ريب** وذلك بصريح القرآن الكريم (حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون - التوبة 29). إنه **من غير الدقيق تهذيب عقد الذمة إلى عقد مواطنة** كما نراه في اجتهادات كثير من الإسلاميين مع أن عقد الذمة في حدوده الخاصة ليس له من مهمة غير كف الحالة الحربية مع الآخر، أما ما سوى ذلك فكل الحقوق قارة بلا أدنى حق في انتزاعها.

86 - المهمة المثلى للتفكير هي فقط أن نضبط شروط هذا العقد بما هو ليس أصلا كما لاحظنا في دولة المدينة بل هو عقد يكون فقط عقب الحرب وفي حالة علاقات التغلب والتحكم التي تفضي ضرورة إلى طرف غالب وثان متحكم به. **عقد الذمة هو عقد تغلب وتحكم يكون في ظل الوضع الحربي فقط.**

87 - **الشورى** كأسلوب داخلي في تنظيم الحياة داخل الجماعة المسلمة فقط **لا يمكن تهذيبها إلى** "نظام ديمقراطي" كما يذهب كثير من الإسلاميين.

88 - **عقد التعايش كما في دولة النبي ص أوسع** من الشورى وأعلى من الديمقراطية **وأكمل في** التأسيس للإختلاف والعيش وفق الرؤى الخصوصية **من عقد المواطنة. عقد المواطنة** يصبو إلى الحيادية والبراءة من المضمون العقدي والثقافي ليقع بشكل واضح **في المضمون العقدي له والهوية الثقافية والطموح إلى تضمين الكلي. عقد المواطنة عقد كلياني. عقد التعايش في الإسلام** ليس مضمونا عقديا **بل مساحة فارغة من الإحترام (الموادعة)** تؤسس لكلي غير مضمن بعقيدة محددة أو هوية ثقافية محددة.

89 - مفهوم الكلي / العيش المشترك **ذو مضمون دعائي** أكثر منه مضمون فلسفي وعلمي محدد، لقيامه على فكرة **وجود كلي قائم بمنأى عن الخصوصيات**. الكلي ليس **حالة بل مهمة تضطلع بها ضرورة واحدة من الخصوصيات**. السؤال الدقيق ليس: كيف نتنازل عن خصوصياتنا

ليكون الحكم هو الكلي بل: كيف تضطلع خصوصية ما بالكلي؟

90 - الخصوصية التي يمكن أن تضطلع بالكلي يجب أن تنجح في إضعاف خصوصيتها لفائدة الكلي وفسح مساحة للكلي في حدودها وعدم تحويل الكلي إليها بل تحويل ذاتها إلى الكلي وذلك:

معرفيا: بأن يكون الوعي بالحقيقة متسعا للآخر.

نفسيا: بأن تكون الحاجات النفسية متسعة للآخر.

جسديا: بأن لا تتسع كمية الرغبة لتضيق عن الآخر.

91 - تكون الخصوصية الإسلامية الأقدر على الإضطلاع بالكلي للعلل التالية:

معرفيا: الوعي المنطقي الإبستيمولوجي التأويلي الغيبي بالعالم هو بالضرورة وعي متسع للآخر لأن الحقيقة نائية عن الجميع بالتساوي ويتأولها الجميع بالتساوي. وحده الوعي الأونطولوجي لا يتسع للآخر بحكم تعين الحقيقة لجهة دون الثانية.

نفسيا وجسديا: الوعي بالإنسان ككائن ممكن وموضوع تربية تحد من الحاجات النفسية والجسدية وتترك مساحة للكلي، ذلك يسمح للإنسان بالتحرك من خصوصيته للإضطلاع بالكلي. وحده الوعي بالإنسان ككائن متعين يحول دون الوعي بمركزية التربية لديه ويحفظه ككائن طبيعي متوحش غير قادر على الإضطلاع بالكلي.

92 - الوعي المنطقي الإبستيمولوجي التأويلي الغيبي بالعالم والقرار التوحيدي المطلقي غير الوضعي بشأنه هو التشخيص الدقيق لماهية العالم والأساس الحق لبناء الدولة وإدارة الإختلاف.

مقدّمة

1- رغم تعدد وجوه الخلاف الدائر في الساحة اليوم في تونس والعالم العربي والعالم بين خيارات سياسية واقتصادية وتربوية وثقافية متباينة فإن وجه الخلاف الذي يطفو في كل مرة بما هو الأكثر حدة والأشد خطورة ورسوخا بعد أن تكون الخلافات كلها قد وجدت طريقا للتسوية هو الخلاف حول **هوية الدولة والنمط المجتمعي**. وهذا يعني أنه رغم أهمية الخلافات القائمة وحيويتها فإن **الإيديولوجي** يظل الخلاف الأكثر تعقيدا بلا منازع.

2- إن حدة الخلاف على هذا الصعيد نفسه تكشف عن هوية الخلاف الإيديولوجي بما هو الخلاف الذي يثيره على وجه الدقة الوجود الراهن للتيار الإسلامي. هو إذن الخلاف الواضح بين التيار الإسلامي برمته والتيار غير الإسلامي باتساع التسمية هنا وهناك. إن ما يؤكد ذلك الإصطفاف السياسي على قاعدة إيديولوجية والإمكانية الواسعة لتحالفات العائلة غير الإسلامية التي قد تتعدى كل أسباب الخلاف في الرؤية السياسية والإقتصادية والتربوية وخلافات الأمس القريب وبناء التحالفات الإستراتيجية الجديدة دون أن يكون الممكن قابلا للإتساع للتيار الإسلامي إلا تحت ضغوط جد قاهرة وللحظات وجيزة وعلى نطاق شديد المحدودية.

3- ماذا يعني أن يكون المشكل الأعلى والأدوم والأوسع امتدادا هو المشكل الذي يثيره التيار الإسلامي؟ ماذا يعني أن لا يكون الخلاف حول الخيارات الإقتصادية والسياسية والتربوية وحتى الثقافية في معنى ما هو الخلاف الأول ويكون على العكس الخلاف الإيديولوجي بين التيار الإسلامي والتيار غير الإسلامي هو العقدة الأولى التي تثوى وراء كل موقف سياسي وغيره والعقدة الأشد عمقا ودواما؟

ذلك يعني بشكل واضح أن الخلاف الأهم على الإطلاق هو الخلاف بشأن الرؤى التي لدينا للعالم أو هو بالأحرى الخلاف بين **رؤيتين للعالم**: رؤية إسلامية بمضمونها الديني الغيبي الإلاهي والأخروي ورؤية غير إسلامية بمضمونها ضد-الديني الوضعي والدنيوي.

4- من الغريب حقا أن نقرر هذه النتيجة وعلى عجل في الوقت الذي يبدو فيه أن ما يشغل الجميع من أطراف سياسية وشرائح شعبية هو عناوين مثل "التنمية" و"الحرية" والعدالة" وما يتبعها من مشاكل البطالة والفقر والتوازن بين الجهات و"الديمقراطية" أي شكل النظام السياسي و"الإصلاح التربوي".. كيف نفهم أنه في الوقت الذي تعلو فيه عناوين من هذا القبيل في مستوى الحاجات الثورية والبرامج السياسية وتتراجع كل مشاغل إيديولوجية، تقفز بشكل

غير مقرر وإلى الصف الأول الهموم الإيديولوجية ومشاكل الوعي بالعالم؟ أي معنى لسؤال العالم / رؤية العالم / وعي العالم في معارك سياسية وتنموية واجتماعية وتربوية؟

لا نتصور أن إجابة شافية عن هذا السؤال ممكنة دون اللجوء إلى الفلسفة. ولا نتصور أن جهة غيرها قادرة على إجابة سلسة عن السؤال كالتالي: إن الإنسان هو في عمقه الكائن الذي لا تعني الأشياء لديه عدا وعيه بها ورؤيته لها وفكرته عنها. إن الحيوان وحده هو الذي تعني قطعة الخبز لديه مجرد قطعة الخبز هكذا عارية عن كل إحاطة للوعي بها. أما الإنسان فإن قطعة الخبز يحيطها بهالة من الوعي بها: ما إذا كانت ملكا له أم لغيره وما إذا كان قادرا على أخذها مع جرعة من الذل يسقيه إياها مستبد أم لا أي ما إذا كانت مرفوقة بالكرامة أم لا.. إن كل هذه الأفكار وغيرها التي ترد على أذهاننا حينما تقدم لنا قطعة الخبز هي الفائض الذي لا نجده إلا لدى الإنسان مما نسميه بالوعي بالشيء المحيط به ضرورة. إنه يمكن حتى القول أن الإنسان لا يأكل قطعة الخبز مجردة بل يأكلها داخل غلاف من الوعي أو داخل فكرة، وهو قد يقبلها في غلاف من الوعي وقد يرفضها هي نفسها في غلاف آخر.

الفلسفة وحدها هي التي تنبهنا إلى أن المشكلات التنموية والسياسية وغيرها لا تأتي إلا داخل وعي بالعالم مهما كان ضيقه وقد يتسع إلى المشاكل الكبرى للوجود. من ثمة فإن السؤال الإيديولوجي الذي يقطن القضايا السياسية والتنموية سؤال طبيعي ومتسق تماما مع أي وجود سليم (غير مشوه) للإنسان.

5- نتصور لذلك أن أي محاولة لطمس السؤال الإيديولوجي أي سؤال الوعي بالعالم عن المشاغل التنموية والسياسية، بالإضافة إلى أنها محاولة يائسة، هي ترجمة دقيقة لفهم غير إنساني للإنسان وهبوط به إلى مرتبته الدنيا كحيوان. تأتي هذه المحاولة إما من جهة مستبدة تستهدف تحويل الناس إلى "قطيع تنموي" و"أشباح سياسية" أو جهة تقع تحت سطوة جهل قاتل تتصور إمكان تجريد موضوعات السلوك البشري عن الوعي بها وإحاطتها بالمعنى.

6- على هذا الأساس - أعني على أساس أن الإنسان لا يتلقى العالم الفيزيائي منه والتاريخي إلا على هيئة وعي به - فإن الفعل السياسي والتنموي يأتي في كل مرة على صورة موقف من العالم. وعلى هذا الأساس فإن الملامسة الأكثر طرافة للمشاكل ذات الطابع التنموي والسياسي والتربوي والإجتماعي هي ملامسة خيوط التوتر القصوى المتمثلة في وعينا بالعالم وفي مكافحة أهم الرؤى بشأنه والتي لاحظنا من قبل أنها بعدد رؤيتين ظاهرتين للعيان: رؤية إسلامية ورؤية غير إسلامية، أو بشكل أكثر عمومية الموقف الديني من العالم والموقف غير الديني.

7- يقدم الإسلام رؤية للعالم تفهم في الفكر الإسلامي كما في الفكر غير الإسلامي كما يلي:

- أن هذا العالم الذي نعيشه ونلمسه ليس العالم الوحيد وأنه **ليس مكتفيا** بذاته في وجهه المباشر. إنه لنقصه يسمى مخلوقا ويسمى دنيا.

- إن عالما ثانيا أسـمى يثوي **وراء** هذا العالم ويسـمى إلاهيا ويسـمى أخرويا وهو على العموم غيبي.

- إن كل ترتيبات الوجود الإنساني الإجتماعي والسياسي من معاملات وتشريعات تعود **بأساسها** إلى الوجود الإلاهي والإعتبار الغيبي للعالم.

غيـر أن مشـكلات تعتـرض هـذا الفهـم للعالم يدعمها الفهم الوضعي للأشـياء في وجهه العفوي والعمومي تماما كما في وجهه الفكري والفلسفي. تتمثل المشكلات رأسا في الإعتراض على التأول الغيبي للعالم بما هو تأويل لا يتفق والملاحظات المباشرة للفكر العمومي كما لا يتفـق والعقلانيـة الحديثـة خاصة في توجيهها الدعائي نحو التقنوية ومن ثمة الوضعانية. يصعب اليـوم بحسـب المحـددات الحديثـة للعقلانية أن نجد مكانـا للألوهية والغيب والآخرة ومن بعد لكل البناء العقدي والتشريعي المترتب على ذلك.

هكذا فإن وعينا الحديث على النحو الذي هيمن به يمكن رسم ملامحه في النقاط التالية:

- هذا العالم كما يلقى أمامنا على نحو **مباشر** وحتى بما هو عالم حسي هو **كل ما هو العالم**. إنه مكتف بذاته وحاصل على تعليله الأوتونومي.

- إنـه لا مـكان لافتـراض شـرط للعالـم خـارج، وراء مـا هو قائم على نحو مباشـر، أي لافتراض إلاه. وحتى افتراض **الإلاه** فإنه يتحول تحت سطوة القرار الصارم بوضعية العالم إلى **افتراض سالب**.

- **لا معنـى مـن ثمـة لمفهـوم الآخـرة** بما أن كل ما هـو العالم حاصل جملة وفي غير ما حاجة إلى لحظة آخرة ليظهر الشيء نفسه.

- إن كل الإستتباعات العقدية والتشريعية القائمة على أساس الغيب الإلاهي والأخروي تصبح **لاغية** بالجملة. إن كل المعنى يصبح للوضعي فهما للأشياء وتشريعا.

لنسم الوعي الأول **بالوعي الغيبي بالعالم** والثاني **بالوعي الوضعي بالعالم.**

8- الوعي الغيبي بالعالم هو الوعي الذي لا يقدم اليوم نفسه إلا على هيئة **وعي مهزوم**. وهـو مهـزوم لأن العقلانيـة الحديثـة التي تتحكم بمصير الفلسـفة ليسـت إلـى جانبه. إن الوعي الغيبي إذا أبان عن حالة انتصارية ما راهنا فليس لمبرر فلسفي متين بل فقط لإصرار عليه تحت إلحاح نفسي ودافع حضاري وحدوس من هنا وهناك **أنه بعد شيء ما**. لكن الحقيقة التي يجب الإصداح بها ليتقدم التفكير على أرض صلبة هي كون الوعي الغيبي بالعالم يتمثل اليوم كوعي ضعيف بحكم اصطفاف الحق ضده إلى جهة العقلانية الحديثة والمعاصرة.

9- الوعي الوضعي بالعالم هو الوعي **المهيمن** لبضع قرون خلت. وهو مهيمن للسـطوة

الباهـرة للعقلانيـة الحديثـة المدعومـة بكثير من الإنتصـارات الحضارية والعلميـة والتكنولوجية وبكثير من الدعاية والسلطة؛ أما الوعي الغيبي فيتقدم إلى العالم على العكس في سياق حضارة مهزومة سياسيا وعسكريا وثقافيا واقتصاديا وتكنولوجيا وإعلاميا. من ثمة كانت العلوية الواضحة للوعي الوضعي على الوعي الغيبي.

غيـر أن هـذا الأخيـر لـه هـو أيضا من **الرسـوخ** ما للثقافة التي كرسـتها السـنين وتحولت إلى "هوية" محولة معها هذا الوعي إلى ما تحولت إليه كما أن له من التجربة التاريخية ما لا يمكن طمسه بفعل هيمنة تجربة حضارية مغايرة. بالمقابل فإن الوعي الوضعي يتقدم بوجه آخر على هيئة تسـلط واسـتعمار وبيد ملطخة بشـلالات من دماء الشـعوب ومن سلوكات الإستعلاء والعنصريـة وعجـز صـارخ عـن قيـادة العالم وبسـط سـيادة الشـرعية على المصالـح الحضارية والسياسية والإقتصادية.

ثمـة إذن وضـع إشـكالي لـكلا الوعييـن بالعالم. لكـن الوعي الوضعي يبـدو الأكثر قدرة علـى تخطـي وضعـه الإشـكالي وعلى الظهـور بمظهر المهيمن بحكم تمترسـه خلف آلة دعائية قوية مسـلحة بنجاحات تكنولوجية وعلمية متواصلة وبعقدة النقص وأزمة الثقة في الذات التي ترسـخت فـي سـياق الوعـي الغيبي تماما كما ترسـخت على الصعيد الحضـاري والتاريخي له. مع ذلك تظل الإمكانات الهائلة للتفكير لدى الوعي الغيبي سـواء لمخزونه التاريخي أو لآفاقه الحاضـرة، إضافـة إلـى الأزمـة التي يتخبط فيها الوعي الوضعي المعاصر، يظل كل ذلك رصيدا بالمقابل لقيام الوعي الغيبي كند قار في المعادلة.

ثمة إذن وعيان بالعالم على درجة من **التكافؤ** رغم تفاوت وجوه الهيمنة بينهما. من ثمة قيمة المواجهة بين الإثنين.

10- ثمة تصريـف أول للمواجهة بين الوعيين بما هي **مواجهة حضارية بمعناها التاريخي وحتى الجغرافي**، مواجهة تتحول بمقتضاها كل رؤية إلى "هوية ثقافية" لأمة ما: الرؤية "الغربية" (المادية) والرؤية "الشرقية" (الروحية). ومهما كان من وجاهة لهذه القسمة فإن تحويل الإسلام إلـى هويـة تمامـا كمـا تحويل الوعـي الوضعي إلى هوية ثقافية لا يفيد أيا من الطرفين. إن طابع الكونية الذي يدعيه كل من الوعيين يغدو مهددا.

11- نتصور لذلك أن أفضل تصريف لهذا الصراع هو **تصريفه الفلسـفي باعتباره صراعا بين رؤيتين للعالم أو بين فلسفتين ووعين به**: وعي وضعي دنيوي ووعي إلاهي غيبي. إنه هنا فقـط يمكـن للوعييـن أن يتحـررا مـن الجمـود الـذي يصيبهما إذ يتحولان إلى هويـة ثقافية وأن يوضع الصراع على قاعدة مرنة تسمح للوعي بالحركة. إن أفضل مواجهة نقوم بها هنا إذن هي المواجهة بين فلسـفتين ورؤيتين للعالم وأن يتحول الصراع من صراع حضاري بالمعنى الضيق والمقضي للهوية أعني الذي ينتمي إليه الفرد ضرورة إلى صراع فلسفي بالمعنى المفتوح للهوية

على قرار عقلي حر.

12- ثمة هاهنا مشكل ذكر في سياق مختلف: **صعوبة المواجهة الفلسفية الحرة بين فلسفتين ووعين بالعالم.** إن الوعي الوضعي يقدم نفسه على هيئة المنتصر وسط كثيف من نيران الدعاية اللغوية (الحداثة – التقدم – العقلانية – العلمانية – حقوق الإنسان – الديمقراطية...) بينما يقدم الوعي الإسلامي نفسه على هيئة المنهزم وسط كثير من الغمط لإمكاناته والتماثل مع الوعي الوضعي المهيمن أو الإعراض عنه نهائيا نحو حالة من النصية القاتلة. في كل الحالات تبدو المواجهة الحرة لوعيين حقيقين بالعالم عسيرة.

13- إذا غضضنا الطرف عن حالة النصية المتهافتة بطبعها **فإن الصعوبة المركزية تغدو** بالنسبة للفكر الإسلامي اليوم محاولة تعليل ذاته من داخل الوعي المهيمن بالعالم. إن هذا يعني أن الفكر الإسلامي لا يفهم نفسه باعتباره وعيا مضاهيا بالعالم ونديا بل فقط باعتباره حالة من حالات الوعي الوضعي الذي قدم نفسه على صورة "كوني". لذلك لا يقدم الوعي الإسلامي نفسه كوعي أصيل قائم الذات بما هو وعي مختلف بالعالم وإنما **كوعي ملفّق بشيء من اللسانيات وشيء من الفلسفة وشيء من البنيويّة وشيء من التاريخيّة وشيء من الفينومينولوجيا وشيء من عقلانيّة هذا وشيء من عقلانيّة ذاك وشيء من هذه المدرسة وشيء من تلك.**

14- إن التنبيه الذي نحن بصدده بشأن وعيين بالعالم مختلفين جذريا وبشأن الهيئة الدعائية للوعي الوضعي وطبيعته المتأزمة التي لا يخفيها هو نفسه وبشأن الإمكانات الباهرة للوعي الإسلامي – كل ذلك الهدف منه أن ننبه إلى أن **الإسلام لا يمكن تعليله من داخل الوعي الوضعي المهيمن إلا على نحو مهزلة، ثم هو لا يجب تعليله من داخل الوعي الوضعي المتأزم أصلا** والذي يكشف عن نفسه كجزء من المشكل لا كجزء من الحل.

15- تشخص هذه الدراسة المشكل الفلسفي تماما كما المشكل الفكري العام بالنسبة للفكر العالمي برمته وللفكر الإسلامي خصوصا، سواء تعلق الأمر بأزمة التفكير ذاته أو بأزمة أسلوب الكتابة الملغزة لدينا اليوم وفقدان الفلسفة لطابع العلمية – تشخص كل ذلك بما هو **مشكل الوعي المهيمن بالعالم كوعي وضعي بالعالم.**

لذلك فإن هاهنا قرارا من البداية بأن الإشكالات التي بنتها الفلسفة والصعوبات العالقة في كل مرة تمت معالجة الإشكالات فيها، أعني المقترحات المأزومة في تاريخ الفلسفة، أكانت بناء أنساق أو عدمية مما انتهي إلى تسميته بـ "أزمة الفلسفة"، وسواء تعلق ذلك بالشأن الإبستيمولوجي أو الأونطولوجي أو الأكسيولوجي، ثم الإستعمال العمومي للفلسفة في الصراعات الإيديولوجية والسياسية لهذه الجهة أو تلك، ومنها رأسا المواجهة المفتوحة التي تعلنها "العقلانية الحديثة" وهي تفترض استحواذها على الموروث الفلسفي، أعني المواجهة مع الدين / الإسلام، تماما كما الحوار الذي يقيمه الفكر الإسلامي نفسه بالمقابل وعلي وجه الدقة

الردود على المواجهة وتبرير ذاته – كل ذلك يتحرك، بدوافع جد متعارضة، لكن ضمن **الوعي نفسه بالعالم، الوعي المهيمن بالعالم** منذ فجر الفلسفة، والذي أسميناه **بالوعي الوضعي بالعالم**.

نفترض هنا أنه لا يمكن للفلسفة ضمن هذا الوعي بالعالم أن تجد السبيل لتفكير أفضل لأزمتها فضلا عن معالجة جيدة لصعوباتها ولا لبث روح جديد بات اليوم وهما من داخل الوعي الوضعي المهيمن بالعالم، كما لا يمكن على حد السواء للإسلام أن يجد تعليله في حدود استعمال هذا الوعي بالعالم إلا على نحو تلفيقي وجد مغالط.

لذلك فإن هذه الدراسة تحمل بالمقابل على عاتقها التنبيه إلى إمكان التفكير المختلف على قاعدة حوار الإسلام والفلسفة بشأن آفاق مثمرة لتفكير الإشكالات الفلسفية وكتابة واضحة وعلمية للقول الفلسفي وذلك انطلاقا مما نسميه **بالوعي الجديد بالعالم كوعي غير وضعي بالعالم**.

16- ثمة هاهنا محددات أساسية لهذه الدراسة:

الأفق الكوني للتفلسف

والوعي غير الوضعي

والمطلب العلمي.

17- الأفق الكوني: إن نمط التفكير الذي نحن بصدده هنا لا يفكر الإسلام بما هو هوية تاريخية أو جغرافية أو إتنية يعسر إدراجها داخل الكلي بل بما هو رؤية للعالم تندرج بسلاسة ضمن الكلي. وإذ نصدر هنا عن انشغال علمي – إيديولوجي في الوقت نفسه، فإننا نصدر أيضا عن قناعة بوحدة المشكل في الفكر الإنساني وأن الفكر الإسلامي ليس وحده المتسم بالأزمة من جهة تملكه لآليات تفكير متينة. إن الفكر الفلسفي برمته متأزم وإن أفقا يفتح هنا أو هناك يلقي بظلاله مباشرة على الجميع.

هكذا فإن انشغالنا هاهنا مضاعف، يتجه برأس نحو الفلسفة والفكر الإنساني عامّة ويتجه برأس ثان نحو الفكر الإسلامي خصوصا. أما ما يتجه صوب الفلسفة، فهو تقديم مقترح أقصى لم تجد الفلسفة ذات الطابع الوضعي عموما الشجاعة للبوح به، مقترح أقصى حول الكيفيّة التي يكون بها الغيبيّ بعدا موضوعيا في المعرفة والوجود وهكذا يكون ما اعتبرته الفلسفة دائما وجودا ومعقولا وحقا على العموم، إنما هو في تسميته الجديدة مجرّد شهادة لا تكتمل صورتها إلا بوجهها الغيبي.

وأما ما يتجه صوب الفكر الإسلامي فهو محاولة تقديم آليّات أصيلة له تكون منغرسة في عمق الفكر الإنساني ومهيمنة عليها أو تبيان أن له "فلسفة" / "علما" هو الأهم اليوم في فهم العالم بل أنه بزعمنا الوعي الأخير الممكن بالعالم. إن الفكر الإسلامي تمزّقه تيّارات أهمّها: تيّار الركوض وراء إنجازات الفكر المعاصر – وهو المتأزّم أصلا كما لاحظنا – وبناء

فكر إسلامي مرقّع؛ وتيّار الانكفاء على الذات الذي لا يستطيع أن يرتقي إلى مخاطبة الآخر ونشر دين كوني هو الدين الخاتم أعني لا يستطيع أسلمة الفكر الكوني. إن الفكر الإنساني والفكر الفلسفي خصوصا ليس أقل تأزما من الفكر الإسلامي وتعطّشه إلى وعي دقيق بالعالم حتى نركض وراءه، كما أن الإسلام - قرآنا وسنة - لا تنقصه كنوز ومنارات للتفكير البشري يكون هذا الأخير في أمس الحاجة إليها حتى ينكفئ (الفكر الإسلامي) على ذاته.

بعد ذلك فإن الفكر الإسلامي وهو يستأنف ذاته من خلال "فلسفة" تكون فلسفته وتكون في آن معا في تواصل تام مع تاريخ الفلسفة وتاريخ الإنسانيّة وتكون مقترحا جديّا ذا طابع علمي لحلّ إشكالات الفكر الإنساني وأسلمته كما لحلّ إشكالات له خاصّة، فإنه بذلك يضع نفسه كوريث شرعي للفكر الإنساني لا مثلما يكون الحال حينما يبني نفسه في قطيعة معه. وإذ يكون وريثا شرعيا لإشكالات الفكر الإنساني ومعاناته، فإنه يمنح نفسه المشروعية، كما يمنحه الآخر مشروعية عولمة فلسفته تماشيا دائما مع طبيعة الدين الكوني والخاتم: الإسلام.

18- الوعي الوضعي: نذكر أننا نسمي وضع الفكر الفلسفي اليوم على صعيد واسع بوضع "الأزمة" Crise. وتعرّف الأزمة بما هي نهاية الثقة في العقل (نقد العقل) وفي الخلفية الوضعيّة positiviste للفلسفة عامة ومنها النهاية العدميّة nihiliste للفلسفة. الأزمة على وجه الدقة هي تأرجح تاريخ الفلسفة بين حدّين كبيرين: إما منح مضمون وضعي للعالم يكون فيزيائيا أو ميتافيزيقيا أو حجب المضمون عنه على نحو عدمي. ومن ثمة إما وضع العالم تحت السيادة المطلقة للعقل واعتباره عالما "واقعا" (لا مجال فيه لما بعد العقل ولا لما بعد الواقع) - وهذا تشخيص لمختلف الفلسفات القديمة (أفلاطون - أرسطو..) والحديثة (ديكارت - كانط - هيغل...) - وإمّا الخروج المطلق عن العقل كما عن واقعية العالم نحو أفق عدميّ (لا مجال فيه للمعايير ولا للأسس ولا للقيم ولا لحقيقة ما للعالم) - وهذا تشخيص للفلسفة المعاصرة المسمّاة ما بعد حداثيّة post-moderne (نيتشة - هيدغير - فوكو - داريدا...).

حينما اتخذت الفلسفة مسارها الأوّل (العقلاني - الوضعي) ظلّ يلاحقها غير العقلاني، اللاعقلي irrationnel وغير المتجسّم واقعا irréel سواء في قراءة الأشياء الفيزيائية أو المعرفة عموما أو الظواهر التاريخية. أمّا حينما حاولت الفلسفة المعاصرة استيعاب هذا البعد (اللاعقلي - اللاواقعي) في قراءة العالم، فإنها لم تؤكّده كبعد إلا بما هو عدم néant ولسان حالها يقول: فعلا، إن ثمة بعدا للعالم غير وضعي، لكنه بالضبط اللاشيء، العدم.

هذه النهاية للفلسفة وهذا التأرجح ليس فقط غير مريح حينما يلقي بظلاله خارج الفلسفة لنعرف ونؤسّس الحياة بشكل عام، ولكنه غير مريح أيضا وغير مطمئن للفلسفة نفسها. فإن النقد الذي وجّه للعدميّة يقضي بأن نحافظ على هويّة ما للعالم / حقيقة ما دنيا له. من ثمة كانت العودة إلى الفلسفة ما قبل العدمية، الحديثة مثلا، وحتى القديمة للحفاظ على هدفية ما للحياة

ومعنى ما للتفكير وجوهر ما للعالم. إن وضع الأزمة الذي وصفناه والتأرجح ذهابا وعودة بين الانحصار في حدود العقل وحدود الواقع وبين السقوط في هوّة العدمية، ذلك ما وضع الفكر برمّته أمام الإشكال التالي: كيف نخرج من محدوديّة / ضيق / تناهي العقل والواقع دون السقوط في عدمية مطلقة؟ وبصياغة أخرى كيف نقدّر البعد غير العقلي، غير الواقعي في قراءة الأشياء دون اعتبار هذا البعد كعدم السلبي لا غير؟ وبصياغة ثالثة: كيف نخرج من ثنائيّة وجود / عدم (المعادلة التي مفادها: ما ليس وجودا حاضرا، واقعا معقلنا فهو عدم) إلى ثنائية أرحم وأرحب تعتبر الخروج من العقلانية المغلقة والوضعانية الجامدة، لا سقوطا في العدم بل انفتاحا على وجه آخر للعالم / على بعد آخر لم نشهده على مدى تاريخ الفلسفة؟

واضح أن وضع الفلسفة قد اشتغل وفق ثنائية وجود – عدم، ما ليس وجودا بمعنى الحضور المطلق والتحدد والواقع فهو "لاشيء"، "لاواقع"، "وهم"، "عدم". وهذه الثنائيّة هي أساس الأزمة. ذلك أن تاريخ الفلسفة، لكي يقرأ العالم (الفيزيائي – العقلي – التاريخي)، فإنّه لم يستطع حصر هويّة هذا العالم في ما يسيطر عليه العقل وما يحتويه الواقع / الحضور المطلق. لكنه لم يستطع بعد هذا العجز إلا أن يفترض أن العالم جوهره العدم: لا حقيقة له ولا إله وراءه ولا هدف منه.

تنبه هذه الدراسة إذن إلى الأمر التالي: إن الوعي الوضعي لم يفهم العالم إلا وفق ثنائية وجود – عدم. الإيجاب وجود والسلب عدم أو العكس، الكلي وجود والجزئي عدم أو العكس، الهذا وجود والماوراء عدم أو العكس... إن ما هو قائم على نحو موجب – هذا القلم وتلك الشجرة وذلك النجم، ثم "القلم يكتب" و"الشجرة مثمرة" و"النجم ساطع" – كل ذلك موجودات. أما السلوب التي تحمل عليها – "هذا ليس قلما" و"الشجرة غير مثمرة".. – فهي معدومات. هكذا الشأن بالنسبة للفعل acte فهو وجود، أما الإمكان فعدم. إن هذا الوعي يواجه صعوبة بالغة بشأن وضع الأشياء وعلاقاتها، إذ يقتضي الأمر أن ينحل وجود الشيء ليتسع لوجود مقابل، أن يحمل إذن عدما ما. ولما كانت ثنائية وجود – عدم حادة إلى الحد الذي لا يمكن وفقها تعليل العلاقات المرنة بين الأشياء وتداخلها، فإن تاريخ الفلسفة قد أضحى يطلقها لفائدة ثنائية نزعم أنها ثنائية **الغياب والحضور**.

19– المطلب العلمي: يدفع إلى هذا المطلب نوع الكتابة الفلسفية الذي ينتشر اليوم والذي يصفه المتفلسفة قبل غيرهم بالغموض واللاعلمية. من ثمة وضع الفلسفة نفسها التي تضاعف أزماتها من اتهام أول لها بالصورية إلى اتهام جديد لها بالغموض واللاعلمية حتى في صوريتها. لا نعتني هنا كثيرا بتفصيل ظاهرة غموض القول الفلسفي هذه وتمييز أصلها الطبيعي في غموض الموضوع الفلسفي نفسه من جهة ومحدودية الوعي للإحاطة به من جهة ثانية – تمييز ذلك عن أصلها المتكلف بدعوى أن قيمة الفلسفي في غموضه. إننا نكتفي فقط

بتأول إيجابي للظاهرة هو الذي تتحرك الدراسة برمتها في أفقه.

أطروحتنا هنا هي التالية: إننا نفهم الغموض الملازم للتفلسف المعاصر بما هو نتيجة طبيعية لهجوم الوعي الجديد غير الوضعي بالعالم على الوعي الوضعي المهيمن لدينا على نحو أربك اللغة تماما كما أربك التفكير وآلياته. ولأننا لم نؤهل آليات تتسع للوعي الجديد ولغة تناسبه فقد كان المسعى تمطيط الآليات الوضعية المتهالكة واللغة وكانت النتيجة في ألطف أوصافها الغموض. إن المشكل كما نشخصه هنا إذن يتمثل في أننا نجد أنفسنا أمام حالة غير وضعية للكائن، ولأننا لا نجد في اللغة وفي آليات التفكير ما يشير إليها في طبيعتها اللاوضعية، تكون الإشارة الموضعنة إليها غامضة بالضرورة.

هكذا فإننا نفترض أن كتابة فلسفية واضحة تكون ممكنة إذا تعهدنا بتسمية العالم في أبعاده المختلفة دون إصرار على تطويع بعضها لبعض وأساسا دون تحويل البعد اللاوضعي إلى البعد الوضعي. لكن هذا يعني أن الفلسفة يمكن أن تتحول مضمونا وأسلوبا إلى قول علمي متميز.

إن هذه الدراسة تستهدف مباشرة في النهاية تأهيل **"فلسفة" / "علم" ممكن للفكر الإسلامي يكون به أقدر على تكوين رؤية للعالم انطلاقا من أشد المفاهيم أصالة في الإسلام - في القرآن والسنة تحديدا وعلى ترتيب رؤاه السياسية والعملية عموما وفهم التشريعات انطلاقا منها في مستوى ثان.** إننا نشدّد في كل مرة على أن هذه الفلسفة لا تسمى إلا استرسالا "فلسفة". وفي الحقيقة فإن هذا البحث يخفي نقدا للفلسفة لجهة الطابع اللاعلمي الذي ما فتئ الفلاسفة أنفسهم (كانط مثلا) يكافحونه وهم يبحثون للفلسفة عن نوع من السلوك المضبوط بقانون وموضوع ما. إن بحثنا يساهم في الأفق نفسه، في مجاوزة الطابع اللغوي الفضفاض للتفكير الفلسفي والذي وضع اسم الفلسفة نفسها موضع استفهام وفي ضبط السلوك الفلسفي على هيئة "علم". لذلك فإننا نسمي في كل مرّة هدفنا هنا بـ "فلسفة" كما بـ "علم".

20- إن إدراك الفلسفة طريق العلمية كما تبرهن عليه الدراسة إنما يصبح ممكنا في الحالة الوحيدة التي تطلق فيها الفلسفة وعيها الوضعي بالكائن إلى **وعي غير وضعي بالكائن.** إن الفشل المتوالي الذي منيت به الفلسفة بشأن مشروع الفلسفة كعلم إنما مرده إلى ترتيب القول الفلسفي بحسب بنية وضعية للكائن مفترضة. تقرأ الدراسة كل "مفاجآت الكائن" التي أربكت القول الفلسفي ودفعته بعنف شديد إلى هجرة طموح العلم، تقرؤها بما هي الإمتداد غير الوضعي للكائن الذي نبني دونه حصونا وضعية فيرد بهجوم كاسح لينبهنا إلى البنية غير الوضعية للكائن والتي بالإنتباه إليها فقط يستقر القول الفلسفي على "علم مطلق". إن المفارقة الغريبة في الدراسة التي تضطلع بالكشف عنها هي إذن التالية:

إن الصياغة الدقيقة للعلم هي بالضرورة صياغة غير وضعية وإن الموضوع الذي أمامنا

(هذه الطاولة وتلك الشجرة وهاتيك السماء..) ليست كائنات وضعية.

ولكي نعمق الإستغراب نقول:

إن غير الوضعي قابل للصياغة العلمية في شكل معادلة، برهان، علم.

ولكي ندفع الإستغراب إلى أقصاه نقول أخيرا:

إن غير الوضعي هو الوحيد القابل للصياغة العلمية البرهانية وهو الذي ما فتئ يكون موضوعها أبدا وإن الوضعي غير قابل للصياغة العلمية أصلا ولم يكن موضوعها يوما.

21- إن **"الفكر" (التعريف المعاصر للتفلسف) و"العلم" (التعريف القديم والحديث للتفلسف) يتكاملان** تماما في المشروع الجديد للفلسفة العلمية التي شغلها "البنية غير الوضعية للعالم". إن التنافر الذي تشهده الفلسفة إلى حد اليوم بين المفهومين (حيث يرفض العلم التفكير غير الصارم ويرفض الفكر الصرامة العلمية والإلتزام الإبستيمولوجي) مرده بتأويل هذه الدراسة إلى الوعي الوضعي بالكائن الذي لا يتسع في آن للتقعيد والتحرر. إن الوضعي إقصائي بالماهية.

22- نفترض هكذا أن بداية جديدة للفلسفة خلاقة وعلمية معا وتعليلا متينا للإسلام لا يكون إلا ضمن **وعي جديد بالعالم، وعي غير وضعي بالعالم**. ذلك ما تنبه هذه الدراسة إلى تشكله صراحة حينا وتضمينا أحيانا كحالة راهنة للتفلسف، أعني لتحسس أفق متميز لمعالجة إشكالات الفلسفة وللتفكر المختلف لأزمتها، ثم لاستعمال موسع رائد للفلسفة وخاصة لتصور مغاير لما هو الإسلام معللا في وجهه العقدي والتشريعي. نفترض هنا أن صعوبات الفلسفة يمكن تذليلها إذا أفلحنا في إدخال البعد غير الوضعي للعالم إلى حيز السلوك الفلسفي، كما أننا نفترض أن تعليلا متينا للإسلام، بشأن أدق مسائله - الإسلام، الإيمان، الآخرة، الصلاة، الزكاة، الصوم، وما يتلوها من سلسلة المفاهيم المتواترة وبشأن التشريع - يصبح ممكنا.

23- تفسر هذه الدراسة من ثمة الأمر التالي:

- إن وعيا جديدا بالعالم ليس بوضعي يتشكل اليوم على أنقاض وعي وضعي مهيمن وإن كل الصعوبات التي لا يمكن تذليلها ضمن الوعي السائد بالعالم، يمكن تذليلها ضمن الوعي الجديد بالعالم.

- إن هذا الوعي الجديد بالعالم يشير مباشرة إلى الإسلام وإن الإسلام لا يمكن تعليله ضمن العقلانية السائدة أو ضمن الوعي المهيمن بالعالم غير أنه معلل بالكامل ضمن الوعي الجديد بالعالم، وهو بالضبط، أي الإسلام ما يقصده الوعي الجديد بالعالم مع تدقيق حرفي للمفاهيم.

24- تضطلع هذه الدراسة بالمهام التالية:

- التنبيه إلى أننا بصدد **وعي جديد بالعالم** من خلال متابعة الأفق الجديد للتفكير بما

هو أفق الغيب الذي ما انفك ينحت من داخل الفلسفة نفسها متمثلا في النتائج التي أدى إليها البحث عن مساحة ثالثة للحركة، عن حدّ وسط يوضع فيه معا سواء بسواء العقلي واللاعقلي، الواقع واللاواقع، الموجود واللاموجود، ما نرى وما لا نرى. إن ما أسفر عنه البحث بهذا الشأن قرارات واضحة لتخفيف ثقل الموجودات وفتح مساحة للغياب داخلها، قرارات بأن العقل أقل عقلانية ممّا نتصوّر وأن اللاعقل أقل لاعقلانية ممّا نتصوّر وأن المادّيّ أقل مادية ممّا نتصوّر وأن الروحي أكثر موضوعيّة ممّا نتصوّر، وبكلمة مجملة أن المعقول واللامعقول والواقع واللاواقع والمرئي واللامرئي هي الوجوه الموضوعيّة متساوية الحضور ومتساوية القيمة في تشكيل بنية أي كائن.

يتعلق الأمر هنا بتمييز قطعي بين الوضعية والموضوعية. إن الوعي غير الوضعي هو الإمتداد الموضوعي للوعي في المسافات المكانية والزمانية والمفهومية غير المحصاة وضعيا للكائن. من ثمة اللقاء الطريف والقابل لكل الدراسة المنطقية بين موضوعية الكائن والوعي الغيبي الإلاهي به، أو، والمعنى نفسه، وعي الغيبي بما هو الإمتداد الموضوعي بامتياز "للهذا" نفسه والذي نتعاطى معه بكل الوسائط الموضوعية المعلومة بما هو المكون البنيوي الآخر له.

إن الدراسة تقدم أفقا جديدا لتفكير مجمل القضايا المركزية للفلسفة وعلى رأسها القضايا الوجودية (الله – الآخرة..) سماته – أعني هذا الأفق – التنبيه إلى أهمية الدراسة البنيوية للكائن لكن مفتوحة على الإمتداد غير الوضعي للبنية. إن نمط الوعي الذي هذا شأنه يستطيع أن يوفر في الوقت نفسه عناصر دراسة علمية للموضوعات لكن أيضا موضوعية بإخراج غير وضعي.

– الكشف عن أن المفاهيم المركزية للإسلام – إذا لم يكن العالم هذا نفسه وضعيا على ما اعتقدنا طويلا وكانت مكوناته الموضوعية أبعاده الغيابية – هي المكونات الموضوعية لبنية الكائن، أي كائن: هذه الطاولة أو تلك الفكرة أو ذلك الشعور أو العالم برمته... إن المفاهيم المركزية للإسلام ليست مفاهيم فوق الكائن لأن الكائن نفسه فوق ما نتصور من طبيعة له وضعية. إنها الأسماء الأخرى لما يتقرر في الفلسفة من أبعاد موضوعية للكائن غير وضعية. من ثمة اعتبار الدراسة أن مهمتها الأساسية "ترجمة" لا استعادة حرفية للإسلام ولا تغييرا مهما كان فيه.

تصدق الدراسة هذا القرار في نهاية تحليلها بقراءة فلسفية جديدة للمفاهيم الإسلامية المعلومة: الله، الإسلام، الإيمان، الدنيا والآخرة، الجنة، الشيطان، الملائكة، الصلاة، الإحرام، القيام، الركوع، السجود، الزكاة، الصوم، الحج، عرفة، البيت الحرام، الصفا والمروة، الطواف، الأركان، الواجبات، السنن... تمضي هذه القراءة من **التعليل الموضوعي** لهذه المفاهيم وكونها المفاهيم الأساسية لبنية الكائن، أي كائن كان فيزيائيا أو رياضيا أو نفسيا، كوسمولوجيا أو تاريخيا أو لسانيا، أكان ذا مضمون إيديولوجي أو آخر حتى بعض **النماذج التفصيلية** لتأكيد

الأطروحة. هذا يعني أن هذه المفاهيم هي التي بني بواسطتها العالم برمته وهي التي يقوم عليها كل سلوكنا المعرفي أو العملي بوعي منا أو بغير وعي. إنها المفاهيم ذات القيمة البنيوية القارة بالنسبة للكائن / للشيء / للحقيقة بالمعنى الواسع لذلك والتي لا يطالها تغيير المضامين الإيديولوجية لوعينا بشيء ولا حتى الإعتراض عليها ورفضها لأن رفضها نفسه يتم من داخلها هي عينها وبواسطتها ولينتهي من ثمة، خلال رفضها نفسه، إلى تأكيدها من جديد.

تستهدف الدراسة إذن الكشف عما يلي: الطبيعة البنيوية للإسلام برمته دون أن يكون لفظ "البنيوية" هو أفضل لفظ معبر عن واقع الحال إلا في الحدود التي لا نجد فيها الأقرب منه. نوضح فقط هذا المفهوم على النحو التالي: لكي لا يكون لهذا المفهوم هنا المعنى الشكلاني فإننا نفهمه بتطعيمه بلفظ "الإمكان" الذي ترى الفلسفة المعاصرة على هيئته العالم. تصبح النتيجة إذن أن الإسلام كما نوضحه هنا هو المكونات الأساسية للكائن / البنية الأساسية له دون فهم شكلاني أو هو البنية الأساسية الحية للكائن ككائن. هذا يعني أن الكائن، أيا كان المضمون الفيزيائي له إن كان فيزيائيا أو المعرفي إن كان عقليا أو السيمانطيقي إن كان لسانيا أو القيمي إن كان عمليا أو الإيديولوجي أو الحضاري أو غيره، فإنه من جهة بنيته وعلى نحو قار، ليس سوى راسم لاسم من أسماء التوحيد الإلاهي في بحثه عن الوحدة أو بحثه عن الإستقلال وليس سوى معرف بحسب آخرة له يجمع عناصره بالنظر إليها ويسمى وضعه الإشكالي قبالتها بالدنيا ثم هو بعد ذلك ليس إلا في حالة ما تسمى صلاة أو زكاة أو صوما أو حجا أو ركوعا أو سجودا أو تسبيحا أو تكبيرا أو حمدا أو طوافا أو سعيا أو وقفة وليس إلا بصدد القيام بركن من أركانه أو واجب من واجباته أو سنة من سننه... ذلك معنى كون الإسلام هو بنية الموجود نفسه من الجماد حتى الإنسان ينجزها طوعا أو كرها: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلاَلُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ﴾ (الرعد 15)؛ ﴿... وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...﴾ (الإسراء 44)؛ ﴿... وَالطَّيْرُ صَآفَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاَتَهُ وَتَسْبِيحَهُ...﴾ (النور 41).

بعد ذلك فإن الدراسة تمضي، للبرهنة على جدية المبحث، إلى نماذج من التفاصيل المتعلقة بالصلاة وعددها وعدد ركعاتها والمعنى الفلسفي الدقيق في كل ذلك للحركات والأعداد والمفاهيم وكذا الحج والمعاني الفلسفية المتينة لأركانه وواجباته وسننه وهو ركن الإسلام الأجلى الذي نقرأ فيه بالوضوح الكافي مجمل المفاهيم الفلسفية وبنية الوجود التي صيغ بحسبها الإسلام، نقرؤها في شكل جبال وهضاب وسهول وفي شكل نقاط وخطوط ودوائر وفي شكل مساحات وهيئات وأوقات وفي شكل معالم طبيعية وأخرى بشرية. تقدم الدراسة هاهنا النموذج الذي يمكن أن ننسج على منواله لوعي الإسلام برمته بما هو مكتوب بأدق المفاهيم المنطقية المكونة لبنية الكائن بعد أن تكون قد فكت ألغاز وجهها الإشكالي:

المنطقي والأونطولوجي، المطلق والنسبي، المكان والزمان والمفهوم، السلب والإيجاب، الكلي والجزئي، القبلي والبعدي، الضروري والمستحيل والممكن، الذات والموضوع، الهوية والإختلاف..

25- هكذا فإن الإسلام ومن ثمة الدين برمته من آدم حتى عيسى عليهم السلام هو القرار الوحيد بشأن العالم الذي ينسجم والبنية الدقيقة للموجود وهو وحده الذي يمكن أن يسمى علما أقصى في مجال غير مجال العلوم الصحيحة المعهودة وهو وحده الذي يمكن أن يستأثر في التاريخ الراهن للفلسفة باسم "الفلسفة الأخيرة" وأن يرفع الفلسفة إلى مرتبتها التي طالما حلمت بها منذ النشأة أعني الفلسفة كعلم أعلى أو بالدقة كـ "العلم الأعلى بامتياز" لا يفصله عن الإسلام عدا كون الإسلام هو "العلم الأعلى كلية" والفلسفة هي "العلم الأعلى مترجما في هذا العصر أو ذاك، في هذا المكان أو ذاك، بهذا الشكل أو ذاك".

26- تتمثل الآلية التي نعتمدها هنا لربط قضايا الفلسفة بقضايا الإسلام في التقاط النهايات غير الوضعية للفلسفة (المفزعة للوضعيّة التي جثمت على تاريخ الفكر الفلسفي بكلّ تجلّيّاتها والعقلانية نفسها إحدى هذه التجليات)، أعني "الوعي الجديد بالعالم" بما هو وعي بالبعد الحاضر لكل شيء والبعد الغائب الملازم له بنيويا كمكوّن فعلي موضوعي لهذا الوعي، التقاط ثنائية الحضور والغياب التي هيمنت على الفلسفة المعاصرة - التقاط ذلك ودفعه وتعميقه بما هو "فلسفة في الغيب والشهادة".

إن ثنائيّة الغيب والشهادة في التصوّر الإسلامي هي بنظر هذا البحث أجمل صورة لما يريد الفكر المعاصر أن يؤسّسه قليلا بالنجاح وكثيرا بالفشل. لكن في كل الحالات، وكما أن "الغيب والشهادة" لا يتخذ أحدهما صفة الوجود والآخر صفة العدم في قراءة العالم، فإن هاهنا مناسبة أولى لنرى القربى الشديدة مع الأفق الجديد الذي دشّنته الفلسفة في نهاية تاريخها، أفق الغياب والحضور. إلا أن مهمّة هذا البحث لا تتوقّف عند هذا التشابه في الأسماء. ذلك أن البحث محاولة تحليليّة ودراسة تقنية للظواهر يجلّي من خلالها البنية الشهاديّة - الغيبيّة للأشياء - لهذا "القلم" الذي نكتب به وهذه "الورقة" التي نكتب عليها تماما كما للمعرفة بمختلف عناوينها.

إن مفاهيم الغيب والشهادة لم تغب في الحقيقة عن الفكر الإسلامي. ثمة وعي واضح للفكر الإسلامي بخصوصيّة مفاهيمه واشتغال واسع عليها. لكننا مع ذلك نزعم ما يلي: إن الفكر الإسلامي لم يتناول هذه المفاهيم من خلال دراسات متخصّصة لبنية الأشياء وأساليب المعرفة لكي يكشف أن هذه الأشياء نفسها التي نراها بأعيننا يخترقها الغيب كبعد مكوّن حتى لإدراكنا البصري (نذكر هنا كتاب الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي Le visible et l'invisible الذي يقول الكثير مما يهمّنا في هذا الصدد) وطريقة اشتغال العقل

نفسها إذ يسمّي العالم أو يعرّف أو يبني أحكاما أو يقدم تعليلا أو ينشئ برهانا أو غير ذلك، فإنه ينشط وفق آليّات طريفة في التغييب والاستحضار، وبكلمة وفق حركة بين الغيب والشهادة. إن الفكر الإسلامي إذ لم يبلغ إلى علمي أنه أنجز دراسات علمية متخصّصة لإقحام مفاهيم الغيب والشهادة في فهم العالم فإنه اشتغل عليها على نحو أكثر منه لغوي وربّما حتى دعائي لا يبلغ حد الاستعاضة بها عن فكر سائد وامتلاكه وتوجيهه.

لذلك فإن هذا البحث يسعى إدخال مفهوم الغيب / مفهومي الغيب والشهادة في قلب المعارك الفلسفيّة أي في حوار علمي وتقني مباشر حول فهم الأشياء وبنية العالم وطبيعة المعرفة. بل إن المهمّة الأكبر هي في تبيان أهليّة هذين المفهومين لإخراج الفلسفة ممّا أسميناه آنفا بالأزمة ولحلّ الإشكالات المستعصية بحكم أن تأويلنا للإشكالات العالقة يقول: إن شرط الصعوبات التي تعود في كل مرّة تحاول الفلسفة تذليلها - تعود بثوب آخر، إنما هو الإصرار على الوعي الوضعاني بالعالم، وإننا إذا كشفنا البعد الغيبي في الظواهر وفي أشكال معرفتنا، فإن أفق الحلول ينكشف بدوره.

إن مهمّة البحث في النهاية إذن إنما هي تحقيق استئثار الإسلام باسم الفلسفة كلّها باعتبار أن الصورة التي يبحث عنها الفكر لنفسه إنما هي اشتغاله حسب حركة غيب / شهادة وأن الإسم الأفضل اليوم هو أن تصبح برمّتها فلسفة في الغيب والشهادة وفلسفة في التوحيد.

يتعلق الأمر هنا بمقاربة الأفق الذي بدأ يطمئن إليه الفكر الفلسفي وإن على نحو عدمي والذي سماته الأساسية التخفيف من وجود العالم، من ثقل حضوره أو من وضعيته وإدخال بعده الغيابي، غير الوضعي في التكوين الموضوعي له - مقاربة ذلك بالمفاهيم الأساسية للدين / الإسلام ووعيه بالعالم. يتعلق الأمر بعد ذلك بإدخال مفهوم **الغيب** / مفهومي **الغيب والشهادة** في الفلسفة أي في تحليل ظواهر العالم وأساليب المعرفة كمفهومين موضوعيين وذلك مكان ثنائية **الوجود والعدم** التي تقف وراء تكرار أزمة الفلسفة. ذلك أن كل صعوبات الفكر الفلسفي المتمثلة في عدم فهم العلاقة بين ثنائيات الكون (مثل ثنائية الماهية والوجود / الكلي والجزئي / الذات والموضوع / العقلي واللاعقلي / التاريخي واللاتاريخي / الفيزيقي والميتافيزيقي / الحقيقة والخطأ) والمؤدية في الأخير إلى ترافض هذه الأطراف واختلال الميزان المبني به العالم - ﴿... وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ (الرحمان 7) - إنما مأتاها التصور "العقلي الجاف التقني والوضعي" والذي بحسبه لا **يوجد** شيء إلا **ليعدم** ضده. أما ثنائية الغيب والشهادة فإنها تقضي بأن كل شيء يوجد بمقدار - ﴿... وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد 8) - ليترك المقدار الباقي لغيره، وإنه بهذا الشكل يمتلك **حضورا** فحسب لا وجودا كاملا ويحتفظ ببقيته **غائبة** وذلك حق غيره. إن كل شيء له وجه في **الشهادة** ووجه في **الغيب**.

27- لا شك أن ذكر "الغيب" مربك جدا في هذا السياق، أعني في سياق لم تكف

فيه الفلسفة عن تقسيم العالم ووعيه إلى "هذا" و"ميتافيزيقي". وإذ لا يكون الميتافيزيقي في الإستعمال الأكثر شيوعا بعدا للهذا بل مقابلا سيئا له، وإذ يكون (الميتافيزيقي) مرادفا للغيبي، فإن هذا الأخير لا يتصور بعدا للهذا – الوضعي.

لذلك نعتني هنا بتوضيح مفهوم الغيب وفرقه عن الميتافيزيقا كما تفهم في الإستعمال المهيمن في الفلسفة. إننا نعتني لذلك، إذا لم نفلح في فك الرباط المفهومي بين الغيب والميتافيزيقا، بما يمكن تسميته آنيا بـ "الغيب الموضوعي". لكن الحقيقة أن الميتافيزيقا نفسها ليس موحدا مفهومها. إنها ليست مماهية دائما لل"ماوراء" au-delà. إن ميتافيزيقا ال"ماوراء" واحدة فحسب من أشكال الميتافيزيقا التي هي أيضا ميتافيزيقا الذاتية، ميتافيزيقا الحضور..

بعد ذلك فإن الميتافيزيقا في تصريفها كـ "ماوراء" نفسه ليست كلها موضوعا للإعتراض منذ كانط. إن كانط يميز بين ميتافيزيقا يعترض عليها وميتافيزيقا يؤسسها تماما كما يهدم هيدغير ميتافيزيقا ليبني ثانية.. الميتافيزيقا في المعنى الذي ما فتئت الفلسفة تؤسسه هي الموقع الأفضل للنظر إلى الشيء. إنه في هذا المعنى فحسب تتقاطع الميتافيزيقا والغيب لا في المعاني السلبية الآنفة. ولقد سبق أن أشرنا إلى أنه في هذه المعاني، فإن الميتافيزيقا نفسها وضعية على طريقتها.

إن الغيب كما يرد في الإسلام، مكون موضوعي للهذا نفسه، مكون أنطولوجي لا قوام للشيء إلا به ومكون ابستيمولوجي لا غنى للسلوك المعرفي عنه. إنه مقوم قابل بعد ذلك للدراسة والتكميم ولكل ما هو قابلة له المعطيات الوضعية. من ثمة كان ممكنا إدخال مصطلح الغيب إلى حيز الفكر الفلسفي وقد نضج المفهوم أصلا داخله وتفكير الإشكالات الفلسفية على ضوئه.

28- إن تاريخ الفلسفة نفهمه بما هو تاريخ فك الإرتباط بين الموضوعي والوضعي وتوسع الوضعي على النحو الذي يتجلى فيه الغياب كمكون موضوعي متميز للكائن ومن ثمة هجرة الفلسفة من الوضعي إلى غير الوضعي بمعان عدة: من المباشر إلى غير المباشر ونشأة الرمزية؛ من الفعل والتعين إلى الممكن؛ من الموجب والحضور إلى السالب والغياب؛ من الأشياء إلى العلاقات، من الهويات والجواهر إلى عدميتها...

29- تتشكل بنية المعرفة خلال التاريخ القديم للفلسفة والحديث من جملة من الخصائص نرتبها على النحو التالي:

- **العلاقة المباشرة** بالشيء موضوع المعرفة والطبيعة **المتعينة** له: نتصور هنا أن العالم أولا متعين على هيئة حضور ثم هو ثانيا منكشف أمام الخطاب وأن علاقة الواحد بالآخر لا تخترقها وسائط. يختلف الأمر طبعا بين المدارس الحسية والتجريبية التي تتصور العالم الحسي منكشفا أمام المعرفة وبين المدارس العقلية والمثالية التي تتصور العالم العقلي منكشفا أمام المعرفة. في كل الحالات فإن العالم ماثل أمامنا سواء تعلق الأمر بحواسنا أو بعقولنا.

أما إذا اعترضنا بأن الحقيقة منذ أفلاطون تقع وراء وسائط ظاهرة بدءا بالمثال الأفلاطوني الذي نمر إليه بوسائط حسية حتى الروح المطلق الهيغلي الذي نمر إليه بتوسط تجربة الإغتراب، زد على ذلك كون الفلسفة على مدى تاريخها ما انفكت تلقي بالحقيقة "وراء" هذا العالم الذي يتولى دور الوساطة إليها – إذا اعترضنا على هذا النحو فإنه من اللازم أن نوضح أن المثال نفسه أو الروح المطلق ثم "الوراء" عامة كل ذلك يتحول في نهاية المطاف إلى موضوع مباشر للعقل على نحو يشير إلى أن الوساطة حالة طارئة على الحقيقة وليست وضعا أصليا للأشياء. بعد ذلك فإن تاريخ الفلسفة يتمثل كحركة لإزاحة الوسائط الصورية والعقلية والذاتية لبلوغ العلاقة المباشرة بالحقيقة أو الشيء نفسه.

– الحقيقة بما هي **مطابقة الخطاب** مع الموضوع: لما كان العالم ماثلا أمام الذات ومنكشفا للخطاب وكانت الوسائط حالة غير أصلية وغير هيكلية في الوضع ما قبل المعاصر للفلسفة، فإن الحقيقة تغدو معرفة بمدى المطابقة بين الخطاب والموضوع المباشر له حسيا كان أو عقليا. تكون المطابقة هنا على نحوين: إما مطابقة المعرفة للموضوع كما هو الشأن في الفلسفة القديمة أو مطابقة الموضوع للمعرفة كما هو الشأن عموما في الفلسفة الحديثة المسماة بالذاتية.

– الحقيقة بما هي خاضعة لحكم القيمة صحة / خطأ: لما كانت علاقة الخطاب بالعالم قابلة لتتحقق على هيئة مطابقة بينهما كما على هيئة عدم مطابقة في معنى أن الخطاب قد يتهيأ على شاكلة الموضوع نفسه أو على هيئة مغايرة فإن العلاقة قابلة إذن لممكني الصحة والخطإ.

– الخاصية **الضرورية والكلية والواحدة** للحقيقة: إن حدوث التطابق بين المعرفة والعالم بالإيجاب كما بالسلب يعني نهاية الممكنات وتحقق الضروري. بعد ذلك فإن المعرفة الضرورية تغدو قابلة لرفعها إلى مستوى الكلي وتوسيعها إلى كل الحالات المماثلة للحالة الأولى. لكن الحقيقة التي تتطابق فيها المعرفة وموضوعها وتقصي كل الممكنات غير المطابقة ثم ترتفع لتشمل كل الحالات المشابهة على هيئة كلي، لا يبقى لها هكذا إلا أن تكون واحدة لا مساحة فيها للتعدد.

مثال: هذه "الورقة" التي نكتب عليها نسميها هذا الإسم ونسند إليها هذه الوظيفة ونتصور أننا نتحدث عن شيء ماثل أمامنا ذي **هوية** قارة. إن خطابنا يصبح هكذا قابلا **للتطابق** مع هذا الموضوع إذا قلنا "هذه ورقة" كما **لعدم التطابق** إذا قلنا عنها "هذا قلم". أما في حالة التطابق فيكون قولنا أنها ورقة **صحيحا** وأما في حالة عدم التطابق فيكون قولنا أنها قلم **خطأ**. هكذا حينما تستقر هوية ما للشيء نتطابق معها ونقصي عنها الإحتمالات المضادة لها كاحتمالات خاطئة يصبح قولنا "هذه ورقة" قولا واحدا بما هو خلو من إمكانات غيره ويصبح من ثمة **ضروريا وكليا ومطلقا**.

30- بالمقابل فإن بنية الفلسفة المعاصرة تشكلها الخصائص التالية:

- تحلل الطبيعة المتعينة للعالم إلى ممكن والإنسحاب النسبي للعالم عن المباشرة: إن ما هو واضح تماما في الفلسفة المعاصرة هو تلاشي الطبيعة الحضورية للعالم وتقدم مفهوم الممكن كتعريف جديد للعالم. لكن ما ليس واضحا إلا قليلا هو القرار المتعلق بتقرير العلاقة غير المباشرة بالعالم.

إن مساحة واضحة من القول الفلسفي المعاصر لا تتوانى في التصريح الشجاع أن علاقتنا بالعالم تقع من خلال وسائط لا تحصى وأن العالم يقع إذن على مسافة منا. ليس أرنست كاسيرر هو الوحيد الذي أعلن ذلك في **فلسفة الأشكال الرمزية** وفي **محاولة حول الإنسان** ولكن ربما الأكثر عناية بالأمر.

غير أن ما يجعل القرار في هذا الإتجاه غامضا في الفلسفة المعاصرة التشديد بالمقابل على مجاوزة الميتافيزيقا والعودة إلى هذا العالم المباشر وإلى الأشياء ذاتها بلا توسط يفسد حقيقة الأشياء. ثمة هنا صعوبة إذن: هل نقرأ الفلسفة المعاصرة كوعي بالوسائط واستبعاد للعلاقة المباشرة المطابقة والميتة أم كعودة إلى المباشرة ونبذ للوسائط المفسدة للحقيقة؟

إن ما يمكن أن يكون المعرف الأمثل للفلسفة المعاصرة هو حالة وسطى يجمعها مفهوم الممكن. ذلك أننا بهذا المفهوم لا نجد أنفسنا في علاقة مباشرة بالعالم بالمعنى الدقيق للكلمة بما أن كل استعداد مختلف للذات أي كل توسط إليه مغاير يأتي بالعالم على نحو مختلف. لكن في الوقت نفسه لا تعرف الحقيقة نفسها أو الشيء ذاته إلا كهذا الممكن.

- إنتهاء علاقة المطابقة مع العالم وتحولها إلى علاقة تأويل: بما أن العالم قد فقد طبيعته كتعين وانتهى إلى تعريفه كممكن وبما أن أي استعداد مختلف للذات يأتي بالعالم على نحو مختلف فإن المطابقة تفقد شروطها لتنشأ شروط مقابلة للتأويل. ليس معنى التأويل هنا مقاربة العالم على نحو قد لا يصدق إذ يكافح بالحقيقة بل معناه توجيه ممكن العالم وفق استعداد ما للذات مع الإبقاء على إمكان التوجيهات المغايرة. ولأن العالم ليس هنا محددا على هيئة واحدة فإن العلاقة معه لا يمكن أن تتحول إلى علاقة مطابقة.

- إنتهاء حكم القيمة صحة / خطأ: لأن التأويل لا ينطلق من تعين للشيء يكون معيارا للتطابق معه وعدم التطابق ولأن كل توجيهات الممكن وفق استعداد ما متاحة فإنه لا يوجد هاهنا تأويل صحيح للأشياء وآخر خاطئ. إن كل توجيه للشيء وفق استعداد ما للذات يتيحه الممكن ويقطع الطريق عن حكم القيمة أي عن تمييز التأويلات إلى خطإ / صواب.

- تفكك خاصيات الضرورة والكلية والواحدية بشأن الحقيقة: بانتهاء التمييز القيمي ومن قبله انتهاء المطابقة بين الخطاب والشيء وتحول كل الأحكام إلى متاحة بشأن العالم ذي الطبيعة الممكنة، فإن خصائص الضرورة والكلية والواحدية تتلاشى لفائدة الحقائق الإحتمالية

والجزئية والتعددية.

مثال: حينما نأخذ المثال الآنف لننظر إليه ثانية أعني هذه الورقة نفسها وهي الآن بيد بائع الفواكه. نفاجأ أنه يسمي الشيء نفسه "قرطاسا" ويسند إليه مهمة حفظ الفواكه المعدة للبيع. إن ما حسبناه هوية أولى للشيء تطابق معها قولنا وحسبناها صحيحة وغيرها خاطئا ثم حسبناها مطلقة في طبيعتها وواحدة قد **تفككت** عند أول اختبار لها.

إن هذا الشيء الآن ليس ورقة وليس معدا للكتابة عليه، فهاهنا **هوية أخرى**. وهذا يعني أن قولنا الأول **ليس مطابقا** للشيء ثم **أن ما تصورناه مساحة من القول الخطإ غدا قولا صحيحا** وهكذا لم تعد تسميتنا الورقة ضرورية وكلية ومطلقة وواحدة بل **إحتمالية وجزئية ونسبية ومتعددة.**

هكذا نتبه إلى أننا لم نسم من البداية هوية هي الورقة وإنما كنا بصدد تسمية **علاقة، نسبة** للشيء إلى من يكون معنيا بالكتابة كطالب العلم. وفي الحالة الثانية نسمي علاقة جديدة للشيء نفسه ببائع الفواكه. وهكذا ففي **كل مرة تتغير علاقات الشيء، تتغير وظيفته ويتغير اسمه أي تتغير هويته.**

بعد ذلك فإذا كان الشيء نفسه قد أسميناه إذن في علاقة أولى بالورقة ثم في علاقة ثانية بالقرطاس وفي علاقة ثالثة غير ذلك، وإذا كان الشيء من ثمة محض علاقات ونسب، فماذا يكون الشيء إذا افترضناه خلوا من العلاقات والنسب؟ من الواضح أنه لن يكون شيئا على الإطلاق عدا **إمكان محض وقابلية فارغة** أو أيضا **عدم** بشكل ما.

31- هكذا وبهذا التحول المهم في تاريخ الفلسفة من فهم حاضري للعالم بما هو هوية وجوهر إلى فهم ممكني له بما هو لاهوية وعدم ومن فهم مطابق للحقيقة إلى فهم تأويلي ومن تمييز قيمي للأحكام إلى مجاوزة القيمة ومن تصور واحدي ضروري كلي مطلق للحقيقة إلى تصور تعددي إحتمالي خصوصي نسبي، تقرر الفلسفة المعاصرة أنها قد قطعت الشوط الأهم في تاريخ الفلسفة نحو نمط جديد من التفلسف الحر ما بعد الميتافيزيقي إذ لم يبق للعقل ما يثقل كاهله مما يتجاوز الفكر نفسه من هوية مسبقة للعالم أو للفكر تصادر حق التفكير سلفا ومن مطابقة وتمييز قيمي وواحدية في نمط الحقيقة ينهي الحق في التفكير المختلف والموسع.

32- غير أن هذه الدراسة تنبه إلى ما يلي:

- أن ما تتصور الفلسفة اليوم أنها خطوات عملاقة في مجاوزة الميتافيزيقا إنما هي من جديد إعادة لإنتاج الميتافيزيقا في ثوب معاصر مغر بلاميتافيزيقيته هو ثوب الممكن / العدم وثوب اللغة. إن العدمية قرار ميتافيزيقي جديد بشأن العالم لا يتميز في شيء عن القرار المثالي والقرار المادي والقرار الذاتي.. إننا في كل هذه الحالات نمنح العالم هوية وننتظمه في تصور ونقصي من جديد إمكانات مغايرة في التفكير ونتجاوز إمكاناتنا العقلية في الحسم في ماهية

العالم ونصنع معيارا للتطابق معه ومن ثمة للقيمة والحقيقة الكلية. أما إذا افترضنا العدمية قرارا لاميتافيزيقيا حرا فإن الفقدان الفعلي للهوية والمعيار والحكم القيمي لا يسمح ببناء معرفة ولا بتواصل حولها ثم إن ذلك لا يصدقه واقع الحال.

- أن المجاوزة الحق للميتافيزيقا والبداية الحرة للتفكير لا تتفق مع أي هوية نمنحها للعالم ولو كانت العدم نفسه وأن العدم لم يلب مطلب التفكير في التحرر بما هو ليس شيئا سوى هوية معدومة أي هوية على نحو جديد وأن الفكر الفلسفي ينفتح اليوم على البحث عن مفهوم جديد ومقام جديد للتفلسف الراهن.

33- إن خصائص التفلسف الممكن راهنا هي الواقعة ضمن التوتر التالي:

- أن لا يكون مقام التفكير هوية ما ولو كان العدم، ذلك أن العدم نفسه هوية ككل الهويات التي تنتهي إلى الأسر المسبق للتفكير وقتله بالمطابقة مع معيار ومع قيمة ومع حقيقة.

- أن يكون قابلا ليكون مقاما فعليا للتفلسف أي أن يكون شيئا ما فعليا لا فراغا مطلقا. وهذا يعني من جهة أخرى أن يكون ثمة هاهنا هوية فعلية ما للتفكير حولها والتطابق معها وصناعة القيمة وفقها وترتيب الحقيقة بشأنها.

يقع إمكان التفلسف راهنا داخل صعوبة شديدة نصوغها في الإستفهام التالي: كيف نفكر وفق الإعراض الأقصى عن الهويات ولو كان العدم نفسه (أي بتحرر تام من مسبق الهوية ومن تطابقها وقسمتها القيمية للعالم وواحدية حقيقتها) ولكن على قاعدة فعلية للتفكير أي وفق هوية فعلية وقيمة واضحة وحقيقة محددة؟

34- لمعالجة هذا الإشكال العضال وإيجاد مقام جديد للتفلسف يفتح الأفق لفلسفة ممكنة راهنا فإننا ننبه إلى أن الخصائص التي ذكرناها للتو لا تجتمع في أي من المفاهيم التي نحتها تاريخ الفلسفة من مثال أفلاطوني وجوهر أرسطي وذات مفكرة ديكارتية وذات متعالية كانطية وروح مطلق هيغلي ووجود هيدغيري وعدم تشير إليه الفلسفة المعاصرة إجمالا. لماذا لا تفلح كل هذه المساعي الفلسفية في صناعة أفق جدي مختلف للوعي البشري وتعيد في كل مرة إنتاج العدو الذي تقاتله: الهوية والتطابق؟

35- الأطروحة المركزية الكبرى الأولى لهذه الدراسة هي التالية: إن الوعي الأونطولوجي بالعالم هو الشرط الأساس للمشكل الفلسفي وهو الأصل الأول للمعضلة القارة للفلسفة وإن تاريخ وعينا الفلسفي برمته هو تاريخ هذا الوعي الأونطولوجي بالعالم. هذا الحكم نسحبه على الفلسفة منذ طاليس حتى أفلاطون فديكارت فالفلسفة المعاصرة. إن الفلسفة باتجاهاتها المختلفة المادية أو المثالية، الموضوعية أو الذاتية، الجوهرانية أو العدمية ما فتئت تتصور أن العالم الذي بين أيدينا عالم مباشر، بمعنى أن هذا الذي نحن بمواجهته من عالم هو الشيء نفسه الذي قد يقع منا على مسافات مكانية أو زمانية أو مفهومية مختلفة، لكنه مباشر لأن نمط

الوعي الوحيد المتعلق به هو في كل مرة وعيه كـ "شيء" مكاني أو زماني أو مفهومي لا كـ "كلمة"، كـ "منطق". اللغة هنا أو المنطق ليس حكما على الشيء وليس سابقا له بل محكوم به وعاقب عليه. إن الشيء هو موضوع معالقتنا الأول الذي نرتب على أساسه اللغة والترتيب المنطقي للقول.

إن أقصى إجراء في هذا الإتجاه كان قد حول العالم إلى لغة (كما في السوفسطائية أو في فلسفة اللغة المعاصرة أو في الهرمينوطيقا) وكان الأقرب لأن يحول الأولوية للغة والمنطق، هو نفسه وعي شيئي بالعالم لا منطقي. الدليل عليه أن القرار اللغوي هنا بتجليه التأويلي المغري أننا بحالة لغوية، هو عينه قرار محكوم بقرار أصلي أننا بمواجهة عالم عدمي.

إن وعينا بعلاقتنا المباشرة بالشيء لم تتغير على مدى تاريخ الفلسفة إلا من حيث فهمنا لهذا المباشر: في المادية نباشره بالحواس وفي المثالية نباشره بالعقل وفي الموضوعية نباشره كموضوع خارجي وفي الذاتية نباشره كموضوع داخلي وفي الجوهرانية نباشره كجوهر وفي العدمية نباشره كعلاقة. إنه الوعي الأونطولوجي بالعالم الذي ما فتئ يهيمن على الفلسفة منذ طاليس في لباس المادية والمثالية والموضوعية والذاتية والجوهرانية والعدمية.

بالمقابل فإن مطلب التفكير الفلسفي هو في كل مرة التحرر من العلاقة الأونطولوجية بالعالم أي من ثقل الأونطولوجيا لكن دون جدوى. إن المادية مسعى للتحرر من الحضور الثقيل للمثالية لكن المثالية في المقابل والإتجاهات العقلية في التفكير مسعى مماثل للتحرر من الحضور الثقيل للمادية. غير أن هذا هو أيضا شأن الذاتية التي تعد خروجا من المباشرة المادية والمثالية على حد السواء. بعد ذلك فإن العدمية مسعى هو الأقصى للخروج من كل أشكال المباشرة والعلاقة الأونطولوجية بالعالم التي تظل قارة في حالة الفهم الجوهراني للعالم. أما إذا كانت العدمية نفسها تنطلق هي الأخرى أولا من حالة أونطولوجية للوعي هي أونطولوجيا سالبة فإن مجمل تاريخ الفلسفة إذن يراوح مكانه بشأن محاولة الخروج من الوعي الأونطولوجي.

هكذا فإن هذه الدراسة تنبه أولا إلى أن الإشكال الكبير الذي يشغل الوعي الفلسفي ولم يجد السبيل لفك ألغازه هو سؤال الخروج عن الوعي الأونطولوجي والتحرر من العلاقة المباشرة بالعالم الثقيلة والمعيقة لكل تعليل للمعرفة والسلوك.

أما ثانيا فإن الدراسة تنبه إلى أن التحرر من الوعي الأونطولوجي لا يكون فقط بالتخفيف منه أي تحويله من مادة إلى فكرة إلى ذات إلى عدم. إن كل هذه الحيل لا تغير من الأمر شيئا بما أننا في جميع هذه الحالات نتصور أنفسنا في علاقة مباشرة بالعالم الذي نباشره كمادة أو كفكرة أو كذات أو كعدم، علاقة هي الحاكمة على المعرفة واللغة والمنطق. إن المطلب الفلسفي الأساس هو القلب الفعلي لهذه الأولوية والحاكمية والبداية الفعلية من المنطق مع تأخير فعلي لمباشرة العالم لنا والإلقاء به في الغياب.

36- إن إلقاء العالم في الغياب والتأخر عنه إلى مستوى المنطق والتعاطي معه بأدوات المنطق ومبادئه وأساسا مبدأ التناقض، كل ذلك بطريق التأويل هو ما يعني قلبا جذريا للنعوت على النحو التالي: إن مجمل ما بين أيدينا مما تعودنا تسميته بالأشياء – القلم والجبل والقمر.. – يجب النظر إليه ضمن تأخر الوعي الأونطولوجي وتقدم الوعي المنطقي بالعالم، بما هو معطيات منطقية، علامات، آثار، كلمات، وبلغة القرآن آيات. إن هذا هو التحدي الخطير المطروح على الوعي الفلسفي الراهن والذي لا نتصور دونه إجراء إلا أن يكون تكرارا للوعي الأونطولوجي وصعوباته.

لا مناص، من أجل قرار فلسفي جدي يعد أعتى قرار ثوري منذ طاليس، إلا أن نبعد شبح الأونطولوجيا عن وجه الفلسفة ونحول عالمنا إلى عالم منطقي ترى الأونطولوجيا فيه فقط على هيئة "شيء ما" غائب يتخلل الكلمات والإستدلالات المنطقية. إن هذا الإجراء الثوري هو ما نزعم أن الفلسفة لم تتخذه على مدى تاريخها. لقد لاحظنا من قبل أن مجمل ما أنجزته الفلسفة في هذا الإتجاه هو تعويض أونطولوجيا بأخرى: أونطولوجيا مادية بأخرى عقلية وأونطولوجيا موضوعية بثانية ذاتية وأونطولوجية جوهرانية بأخرى عدمية، إلخ..، لكنها لم تجرؤ البتة على القرار الأهم: تعويض الأونطولوجيا بمنطق.

37- ثمة ولا شك ثمن باهض لهذا الإجراء الثوري هو الذي يعطل إنجازه على مدى تاريخ الفلسفة: التشكيك في الصفة الوضعية للعالم واحتمال تأخيره إلى موقع غير مباشر له، موضع غيابي والتصرف معه في وضعه المباشر ككلمات وعلامات وآثار وآيات. إن الثمن هاهنا باهض جدا لأنه يعني تحويلا لوعينا بالكامل من وعي وضعي بالعالم إلى وعي غير وضعي به.

38- لقد أشرنا أعلاه إلى ما انتبهت إليه الفلسفة المعاصرة ولكنها عدلت عنه إلى الوعي نفسه بالعالم مترجما في مفهوم العدم الذي فهم كالعادة كموضوع مباشر يقع في وجه الوعي، أعني (ما انتبهت إليه الفلسفة المعاصرة ثم عدلت عنه): إن قرارا فلسفيا خطيرا تتضح اليوم حروفه أكثر فأكثر في الفلسفة المعاصرة مفاده أن العالم الذي ظننا طويلا أنه قائم هنا تحت أيدينا وعلى علاقة مباشرة هو بالتدقيق الشديد يثوي "خلف"، "وراء"، "بعد" كم من الوسائط لا مفر لبلوغ العالم من قطعها وأن الخطوات التي قطعناها باتجاهه ضد المثالية والصورية والماوراء ونحو "الشيء نفسه" كما في العبارة الفينومينولوجية الشهيرة، قد تبينت في الإتجاه المقابل كخطوات للإبتعاد عن العالم واتخاذ مسافة منه وخطوات له هو نفسه للإنسحاب عنا. إن العالم يرقد اليوم بقرار فلسفي خالص في ثنايا مسافات مفهومية وزمانية ومكانية يستحيل قطعها.

39- أقول هنا "يستحيل" وليس فقط "من العسير ذلك" لأن المسافات التي تحول بيننا وبين علاقة مباشرة والعالم ليست من جنس المسافات الطارئة والمشروطة بوضع تاريخي أو

حالة نفسية أو عقلية للفرد. إنها بالأحرى من جنس المسافات **الهيكلية والبنيوية** المتعلقة ببنية العالم والإنسان وموقع الواحد من الآخر. إن العالم إذن "أصليا" وليس "حدثيا" واقع وراء مسافات وناء عن العلاقة المباشرة به.

40- لا يتعلق هذا القرار بالعالم في البعض من حقائقه الكونية النائية علانية عن استحضارها أو الحقائق العقلية غير ذات الحضور العيني. إنما المقصود هنا العالم بكل تفاصيله وفي أوسع دلالة له. ولكي نقطع الطريق على الفور عن أي تأول مخصوص للعالم فإن هذه الطاولة التي أكتب عليها وهذا القلم وهذه الخزانة التي أمامي وكل الأشياء التي تمثل بين أيدينا هنا والتي تقع تحت الحواس - كل ذلك لا يقع أمامي مباشرة وإنما أنا أدركه عبر وسائط معلومة في الفلسفة منذ القديم وتزداد اليوم كثافة ووضوحا. من الغريب أن أقول أن هذا القلم الذي أمسكه بيدي وكل الأشياء التي ذكرت هنا تقع على مسافة مني وأن علاقتي بها ليست مباشرة على الإطلاق، ولكن هذا منتهى القرار الفلسفي الخطير الذي نحن بصدده.

41- ماذا يعني أن يكون العالم بداية من هذا القلم وهذه الطاولة حتى أبعد الأشياء عنا - ماذا يعني أن يكون على مسافة منا وفي علاقة غير مباشرة بنا؟

العلاقة غير المباشرة والتعاطي مع الشيء من خلال وسيط إليه لا يحصل على معناه إذا كان الشيء نفسه قابلا ليكون في العلاقة المباشرة بنا. هناك لن يكون من معنى للتوسط. إن التوسط يكون فقط ممكنا في الحالة التي تغيب فيها الأطراف المتعالقة بعضها عن بعض. آنذاك يكون دور الوسيط استحضار الأشياء بعضها لبعض. بقي أن الغياب قد يكون غيابا مكانيا ويكون الوسيط مستحضرا لغير المباشر مكانا وقد يكون غيابا زمانيا ويكون الوسيط مستحضرا لغير المباشر زمانا وقد يكون غيابا مفهوميا ويكون دور الوسيط مستحضرا لغير المباشر مفهوما.

أن يكون العالم إذن على مسافة منا وغير مباشر لنا هو أن يكون غائبا عنا. ذلك ما نتصور أن الفلسفة المعاصرة لم تفلح في بلورته وظل يشكل مصدر تخوف أدى في الأخير حتى إلى تحويل العدم إلى حضور وتعين. لكننا نفترض بالمقابل أن هذا الغياب هو الدلالة الدقيقة لعالم غير مباشر يقوم من خلال الوسائط، وإنها المناسبة التي نجدها لنقترح المفهوم التالي الذي نفترض قدرته على الإضطلاع بالمهام الفلسفية المعلقة حتى اللحظة ونفترضه أفضل موقع للتفلسف الراهن: الغيب.

42- يستغرب أن يكون تأولنا لتاريخ الفلسفة يؤدي إلى اعتبار مفهوم الغيب الموقع الأكثر راهنية للتفلسف الممكن اليوم من حيث أنه بالمقابل موضوع رفض الفلسفة المعاصرة بماهي مجاوزة للميتافيزيقا. هل نحن إذن بصدد مجاوزة الميتافيزيقا / الغيب أم بصدد اعتبارها الموقع الأفضل للتفلسف الراهن؟ هل يكون مفهوم الميتافيزيقا في الفلسفة عينه مفهوم الغيب في الإسلام؟ هلا يكون الغيب نفسه المجاوزة الأفضل للميتافيزيقا؟

الميتافيزيقا موضوع ضروري للتفكير أما الغيب فموضوع ممكن له؛ الميتافيزيقا موضوع مباشر للتفكير ومهيمن عليه أما الغيب فموضوع غير مباشر للتفكير منسحب هو نفسه ليتقدم من خلال علامات تأويلية لتفكيرها فهو من ثمة قائم في حدود العقل فحسب والعقل مهيمن عليه. وبكلمة مختصرة الميتافيزيقا وضع أونطولوجي للأشياء بينما الغيب وضع منطقي لها فحسب.

إن العلاقة بين المباشر والأونطولوجي والغيبي والمنطقي يمكن توضيحها على النحو التالي: إن الحضور المباشر للشيء يغني عن التعاطي المنطقي معه انطلاقا من علاماته بما أن الحكم هنا هو الحضور الأونطولوجي عينه. أما غياب الشيء فمناسبة للتعاطي المنطقي معه من خلال العلامات المشيرة إليه.

43- إن تحويل التفكير من المقولات المعلومة للفلسفة (مثال - ذات - عدم..) إلى جهة مقولة الغيب هو تحويل لطريقة الوعي بالعالم من فهم لكوننا بصدد الوضع الأونطولوجي نفسه للعالم إلى كوننا فحسب بصدد الوضع المنطقي والإبستيمولوجي له. ماذا يعني ذلك؟ هل نحن بصدد مثالية جديدة ونمط عقلي خالص في فهم العالم؟

كلا، ذلك أن هذا يصدق على ما نسميه بالمفهومي الفاقد للإحالة الأونطولوجية. أما المنطقي فهو إمكان أونطولوجي. وهذا يعني أن فهم العالم باعتباره علامات هي موضوع التعاطي المنطقي معه فحسب، إنما هو تعاط في الوقت نفسه مع الممكن الأونطولوجي للعالم. لكن حيث هاهنا أونطولوجيا ممكنة فإن الأونطولوجيا نفسها خارج المنطق لكون معطى أساسيا في التفكير.

44- بهذا الإجراء نكون قد قرنا موقفا جديدا من الميتافيزيقا. إن معالجتها المعلومة بحسب ثنائية الفيزيقي والميتافيزيقي أو النسبي والمطلق / التاريخي واللاتاريخي يمكن أن نستعيض عنها بثنائية المنطقي والأونطولوجي. هاهنا نتبين جذور الميتافيزيقي بما هو الفراغ الذي يفتح عليه المنطقي كإمكان أونطولوجي. إن هذا التأويل المنطقي يمنح معقولية عالية للميتافيزيقي وتبريرا موضوعيا عالي الدقة.

بهذا التحويل لمقام التفلسف إلى موقع الغيب وتحويل العالم من اعتباره حضورا أونطولوجيا إلى اعتباره علامات أو آيات ذات قيمة منطقية تشير إلى أونطولوجيا غيرها أو آخرة - بكل هذا ومثله يكون التفلسف الممكن راهنا تفكرا بشأن الإسلام. لذلك لاحظنا أن المفاهيم الإسلامية جملة (الغيب والشهادة - الدنيا والآخرة - الإسلام والإيمان - الصلاة والزكاة - الآيات..) تصبح المعنية المباشرة بنمط التفلسف المقبل وتغدو الأكثر قابلية للتعليل بحسب هذا الوعي الجديد بالعالم.

45- إذا كان الأمر متعلقا إذن بموضوع هو الغيب فإن جوهر سلوكنا الفلسفي أو لنقل إن ماهية الفلسفة برمتها هي التأويل. هاهنا فإن تعريف للفلسفة يلتقي تماما في ظاهره مع الوعي

المعاصر بها بما هي هرمينوطيقا / تأويلية لدى البعض وبما هي خلق للمفاهيم لدى الآخر.. غير أن ما نود التنبيه إليه هنا أمر جد مهم: إن مجمل التعريفات المعاصرة على هذا النحو لا تبلغ في منتهى تحليلها درجة التأويل كما نفهمه هنا. إن التأويل في الوعي المعاصر قاعدته عقيدة لا تأويلية، كون هذا العالم جوهره عدمي. بعد ذلك فإن التأويل ليس سوى تأكيد لهذه العقيدة. السبب هو في كل مرة الوعي الأونطولوجي بالعالم الذي لا يسمح باتخاذ قاعدة تأويلية للتأويل. من ثمة لم يكن دقيقا بالمرة أن تعرف الفلسفة المعاصرة بما هي تأويل للعالم، مقاربة بل فقط بما هي قرار عقدي جديد مضمونه العدم تماما كما هو شأن كل التاريخ السابق للفلسفة بما هو قرارات عقدية: المثال، الجوهر، الكوجيتو...

إن الوضع الوحيد للفلسفة الذي تسمى فيه بالمعنى الدقيق تأويلا هو وضع هجرانها لوعيها الأونطولوجي وتحولها إلى وعي منطقي بالعالم أي إلى التفلسف من موقع الغيب حيث الإمكانات المختلفة قائمة بالمعنى الكامل للكلمة.

46- حيث الأمر يتعلق بتأويل لعالم هو غيبي وحيث العلاقة بالعالم الغيبي علاقة منطقية لا كما هو الحال مع الحضور الأونطولوجي للعالم فإن الجسر الوحيد الذي لدينا مع العالم (ملكات المعرفة ومنهجها) ليس الموضوع نفسه بل مبادئ العقل التي تشتغل في غياب الكائن وحول العلامات والمعطيات التي يتقدم بها إلينا وأولها مبدأ التناقض.

47- بشأن التأويل وفق مبادئ العقل فإن الدراسة تكشف عن أخطاء أساسية للوعي الوضعي تركسه في التناقض دون مخرج ممكن:

- فهم الكائن في حدود الهذا، المباشر وتصور أننا بمواجهة شيء، أونطولوجيا لا فقط بمواجهة منطق وصورة ذهنية للعالم.

- يؤدي هذا إلى تعيين الحق في كل مرة في مضمون (أونطولوجي) لا في صورة (منطقية) باعتبار ما يغري به الوعي المباشر بالعالم من كوننا بمواجهة للأونطولوجيا نفسها وللمضامين.

- توهم أنه من الممكن تحصيل العالم في مضمون ما (الماء - الهواء - التراب - النار - اللغة - المثال - الجوهر - الكوجيتو - الهوية - الأنا المتعالي - التاريخ - إرادة القوة - الوجود...) الشيء الذي يصطدم بهوة سحيقة من المضامين لا قاع لها.

- من حيث أن القرارات الشكلية ضرورية بنيويا فإن خصائص هذا الوعي هنا هي كما يلي:

> حصر الكائن في حد وحيد من حدوده أو في البعض منها بحكم عدم إمكان اتساع الهذا لغير ذلك أي لإدراك كلية الكائن: إما النظر إليه من حيث عناصره أو من حيث لحظاته أو من حيث درجاته أو من حيث مستوياته.. فهو

إما المكان أو الزمان أو المفهوم، الكلي أو الجزئي، التغير أو الثبات، الهوية أو الإختلاف، الإيجاب أو السلب، الذات أو الموضوع، الظاهر أو الباطن، القوة أو الفعل. وفي إجراء متقدم: الوحدة المذيبة للإختلاف أو الإنفصال غير المبرر...

التفكير بحسب ثنائية وجود / عدم بما هي أساس الوعي الإمي المتأزم الآنف.

الوقوع دون الشيء نفسه / نسيان الشيء نفسه كنتيجة ضرورية لما تقدم.

فهم تاريخ الفلسفة بما هو تاريخ تحصيل الحق - هنا إما على هيئة تقدم نحو الإكتمال أو على هيئة إظهار لممكن أو غير ذلك.

بالمقابل فإن الوعي الغيبي يعيد ترتيب الوعي بالكائن على نحو يفتح على خروج فعلي من الإشكال:

- فهم الكائن بما هو ممكن منطقي ماثل أمامنا لا حدث أونطولوجي. إنه في الهذا ليس سوى صورة ذهنية ذات امتداد لكنه قائم كأونطولوجيا منسحبة وممكنة.
- يؤدي هذا إلى النأي عن تعيين الحق في كل مرة في مضمون (أونطولوجي) والتوجه صوب تعيينه كصورة (منطقية).
- الكف عن تحصيل العالم في مضمون ما لا متناهي وتأويله بما هو عالم منطقي ينتهي عند الصورة المنطقية المنسجمة حدودها.
- من حيث أن القرارات الشكلية ضرورية بنيويا فإن خصائص هذا الوعي هنا هي كما يلي:

وعي الكائن من ثمة بما هو جملة من الحدود المختلفة طبائعها. الكائن جملة من العناصر واللحظات والدرجات والمستويات، وإن كل ما يقع أمامنا إنما هي حدوده التي ترجو تأليفها.

التفكير بحسب الثنائية حضور / غياب بما هي أساس الوعي الكلي بالشيء.

تفكير الشيء نفسه بما هو كلية الأبعاد وبما هو من ثمة المطلق والواحد.

فهم تاريخ الفلسفة لا بما هو تاريخ تحصيل الحق - هنا بل بما هو تاريخ مطابقة الصورة المنطقية مع الموضوعات الأونطولوجية دون جدوى ومن ثمة إعلان أن الموضوع الأونطولوجي المبحوث عنه في وضع انسحاب أصلي وأن الأونطولوجيا ممكنة فحسب هنا.

وفي كلمة فإن المضمون السالب الذي تعترض عليه الدراسة هو المتمثل في أن تاريخ وعينا الفلسفي الوضعي لم يفهم الكائن إلا من خلال بعد وحيد من أبعاده أو عنصر من عناصره أو درجة من درجاته أو لحظة من لحظاته أو مستوى من مستوياته أو وجه من وجوهه أي أنه لم يفهم الكائن إلا على نحو تبسيطي. ذلك أن فهم الكائن في كليته أمر جد عسير يستدعي أساسا حالة من الخروج عن الإدراك الوضعي المباشر والمبسط والساذج.

بالمقابل فإن المضمون الذي تضطلع الدراسة بتبيانه هو المتمثل في الوعي الغيبي الذي يفهم الكائن بما هو ترتيب دقيق وكلي لمجمل أبعاده وعناصره ولحظاته ودرجاته ومستوياته أي أنه يفهم الكائن في طبيعته المعقدة. ذلك ما لا يحتمله إلا خروج عن الإدراك الوضعي إلى إدراك له في نقطة لوجوده غير وضعية وأساسا نقطة منطقية.

48- المضمون: يتعلق الأمر بالجملة في هذه الدراسة بقراءة تاريخ الفلسفة والتفكير حوله على النحو التالي:

- تاريخ الفلسفة بما هو تقدم نحو البرهنة على أننا بمواجهة عالم منطقي فحسب وأن الأونطولوجيا غائبة ومنسحبة وممكنة.
- تاريخ الفلسفة بما هو تعيين للمطلق في كل مرة في شيء ما بحسب خاصية مغرية ثم بما هو فشل في ذلك وسعي إلى التعيين من جديد.
- القرار أن التعيين بحسب المضمون لا متناهي.
- القرار أن التعيين الحق للشيء هو بحسب البنية والشكل.
- لأن البنية قارة والمضمون متلاش فإن تاريخ الفلسفة هو تاريخ بحث البنية عن المضمون المتطابق معها.
- بشأن المضمون المتطابق مع البنية فإن الدراسة تبرهن على أنه في الأخير لا يستقر كمنسجم إلا بتخطيه كل توصيف وضعي له وكل توصيف غير توحيدي وكل توصيف نسبوي ووعيه على العكس كشيء توحيدي لا وضعي ومطلق.

49- المنهج: لا تتخذ الدراسة من التنازع حول المضامين المعرفية منهجا للإنحياز إلى مضمون دون آخر أو إنتاج مضمون أفضل من خلال الجمع بين عدد من المضامين أو الخروج عنها جميعا نحو إنتاج مضمون مغاير. ولأن الدراسة تنبه إلى أن هذا المسلك في التعاطي مع العالم حركة داخل اللامتناهي كانت الفلسفة قد انتبهت إليه خاصة في أشكال التفلسف المعاصر التي نأت عن الإهتمام بصياغة الأنساق بما هو اهتمام "ميتافيزيقي" إلى التفكير بشأن الطرق التي أصبحت بها الأشياء ممكنة (شروط الإمكان - نمط الوجود - طرق القول..) والتي هي في جملتها أسئلة الأسس - لأن الأمر كذلك فإن الدراسة تضع نفسها أولا في السياق ذاته المتعلق بالتفكير بشأن بنية الشيء أعني بشأن الطريقة التي أصبح بها العالم ممكنا من حيث

هو أونطولوجيا ومن حيث هو معرفة ومن حيث هو تاريخ لكنها تعترض على الوعي الوضعي الذي صاحب ذلك.

غير أن الدراسة تتصور أن وعينا المعاصر بالبنية اتخذ منحى شكلانيا أدى به في الأخير إلى مصير عدمي. يقع الوعي الفلسفي تاريخيا في توتر خانق بين البنى الشكلانية والمضامين الثقيلة والممكن العدمي المتوسط بينهما. من ثمة الصعوبة المتعلقة بطبيعة البنية التي يعتني بها التفكير.

ولأن الدراسة تقوم على قرار أساسي مثلما سيتبين أن العالم يتقدم إلينا على نحو منطقي في حين ينسحب كموضوع أونطولوجي وأن علاقتنا الوحيدة بالعالم إذن هي علاقة منطقية - لذلك فإن أفضل تعاط مع الشيء المكافحة المنطقية للفرضيات وتبين النتيجة التي تسفر عنها. إن هذا التعاطي المنطقي مع العالم ليس جديدا في الأصل وإنما هو الشأن القار للفلسفة في تاريخها. غير أن هيمنة الوعي بالشيء نفسه هي التي أخرت فهمنا المنطقي للعالم وأوهمتنا بالطبيعة الأونطولوجية له ومن ثمة بالعلاقة الأونطولوجية به. هكذا فإن التعاطي المنطقي مع العالم عودة إلى طبيعة الدقيقة للخطاب الفلسفي التي تقع أساسا في القول الفلسفي رغم أنها تتأخر في وعينا بذلك.

الدراسة المنطقية ليست إذن إختيارا لمنهج مخصوص من بين مناهج ممكنة كما لو أن ثمة حالة غير منطقية للعالم أعني أونطولوجية. إنها الدراسة الوحيدة الممكنة لعالم يتقدم إلينا على هيئة منطقية.

50- خطة الدراسة: تنفذ الدراسة هذه الأهداف حسب خطة معقدة تماما كما هي صورة الكائن المعقدة، خطة تحمل على عاتقها في الوقت نفسه المهام التالية:

- نقد الوعي الوضعي التجزيئي الذي لا يتسع لكلية الكائن وبنيته الغيبية ووضع أسس الوعي الغيبي الممتد إلى كلية الكائن ومن ثمة تفسير الإسلام كفلسفة قصوى.
- الكشف عن مختلف أبعاد الكائن وعناصره ولحظاته ودرجاته ومستوياته أثناء النقد والتأسيس.

على هذا النحو كان مخطط الدراسة كما يلي:

- متابعة تاريخ الفلسفة بما هو تاريخ الإحاطة بالكائن في هيئاته وأبعاده وعناصره ولحظاته ودرجاته ووجوهه ومستوياته.
- التفكر حول تاريخ الفلسفة بما هو تاريخ إمكانات تطمح إلى الخروج من حالتها الوضعية دون جدوى.
- التفكير بعد تاريخ الفلسفة أو التفلسف انطلاقا منه لتقديم مقترحات ومخارج للإشكالات بفتح أفق غير وضعي له وبما ذلك هو الوعي الجديد بالعالم.

- تأويل الإسلام بما هو هذا الأفق عينه الذي تسعى إليه الفلسفة والوعي الجديد بالعالم وبما هو إذن "الفلسفة الأخيرة".

51- المضمون التفصيلي للعمل:

* قراءة تاريخ الفلسفة بما هو اكتشاف موسع وشاف لمكونات الكائن أو بما هو وعي جديد بالكائن غير وضعي:

نقرأ تاريخ الفلسفة بما هو الميدان الإشكالي التي تتجلى فيه القرارات الأساسية للوعي بالكائن:

- الكائن بما منطقي لا أونطولوجي / الأونطولوجيا انسحاب قار للكائن.
- الكائن بما هو غياب جذري أو حضور وغياب لا وجود وعدم.
- الكائن بما هو مطلق توحيدي غير وضعي.
- الكائن بما هو مكان وزمان ومفهوم.
- الكائن بما هو تحدد وتعين وظهور.
- الكائن بما هو ماهية وممكن وتعين.
- الكائن بما متفرد وكلي وهوهو.

* قراءة الإسلام بما هو البنية المنطقية الدقيقة للكائن و"الفلسفة الأخيرة":

تمضي الدراسة إلى إعطاء أمثلة بينة من الإسلام - الصلاة وفرائضها وسننها ومندوباتها والحج وأركانه وواجباته وسننه ثم تعليل التشريع عامة من أحكام وحدود ومن تصور لبنية الدولة، كل ذلك على ضوء الوعي الجديد بالعالم كفلسفة / كعلم للغيب والشهادة وفلسفة في التوحيد.

52- تكتفي الدراسة في كل ذلك بسلوك شبه / نصف معمق لا يقتصر على الفكرة العامة كما لا يمضي إلى التفاصيل الكاملة للمسألة. يتعلق الأمر فقط بتقديم أمثلة بينة تكون نماذج للتفكير أي بفتح أفق لا تنتهي تفاصيله.

والحمد لله وحده
عالم الغيب والشهادة
العزيز الحكيم

الكتاب الأول

تاريخ الفلسـفة
كتاريخ للوعي الوضعي بالعالم
وللإرهاصات الوعي غير الوضعي

تمهيد الكتاب الأول

﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: 75 – 79).

ثمة هاهنا تدقيق طريف يلقي بظلاله على المعرفة برمتها وهو التالي:

إن ما يبحث عنه إبراهيم عليه السلام من خلال الآيات ليس الله نفسه بل نمط وجوده. إن الله نفسه بحسب طبيعة البحث معلوم سلفا بل إنه شرط البحث أصلا. ومثال ذلك بإطلاق أننا لا نستطيع البحث عن شيء إذا لم يكن لنا عنه سلفا كل العلم بماهيته. إن الحالة التي لا يكون لنا فيها علم بموضوع بحثنا قد يمر فيها أمام ناظرينا ولا نحصله البتة. البحث بكلمة علم أصلي بما نبحث عنه. إن إبراهيم إذن إنما يبحث فقط، وهو يعلم كل العلم حقيقة الألوهية، يبحث عن موقع الألوهية، إلى أي جهة يمكن نسبتها؟ أي الكائنات يستحق معنى الألوهية (نذكر بلا كلل – المعلوم تماما)؟ هل يكون الإلاه (هذا الذي لنا عنه كل العلم) هذا الكائن أو ذلك؟ هو ذا على الوجه الأدق 4311لسؤال الإبراهيمي.

ما يؤكد بقوة هذا القرار هو الحكم القيمي الذي يصدره إبراهيم (الحكم بالخطإ والصواب) والذي يرفض بواسطته نسبة الألوهية للكوكب كما للقمر والشمس ثم ينسبها لله تعالى. إن الذي يجهل مطلق الجهل لا يمكنه إطلاق الحكم القيمي على هذا النحو، بل فقط أن يتقبل كل معطى يلقى أمامه بما هو موجود وكفى.

لكي نجر الأشياء مباشرة إلى ميدان التفلسف نقول: إن إبراهيم يملك كل المحددات **المنطقية** للألوهية، غير أنه لا يملك بعد المحددات **الأونطولوجية** لها. إنه يعرف الله تماما على نحو منطقي غير أنه لا يعرف بعد أونطولوجيا من يكون.

ثمة لذلك مستويان رئيسان لبنية البحث: العلم المنطقي بالموضوع والجهل الأونطولوجي به. يكون المستوى المنطقي كما هو واضح حاصلا أصليا ويكون المستوى الأونطولوجي ممكن التحصيل فحسب أي غير حاصل أصليا. هاهنا التعليل الوحيد الممكن لكيفية صدور البحث

عن شيء ما. إن الجهل المطلق بالموضوع لا يعلل لنا كيفية اندفاع البحث في العدم تماما كما أن العلم المطلق به لا يعلل لنا اندفاع التفكير في مساحة من الإمتلاء المطلق لا يقطنها فراغ. لا مناص لذلك من افتراض هذين المكونين لبنية البحث: الإمتلاك المنطقي الأصلي لموضوع المعرفة والإفتقار الأونطولوجي من الجهة الثانية إليه.

إن فرضيتنا المركزية هاهنا هي التالية: إن هذه البنية المزدوجة للبحث والتفكير هي بنية العقل برمته أثناء سلوكه التفكيري وبعد ذلك بنية تاريخ الفلسفة على الإطلاق بما هو تاريخ تعيين العقل لماهية العالم التي منها ذاته نفسها. تتمثل الفرضية هاهنا في ما يلي:

إن العقل وهو يبحث إنما يصدر من جهة عن علم بالشيء نفسه موضوع البحث، وذلك ما يقع في مستوى القول الفلسفي الضروري واللاواعي، وهو يصدر من جهة ثانية عن جهل بالشيء، هو ما يقع في المستوى الوعي من التفكير. من ثمة الطبيعة المركبة لتاريخ الفلسفة وطرافة قراءته على هذا النحو.

القسم الأول

- نماذج من التفكير الفلسفي بحسب متابعة خطية له:
- قراءة تاريخ الفلسفة بحسب تفاوت أول في البنية: القول الفلسفي بما هو قول منطقي تأويلي، الوعي الفلسفي بما هو وعي أونطولوجي دوغمائي
- قراءة تاريخ الفلسفة بحسب تفاوت ثان في صورة التأويل: بنية القول الفلسفي بما هي بنية متناهية وموضوع للدرس، مضمون القول الفلسفي بما هو مضمون لا متناه وعصي على الدرس
- قراءة تاريخ الفلسفة بحسب تفاوت ثالث في مضمون التأويل: القول الفلسفي كتأويل للشيء بما بنيته الواحد المطلق غير الوضعي، الوعي الفلسفي كتأويل للشيء بما بنيته الجزئي المحدود الوضعي
- قراءة تاريخ الفلسفة بما هو مساحة لتجلي مكونات الشيء (عناصر وهيئات ودرجات) وأرضية لمراكمة وعي جديد بالعالم

تمهيد القسم الأول

هدفنا هاهنا في كل مرة نعرض فيها لفلسفة ما أن نبين ما يلي:

- البنية المنطقية التأويلية الغيبية للقول الفلسفي: أي أن المعرفة لا تقوم على الشيء نفسه الأونطولوجي بقدرما تقوم على جملة من المعطيات حوله وعلى مبدإ التناقض. إن موضوع المعرفة من ثمة مهما تراءت لنا موضوعيته هو موضوع غيبي وإن المعرفة التي نحن بصددها تأويل ومقاربة للعالم قابلة للصحة والخطإ حين تتم مكافحتها بالشيء الممكن.

- الطبيعة الأونطولوجية الدوغمائية الوضعية للوعي الفلسفي: ومعناه أن الفيلسوف يقصد غير ما هو في بنية القول، يقصد أن الموضوع مباشر للمعرفة وأن أساس المعرفة ليس مبدأ التناقض بل الحضور على نحو ما للموضوع. هكذا فإن فلسفة ما تجد المبرر لتصور المعرفة نهائية ويقينية.

يؤدي هذا التفاوت بين بنية القول الفلسفي وبين طبيعة الوعي الفلسفي إلى أزمة تؤدي في كل مرة إلى كسر الوعي الوضعي والتقدم به جهة الوعي الغيبي بالعالم.

- المطلق الواحد الممكن كموضوع للقول التأويلي: بمعنى أن الفلسفة تحافظ بشكل قار على قول المطلق الواحد الممكن حينما تعين الحق وذلك من جهة صورة القول المتناهية لا من جهة المضمون اللامتناهي الذي لا يشكل موضوع تفكير.

- الجزئي المحدود الوضعي كموضوع للوعي التأويلي: بمعنى أن الفلسفة تقصد في كل مرة موضوعا جزئيا ومحدودا ووضعيا بما هي تفكر المضمون اللامتناهي لا صورة القول.

- الفلسفة بما هي كشف عن إشكال ما: ذلك أن الإشكالات تتعدد بحسب تعدد أبعاد الكائن وعناصره ومستوياته ودرجاته. من ثمة فإننا نقرأ كل فلسفة بما هي عناية بوجه من وجوه الإشكال أو عدد من الوجوه محدود.

الفصل الأول

الفلسفة القب - سقراطية

I - أمثلة عن فلسفة منسية - الفلسفة الهندية والصينية:

1 - مثال عن الفلسفة الهندية - فلسفة سامخيا Philosophie sankhya - مثال كابيلا Kapila - تتراوح الروايات عنه من القرن 6 حتى 8 ق. م.: مطلق الطبيعة كحقيقة أونطولوجية في وعي كابيلا ومنطقية في مستوى قوله / مطلق الطبيعة كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

الإشكال: بحسب ما نفهم من قرارات الفيلسوف هنا فإن الأمر يتعلق بالصعوبة التي تعترض افتراضنا المبدأ محدودا حيث المعلولات غير المحدودة تتجاوز إمكان تعليلها بواسطة مبدإ محدود.

الأطروحة: الحق هو **المطلق الطبيعي** أو الطبيعة كمطلق ثلاثي التكوين (الطيبة والهوى والظلمة).

التعليل: المنطلق الذي لهذه الفلسفة هو التالي: إن السبيل الوحيد للمعرفة هو المعطيات الحسية أي الإدراك الحسي والإستقراء:

> "La science, tel qu'il la comprend, n'admet donc, en réalité que deux **sources de la connaissance**: la perception et l'induction. C'est le pur empirisme, puisque la perception reconnue par Kapila n'est que la perception sensible"(1).

بالنسبة للذين تتلمذوا على الفلسفة الأوروبية الأمر شبيه هنا بكانط الذي بحسبه لا مصدر للمعرفة غير الحواس. إن النفس تماما كما لدى كانط ليست مصدرا أوليا للمعرفة:

> "Nul principe intelligible, nul vérité n'est perçue originellement par l'âme"(2).

كيف نفهم إذن الإمتداد الواسع للمعرفة خارج حدود الحسي؟ إنه الإستقراء الذي يفصل الفيلسوف الحديث بشأنه إلى ثلاثة أنواع منه: تحصيل علة من معلول؛ تحصيل معلول من علة؛

---

(1) N.J. Laforet, Histoire de la philosophie – Philosophie ancienne, V1, Bruxelles, 1966, p.115.

(2) Ibid., p. 116.

تحصيل شيء من آخر على الإطلاق لعلاقة جامعة بينهما غير علاقة العلية:

""La première espèce est l'induction d'un effet par une cause; la seconde d'une cause par un effet; la troisième est fondée sur un autre rapport que celui de causalité. Exemples: 1espèce, la pluie induite de l'aspect des nuages rassemblées dans l'air;2, le feu induit de la fumée qui s'élève sur la colline; la couleur d'une fleur induite de son odeur particulière". Telles sont les diverses formes de l'induction, par laquelle l'esprit va d'un fait à un autre fait, à une loi ou à un principe caché"[1].

إن الإستقراء واعتبار الإدراك الحسي المصدر الأساسي للمعرفة لا يعني إذن المكوث في حدود الحسي. إن النوع الثالث من الإستقراء يذهب بعيدا عن الإدراك الحسي، إلى كلية الطبيعة أو إلى الطبيعة نفسها ككائن غير حسي:

"Qu'est-ce que la nature? La nature n'est pas perçue par les sens, elle est invisible; elle est induite par le raisonnement, elle se révèle à nous par ses effets: c'est la puissance première, eternelle, indéveloppée, dont le monde est l'épanouissement; elle produit tout, sauf l'âme, mais elle-même n'est pas produite. "Si l'on ne perçoit pas la nature, dit la Karika, c'est parce qu'elle est trop subtile, et non pas parce qu'elle n'existe pas; on l'aprçoit par ses effets..." La nature est donc la cause universelle, non pas une cause spirituelle, intelligente et libre, mais une cause matérielle et fatale... "ce qui prouve bien que l'effet provient de l'être, d'une cause qui est, c'est que le non-être ne peut être cause de quoi que ce soit""[2].

هكذا فإن الطبيعة كحالة مادية للعالم ليست بحسب الفيلسوف متناقضة مع وعيها ككائن مطلق. إن المطلق هو الطبيعة نفسها التي تشكل وحدة الإحساسات التي تأتي متناثرة في إدراكها الحسي فيذهب بها الإستقراء من وجهها الحاضر إلى وجهها الغائب ومن تناثرها إلى وحدتها. ينتهي التفكير إذن إلى ثنائية واضحة بين الحسي المباشر غير الموحد وغير المترجم من ثمة لماهية الشيء والذي هو مشروط بالعقلي وبين هذا العقلي غير المباشر الموحد والذي يترجم الماهية الدقيقة للشيء:

"Kapila distingue le principe indéveloppé et le principe développé; le second sort du premier, qui est la racine de toutes choses, et forme le monde. "Le principe développé a une cause; il n'est pas éternel; il n'est pas universel; il est modifiable, multiple, accidentel, attributif, composé, subordonné. Le principe non développé est précisement tout le contraire". On le voit, le principe éternel des choses est conçu comme absolument indeterminé"[3].

لماذا يصر الفيلسوف على هذا النوع من القسمة بين المطلق غير المباشر بما هو شرط

(1) Ibid.

(2) Ibid., p. 118.

(3) Ibid., p. 119.

من جهة وبين المباشر والنسبي بما هو المشروط؟ لماذا هذا المآل الضروري للتفكير الذي يؤدي إلى وعي الحق بما هو المطلق والكامل؟

إنها الصعوبة أعني **التناقض** الذي مفاده أن تعليل الأشياء وصدورها لا يكون إلا **بافتراض** وجود سابق لها لاستحالة **افتراض** صدور وجود عن عدم أو حصول شيء من اللاشيء. إن كابيلا **يفترض** أولا صدور الذكاء عن الطبيعة التي بلغها الإستقراء لأنه لا معنى **لافتراض** صدوره إلا بهذا الطريق. ومن ثمة صدور بقية الكائنات، الأنا فالمبادئ متراتبة من أعلاها غير الحسي إلى مبادئ الطبيعة الحسية:

> ""De la nature vient le grand principe ou l'intelligence; du grand principe vient le moi; du moi vient l'ensemble des seize principes; et dans cet ensemble formée de seize principes il en est cinq qui produisent les cinq éléments grossiers""[1].

غير أن السؤال يطرح على الفور: كيف يصدر الذكاء عن الطبيعة العمياء؟ هكذا يجد الفيلسوف نفسه مجبرا على افتراض وجود مسبق وأصلي للذكاء في حدود الطبيعة أي على تعديل وعيه بالطبيعة كطبيعة ذكية:

> "Il a voulu toutefois marquer la nature de l'intelligence…Cela se rattache à un principe fondamental de la théologie et de la philosophie de l'Inde, à savoir qu'il y a trois qualités primordiales et eternelles d'où sortent les différents caractères des choses; ces trois qualités sont la bonté, la passion et l'obscurité"[2].

هكذا فإن تعليل الذكاء ومنه كل المبادئ يصبح ممكنا بما أن كل شيء قد حصل هكذا على أساسه القبلي وأصبحت واضحة كيفية صدوره عن إمكان سابق لا عن العدم. إن المنطلق لا يمكن إذن إلا أن يكون المطلق الذي هو كلية العالم الصادر عنه ووحدة الألوهية والإنسانية وما دونها. على هذا النحو يكون كل صدور للعالم ظهورا للشيء نفسه القائم أصليا:

> "De ces trois qualités primordiales, qui sont cachés dans la nature et apparaissent dans l'intelligence, procèdent trois mondes: le monde des dieux, le monde des hommes et le monde des êtres inférieurs"[3].

البنية المنطقية للقول: واضح هنا أن كابيلا يفكر من خلال التناقض القائم بين افتراض العلاقة بين الشرط والمشروط كعلاقة خلق، الشيء الذي يترك السؤال عن صدور الأشياء من العدم معلقا. إن القرار الذي يتخذه الفيلسوف بفهم الشرط كمطلق واعتبار صدور الكائنات فيضا لا خلقا يترجم بلوغا للإنسجام المنطقي للخطاب حيث الوجود المسبق للأشياء يعلل صدورها.

---

(1) Ibid.

(2) Ibid., p. 120.

(3) Ibid., p. 121.

الوعي الأونطولوجي: رغم المكانة الأساسية للإستدلال هنا إلا أن الفيلسوف لا يبلغ حد الوعي أنه بصدد عملية منطقية شاملة لا أونطولوجية. إن انطلاق التفكير من المعطيات الحسية واتخاذ الإستقراء منهجا يغري بعد ذلك بأن نهاية الإستدلال تحصيل لوضع أنطولوجي يكون فقط غائبا في البداية لكن الإستقراء يضعنا في مواجهته أخيرا.

الصورة المتناهية للقول: يفكر كابيلا تحت وطأة الإشكال الفلسفي التالي: كيف نعلل الموجودات الحسية ذات الواقعية والتناثر والنقص في بنيتها المفردة؟ المعنى أن الوقائع الحسية حينما نعاينها نجدها غير مكتفية بذاتها وتبحث عن تعليل لا تحتمله واقعيتها وتعددها ونقصها.

المضمون اللامتناهي للوعي: يعين كابيلا الشيء بما هو الطبيعة في معناها كقوة وكدلالة عامة تتسع لكل ذي وجود، لكن أيضا تتسع إليه كطبيعة في معناها المادي المعلوم دون اصطباغها بأي صبغة روحية إلا أن يكون ذلك نفسه مفهوما فهما طبيعيا. إن الطبيعة التي تبدو لدى كابيلا كما لو أنها العنوان الأول لفلسفته ليست سوى قرار أخير لوضع إشكالي كان يمكن أن لا يكون الطبيعة. وإنه لمن السهل أن يكون أي موضوع آخر غير الطبيعة ملبيا لداعي الإشكال مثلما يشهد عليه تاريخ الفلسفة من موضوعات لامتناهية. لذلك قلنا أن الطبيعة هاهنا تنتمي إلى المضمون اللامتناهي.

القول التأويلي كقول للممكن المطلق الواحد: إن ما انتهي إليه كابيلا لتعليل الشيء هو تصور العلة بما هي كلية العناصر المكونة للعالم أي المطلق الذي لا يكون كذلك إلا إذا كان واحدا وعلى هيئة الممكن لا الفعل.

الوعي التأويلي كوعي بالوضعي المحدود والمتعدد: إن الطبيعة بمعناها المطلق والتي ينتهي إليها تعليل كابيلا ليست سوى المعطيات الحسية مرفوعة إلى درجة المطلق. وهذا يعني أن الطبيعة امتداد وضعي وعيني للحسي لا رمزي ومفهومي. النتيجة هي نوع من التصور الفيضي غير المصرح به. غير أن هذا التواصل بين الحدين يقصي الفرق القائم بينهما ويسقط العلاقة في الواقعية الشيء الذي يعني في الإثنينية في وعي الشيء ومن ثمة في نقص تمثل حدوده المختلفة.

هكذا الشأن أيضا بالنسبة لفهم مطلق الطبيعة في معناه المادي الموسع والذي الفكر نفسه حالة من حالاته. إن هذا الفهم واضحة صبغته الوضعية التي تفهم الطبيعة بحسب واقعية حضورها والتي تعرض نفسها هكذا لكل الإشكالات الناجمة عن الحدود التي ضربت بين المادي والفكري وعن النقص الذي يظل يلاحق كلا منهما على حدة والذي لا حل له في الوعي الممكني بالطبيعة حيث يتساوى المعطى المادي والفكري.

2- **مثال عن الفلسفة الصينية - لاو-تسو Lao-tseu حوالي 570 - 480 ق.م.: الكائن المطلق الكامل الواحد** كحقيقة أونطولوجية في وعي لاو - تسو ومنطقية في مستوى قوله /

الكائن المطلق الكامل الواحد كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

الإشكال: بحسب ما نفهم من قرارات الفيلسوف فإن الأمر يتعلق لديه بالصعوبة المتمثلة في عدم التكافؤ بين العلة المحدودة التي تقدم الطبيعة المادية أمثلة عنها وبين المعلولات غير المحدودة التي تتجاوز إمكان تعليلها بواسطة مبدإ محدود. الأمر شبيه بما تقدم مع كابيلا.

الأطروحة: بحسب ما ينقل عن الفيلسوف فإن الحق هو الكائن المطلق الكامل الواحد:

> "Lao-tseu croit au Dieu absolu et parfait, et ne reconnait, ce semble, qu'un seul Dieu"(1).

بحسب ما ينقل عن لاو- تسو نفسه من نصه *Tao - te - king* فإن هذا الكائن المطلق متعال عن الحضور المادي، محيط بكل شيء ولا يمكن تحصيله بوضوح في معرفة أو في قول. نقرأ مثلا:

> "Il est un etre confu (qu'il est impossible de distinguer clairement) qui existait avant le ciel et la terre. O qu'il est calme! O qu'il est immatériel! *Il subsiste seul et ne change point*. Il circule partout et ne périclite point. Il peut être regardé comme la mère de l'univers. *Mais je ne sais pas son nom. Pour lui donner un titre je l'appelle Tao*"(2).

نقرأ أيضا:

> "La voie qui peut être exprimée par la parole, n'est pas la voie eternelle; le nom qui peut être nommé n'est pas le nom eternel. (L'être) sans nom est l'origine du ciel et de la terre"(3).

التعليل: يفترض لاو-تسو صدور العالم عن كائن مطلق كامل وواحد. وهو يصف العلاقة التي للكائن المطلق بالعالم بما هي علاقة فيض. نقرأ هاهنا تدقيقا عما يقصد بالفيض الذي يقابله الفيلسوف بالخلق:

> "Tous les êtres sortent du Tao, non par voie de création, mais par voie d'émanation"(4).

إذا علمنا أن الخلق يفترض علاقة ما خارجية للكائن المطلق بالعالم في حين يفترض الفيض علاقة جوانية للأول بالثاني فإن المشكل الذي يسعى الفيلسوف إلى تلافيه هو التخارج الذي يفترض بين الجهتين. أي مشكل يفترضه التخارج بينهما؟ واضح أنه المشكل الذي يتردد كثيرا في أرجاء الفلسفة **والتناقض** المتعلق بالخلق من العدم أو بخروج الشيء من اللاشيء

(1) Ibid., p. 65.

(2) Ibid., pp. 65 – 66.

(3) Ibid., p. 66.

(4) Ibid., p. 67.

وهو ما يصعب تعليله. إن الفيلسوف يبحث هنا عن الطريقة التي يحل بها **الإشكال**. من ثمة افتراضه أن يكون العالم موجودا مسبقا كصور في الكائن المطلق حتى يمكن تعليل ظهوره:

"Les formes visibles de la grande Vertu émanent uniquement du *Tao*. Voici qu'elle est la nature du Tao. Il est vague, il est confu... Au-dedans de lui il y a des images... Au-dedans de lui il y a des êtres"(1).

على هذا الأساس فإن الكائن المطلق، ليكون قابلا للإحتواء على كل شيء يجب أن ينأى عن التعين ومن ثمة عن فهمه الوضعي وأن يفهم بالمقابل كإمكان محض، كلاتحدد:

"Toutes les choses du monde sont nées de l'Etre, l'Etre est né du non-être" il entend par *non-être* ce qui n'est pas corporel, ce qui n'a pas de forme"(2).

البنية المنطقية للقول: التناقض الذي يتحكم هنا ويفكر لاو- تسو في أفق حله هو القائم بين افتراض العدم وبين ما يفترضه صدور الكائنات من وجود سابق. إن مجمل ما أنجزه الفيلسوف بعد ذلك هو قرار منطقي بحل التناقض متمثل في فهم الشيء بما هو الوجود المطلق الواحد وغير المتشكل.

الوعي الأونطولوجي: لقد حاولنا هاهنا أن نستخرج التعليلات التي يقدمها الفيلسوف بصعوبة بالغة. نزعم أن السبب في ذلك عناية الفيلسوف الخاصة بموضوع التفكير أكثر من عنايته بالبنية المنطقية التي حضت عليه. إن ذلك يبلغ حد الإحساس أننا بصدد سلوك وصفي وبصدد قرارات مباشرة حول العالم، الشيء الذي يعني تصور لاو- تسو أن الأمر يتعلق بموقف أونطولوجي من العالم لا بموقف منطقي منه.

الصورة المتناهية للقول: يفكر لاو- تسو من خلال إشكال أساسي ذي وجوه مختلفة نجده في كل مرة يعود في بنية القول الفلسفي بوجه من وجوهه مضمرا الوجوه الأخرى:

- إشكال الواقعية: وهو المتمثل في الصعوبات التي تعترض افتراض الشيء كحضور مطلق في بعد من أبعاده أو لحظة من لحظاته أو درجة من درجاته. الصعوبة هنا متعلقة بالسؤال التالي: كيف نعلل صدور الأشياء والحال أن افتراض عدم وجودها المسبق يمنع صدورها تماما كما أن افتراض وجودها المسبق يمنع المعنى عن صدورها؟

- إشكال التعدد: ومعناه أن التفكير بحسب واحد من الحدين - الوجود المسبق أو عدم الوجود المسبق- يترك الحدود متخارجة بعضها عن بعض أي يترك وعي الشيء متعددا لا موحدا.

- إشكال النقص: ومعناه أن التفكير بحسب واحد من الحدين أي بحسب التعدد يترك وعي الشيء منقوصا إذا أخذناه في حد من حدوده دون الآخر.

(1) Ibid., p. 66.

(2) Ibid., p. 69.

المضمون اللامتناهي للوعي: يسمي لاو- تسو الشيء موضوع التفكير والذي يجد عنده الحل للصعوبات الفلسفية بـ "تاو" Tao أو الوجود الدائم. سنلاحظ أن هذا الإسم لا يستقر في تاريخ الفلسفة، الشيء الذي يجعلنا هنا نضعه تحت عنوان المضمون اللامتناهي.

القول التأويلي كقول للممكن المطلق الواحد: واضح أن النهاية التي أرسى عندها الفيلسوف هي تعيين الحق بما هو الممكن والواحد والمطلق وذلك لحل الإشكال المتمثل في الغموض المحيط بالواقعية والتعدد والنقص.

الوعي التأويلي كسقوط في الواقعية والنسبية والتعدد: إن حرص الفيلسوف على العلاقة الفيضية بين المطلق والنسبي مبررها كما رأينا الخوف من القول بصدور الأشياء من عدم. لكن الفيض يعني بالمقابل أن الأشياء حاصلة فعليا في المطلق قبل ظهورها رغم تشديد الفيلسوف على حضورها الممكن. إن المعنى الدقيق للحضور الممكن للشيء هو حضورها الرمزي والمفهومي لا الوضعي والتمثلي. لكن هذا الحضور للشيء لا يخرج على هيئة فيض إذ أن هذا الفعل لا يؤدي إلى شيء بل على هيئة تحويل للرمزي والمفهومي إلى تعين وذلك معنى الخلق. هكذا فإن الفيض إذ يفترض حضورا غير مفهومي، غير رمزي للشيء فإنه يوقعنا من جديد في واقعية الوجود المسبق وما يلحقها من إشكالات تعدد الموجود ونقص الوعي به.

II - التاريخ المذكور للفلسفة:

1 - طاليس Thalès 624 - 547 ق.م.: **الماء كحقيقة أونطولوجية في وعي طاليس ومنطقية في مستوى قوله / الماء كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به**: **الإشكال**: بحسب أهم المؤرخين للفلسفة فإن "طاليس هو الأول الذي يحمل إسم الحكيم sage"[1]. يفكر طاليس الصعوبة الناجمة عن افتراض المبدإ قاصرا عن الحضور في جميع الكائنات وخاصة إذ تكون طبيعته جامدة غير قابلة للتشكل بحسب تنوع الكائنات.

الأطروحة: بحسب طاليس فإن "**الماء هو مبدأ كل شيء**"[2].

التعليل: إنه يوضح الأساس الذي وراء تأويله هذا على النحو التالي:

"Le flux de parole n'est pas une marque d'esprit. Etes-vous sages, choisissez une seule chose, un objet digne de votre application; par là vous ferez taire beaucoup de gens qui n'ont que la volubilité de la langue en partage"[3].

هاهنا قرارات تتحكم بفهم طاليس للماء كأصل للموجودات:

---

(1) Diogène Laërce, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité, Lefèvre éditeur – charpentier éditeur, 1840, p. 9.

(2) Ibid., p. 11.

(3) Ibid., p. 14.

- المبدأ يجب أن يكون واحدا. ذلك أن تعدد المبادئ يفهمه الفيلسوف كمصدر للفوضى في تعليل الأشياء ومصدر للتناقضات في الوعي بالعالم.
- لا يمكن أن يكون المبدأ واحدا إلا إذا ابتعد عن أن يكون شأنا للفكر واللغة. ذلك أن اللغة والفكر لا يكونان إلا مصدرا لسيولة المبدإ واختلافه وتناقضه، ومن ثمة لعدم جدارته باسم المبدإ.

إن طاليس لا يجد المبدأ الواحد الجدير باسمه إلا في الخروج عن اللغة والفكر. لا يعني هـذا أن طاليـس يعـرض عـن أي مبـدإ آخر فوق طبيعي للعالم. إنه يؤكد علوية الوجود الإلاهي تماما كما يؤكد خلود النفس:

"Dieu est le plus ancien des êtres, n'ayant jamais été engendré"(1).

"Chérillus le poète et d'autres disent qu'il a enseigné le premier l'immortalité de l'ame"(2).

لكـن بـأي معنـى يجـد طاليس في المـاء الخصائص اللائقة بالمبدإ؟ يجيب أحد الشـراح على النحو التالي:

"car l'eau n'est-elle pas le résidu de toutes les semences animales? N'est-elle pas nécessaire à l'existence des animaux, des plantes, des astres mêmes, qu'alimentent les vapeurs qui se dégagent de la terre? N'est-elle pas susceptible de prendre toutes les formes?"(3).

مـا يدعـو طاليـس إلـى تصـور المـاء مبدأ للكائنات هـو إذن علل أهمهـا: أن الماء عنصر محايث لكل كائن بشكل مباشر أو غير مباشر ودليل ذلك حسب الفيلسوف أن البذور التي هي المكون الأولي للكائن الحي حاملة لعنصر الماء بطبعها؛ الماء ضروري لحياة كل كائن وحتى لوجود الكواكب بشكل ما؛ الماء مرنة طبيعته وقابل للتشكل على أي هيئة يستدعيها الكائن.

البنية المنطقية للقول: إن قرار الفيلسوف بتعيين المبدإ في الماء هو نتيجة للتناقض القائم أولا بيـن طبيعـة المبـدإ المستقرة وبيـن افتـراض المبدإ في حـدود الفكر واللغة، الشـيء الذي يسـتدعي أن يكون المبدأ شـيئا ماديا. بعد ذلك فإن طبيعة المبدإ تتناقض مع افتراضه محدودا وغيـر قابـل للتجلي فـي جميـع الأشـياء لأنه هنالك لن يفسـر كونه علة لهـا. إن الماء بالمقابل لطبيعته المرنة ومحايثته لجميع الأشياء يتساوق افتراضه وخصائص المبدإ ويحل التناقض القائم

---

(1) Ibid.

(2) Ibid., p. 10.

(3) Jean Felix Nourrisson, Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Hegel, Librairie académique Didier et G Libraire, éditeur, 1867, p. 21. Cf, aussi La métaphysique d'Aristote, T1, Trad., Alexis Pierron et Charles Zévort, Ebrard, Libraire-Editeur – Joubert, Libraire – Editeur, 1840, p. 14.

هنا. من الواضح من ثمة أن قرار طاليس ليس نتيجة معاينة لموضوع مباشر رغم ما تغري به مباشرة الماء لنا وإنما هو نتيجة لمقدمات سابقة تعين طبيعة الماء من جهة وخصائص المبدإ من جهة ثانية.

الطبيعة الأونطولوجية للوعي: بالمقابل لا نجد لدى طاليس ما يدعو إلى تصور تأويلي للعالم. على العكس إن مجمل ما لديه يغري بوعي أونطولوجي، ونعني خاصة رفضه البحث عن الشيء في حدود اللغة والفكر واللجوء بالمقابل إلى الطبيعة المباشرة والعينية دون الوسائط. إن طاليس وهو يعين الحق في الماء كعنصر طبيعي مكاني يؤكد حضوره في كل شيء سواه لا يملك إلا أن يتصور المعرفة كعلاقة مباشرة بالعالم.

الصورة المتناهية للقول والمضمون اللامتناهي: من الواضح أن ثمة فرقا أساسيا بين معطيين يقعان في المقدمات والنتائج: الماء بما هو المبدأ الذي يعينه طاليس وينتهي إليه الإستدلال والخصائص التي ينسبها إليه طاليس من مرونة ومحايثة.. بما يستحثه على تعيين الماء كمبدإ لا غيره. ينتمي الماء إلى المضمون اللامتناهي الذي سنرى الفلسفة تعين غيره في حين تنتمي الخصائص إلى المحددات العامة للشيء والإشكالات القارة.

القول التأويلي كقول للممكن المطلق الواحد: واضح أن ما ينتهي إليه تفكير الفيلسوف بتقريره الماء كمبدإ للكائنات هو الممكن أو غير الوضعي الذي يتجلى في الطبيعة المرنة للماء والمطلق الذي يتجلى في محايثة الماء لكل شيء.

الوعي التأويلي كوعي بالوضعي المحدود والمتعدد: مع أن القول يتجه صوب المطلق فإن تعيينه في الماء لا ينسجم ومطلب القول. إن الماء رغم الطبيعة المرنة التي يتصف بها واتساعه لتشكيل الكائنات فإنه عنصر محدد هو أيضا على نحو ما ومحدود ومن ثمة متحيز دون الإحاطة بالتعريف الدقيق للشيء.

2- أناكسيماندر Anaximandre 610 – 546 ق.م.: لامتناهي المكان كحقيقة أونطولوجية في وعي أناكسيماندر ومنطقية في مستوى قوله / لامتناهي المكان كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

الإشكال: إن ما يبحث عنه أناكسيماندر كمبدإ هو ما يمكن أن يعلل بالنسبة للشيء الولادة والتكون والإنهدام والموت وكل ما يتعلق به من أحوال. إن الصعوبة تتعلق هنا بتعليل أشد الأشياء اختلافا في الكون: أي مبدإ لا يكون واحدا من العناصر (كالماء عند طاليس الذي هو واحد من العناصر ولا يمكن أن يعلل كل شيء) يمكن أن تصدر عنه جميع العناصر الممكنة؟

الأطروحة: المبدأ هو **لامتناهي المكان**. إننا لا نجد لدى أناكسيماندر ميلا لاتخاذ عنصر محدد مبدأ للعالم. بحسب ما تم تدوينه عن الفيلسوف فإن مبدأ الأشياء شيء غير محدد لا يمتلك صفة العنصر ولا يكون ذلك سوى اللامتناهي:

"Selon Anaximandre, l'infini est le principe et l'Element de tous les êtres, la cause de leur naissance et formation, de leur destruction ou de leur mort. Tout vient de l'infini, tout y retourne"(1).

لكـن اللامتناهـي ليـس هنـا حالة من الوجود تقع وراء المكان. إنه على العكس صفة هذا المكان عينه:

"Par Infini, Anaximandre entendait l'espace plein qui contient tout, et la matière ou substance primordiale qui remplit l'espace infini et dont toutes choses sont faites"(2).

اللامتناهـي الـذي يتأوله أناكسـيماندر كحقيقة للعالم هـو إذن مطلق المكان الذي يحتوي كلية الكائنات من مادة أولى / جوهر أولي وجميع الأشياء التي صدرت عنه. من الواضح أن الفيلسـوف يبحـث عـن الحالة القصوى للكائـن باعتبارها الحق الذي يتأول العالم على ضوئها، القصوى في معنى أقصى المكان الممكن وأقصى الزمان وأقصى المفهوم. لماذا يصر الفيلسوف على هذا الوعي بالمبدإ؟

التعليل: لأن المبدأ إذا كان عنصرا محددا من بين العناصر لم يكن قادرا على تعليل انتماء جميع الأحوال إلى الشيء فإن الفيلسوف ينأى بالجوهر عن ذلك إلى اللامتناهي باعتباره لامتعينا في هيئة دون أخرى وباعتباره من ثمة متسـعا لكل الأحوال وقادرا على تعليلها جميعا. المبدأ يجب أن يكون ما يمكن أن يجمع كل الأحوال باعتبار أن الكائن تقال عنه جميعا وأنها تنتمي إلى الجوهر نفسه. يدقق أناكسيماندر خاصية المبدإ على النحو التالي:

"Ce principe ne pouvait être fini, limité, afin qu'il n'y eùt jamais manque de matière, ni de temps, ni d'espace dans la production des êtres, dans la durée, l'étendue et la continuité des changements opérés dans la nature"(3).

إن الأمـر متعلـق بصعوبـة أساسـية هـي التـي يلخصهـا المبدأ التالي: "لا شـيء يكون من اللاشـيء"(4). هـذا يعنـي أنـه مـن أجل تعليل حدوث شـيء ما (حضور له فـي لحظة ما أو حيز مـا أو هيئـة مـا) فإنـه لا يمكن أن نفترض فقدان الشـيء أولا للحالـة التي يحصل عليها لاحقا. لا يمكن إلا أن نفترض أن الشيء يملك الوضع الذي له أصليا على نحو ما وإلا فإن السؤال يظل قائما عن كيفية حصوله من حيث هو غير ممكن الحصول.

إن كل شـيء يأتـي إذن علـى نحـو محـدد سـواء تعلق الأمر بمادة لـه أو بوضع مكاني أو بحدوث زماني، يجب أن يكون أولا شيئا ما. وهذا يعني أن يكون أصل الأشياء كليتها ومطلقها

---

(1) J.-B. Bourgeat, Histoire de la philosophie – Philosophie orientale, Hachette, 1850, p. 285.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 287.

(4) Ibid., p. 286.

المكاني والزماني والمفهومي الذي له وحده القدرة على تعليل كيفية حصول العالم.

تعليق: الملاحظات نفسها نسوقها هنا مع تعويض عنصر الماء باللامتناهي.

3- أناكسيمانس Anaximène 570 – 527 ق.م.: **الهواء اللامتناهي** كحقيقة أونطولوجية في وعي أناكسيمانس ومنطقية في مستوى قوله / الهواء اللامتناهي كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

الإشكال: إن أناكسيمانس يفكر عين إشكالية أناكسيماندر بتدقيق أكثر فقط لحقيقة اللامتناهي: أي شيء يكون لامتناهي المكان ليكون المبدأ؟

أطروحة: "يأخذ هذا الفيلسوف الهواء واللامتناهي كمبادئ لكل شيء"[1]. ذلك أنه يؤكد قرار أناكسيماندر الذي لم يحدد ماهية اللامتناهي وما يمكن أن تكون. يدقق أناكسيمانس أن ما يمكن أن يكون هذا اللامتناهي هو الهواء. يكون الحق إذن متأولا كـ "**الهواء اللامتناهي أو الهواء واللامتناهي**"[2]. لنر أي خصائص يجدها الفيلسوف في الهواء تجعله يعين الحق فيه.

التعليل: إن أناكسيمانس يحمل على الهواء صفة المطلق المتمثلة في إحاطته بكل شيء في الزمان والمكان:

> "De cet air infini vient tout ce qui est, tout ce qui a été, tout ce qui sera, même les dieux et les choses divines; l'air et l'infini environne le monde tout entier"[3].

الدليل على هذا الوعي بالهواء كمطلق أن أناكسيمانس يماهي صراحة بينه وبين الإلاه أي يعتبر الهواء إلاها:

> "Au rapport de Cicéron "Anaximène prétend que l'air est Dieu, qu'il est produit, qu'il est immense et infini, qu'il est toujours en mouvement""[4].

إن الفيلسوف يدقق أكثر طبيعة الهواء التي تسمح له باحتلال موقع المطلق وبالإمتداد على طول الزمان وعرض المكان:

> "L'air étant parfaitement lisse et uni échappe à notre vue; il devient partout sensible par le froid et l'humidité, le chaud et le mouvement, et il se meut toujours. Par le froid ou le chaud il se condense ou se dilate, et devient ainsi de l'eau ou du feu; en se condensant de plus en plus il devient successivement du vent, des nuages, de la terre, et tout le reste, si bien que le chaud et le froid, ces qualités contraires, peuvent êtres considérés comme les causes principales de toutes génération"[5].

---

(1) Diogène Laërce, op. cit., p. 56.

(2) Bernard Jullien, Anaximène, Chez A. René et Ce, Imprimeurs- Editeurs, p. 4.

(3) Ibid., p. 4.

(4) N. J. Laforet, op. cit., p. 219.

(5) Ibid., p. 4.

الهـواء ذو طبيعـة ملسـاء فـي معنى أنـه غير حامل لاختلافات ومسـافات داخله ومن ثمة غير مركب أو هو بسيط. ذلك يعني أنه ذو طبيعة موحدة كما نقرأ أعلاه. لكن هذا يعني مثلما نفهـم مـن لاحـق القـول أنـه غيـر متعين وذلك ما يبرر أنه غير قابل للرؤية. بعد ذلك فإن كل ما يأتي من اختلافات ومسـافات تتمثل في الكائنات عينها من ماء ونار وأرض وريح.. كل ذلك صور ما وتعينات للهواء يتخذها بفعل البرودة والحرارة التي يعدها الفيلسوف العلل الأساسية.

ثمة إذن في الجملة الهواء الذي له مكانة المطلق بإحاطته بكلية الزمان والمكان وله لذلك خاصيـة اللاتعيـن والوحـدة؛ الأجسـام مـن ماء وتـراب ونار.. بما هي تعينـات للمطلق مختلفة؛ المبـادئ التـي تخـرج التعينـات إلـى حيز الفعل وهي البـرودة والحرارة. المبـدأ بالمعنى الدقيق للكلمة أي الشيء موضوع البحث هو فقط الهواء الذي يفهم كمطلق وكموحد وكقائم على هيئة الممكن. ما سـوى ذلك هو إما الأجسـام التي هي تعينات الهواء أو البرودة والحرارة التي هي مبادئ هذا التعين ويظل الهواء الجوهر الوحيد حيث يكون ما سواه متعلقات به على نحو ما:

> "Anaximène, du reste, déclarait que le froid et le chaud n'étaient rien en substance; que c'étaient seulement des qualités ou passions de la matière. Il en donnait une preuve assez ingénieuse: "Notre haleine, disait-il, est froide ou chaude à volonté; froide quand on souffle les lèvres serrés, parce qu'alors elle est comprimée et condensée, et que ce qui condense, c'est le froid; chaude, au contraire, quand elle sort doucement de l'arrière-bouche, à cause de sa rareté et de sa dilatation, qui est la même chose que le chaud"[1].

تعليق: الملاحظات نفسها نسوقها هنا مع تعويض عنصر الماء أو اللامتناهي بعنصر الهواء.

4- أناغزاغـور Anaxagore 500 – 428 ق.م.: **الخليـط المطلـق للعناصـر كحقيقـة** أونطولوجيـة فـي وعي أناغزاغور ومنطقية في مسـتوى قولـه / الخليط المطلق للعناصر كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

الإشكال:لا يفكر أناغزاغور العالم من جهة الإختلاف الذي يميزه ويدعو إلى البحث عن أصل مرن له يجده طاليس في الماء أو أصل واسع يجده أناكسيمانس في الهواء. إن أناغزاغور يفكـر العالـم علـى العكـس من جهة عـدم التمايز الذي يقطنه والذي يتمثل في المرور السـلس للأشـياء بعضها في بعض: كيف نفهم أن أشـياء متميزة جذريا بعضها عن الآخر يكون بعضها البعض الآخر؟

الأطروحة: يتحرك أناغزاغور داخل الأفق نفسه للوعي الطبيعي بالعالم:

> "comme eux, il prend la matière pour base...l'intelligence n'intervenant chez lui que comme complément de la matière"[2].

---

(1) Ibid.

(2) Charles Marie Zévort, Anaxagore, Joubert libraire – Verdier libraire, 1843, p. 45.

لكن الفيلسوف لا يتأول العالم في عنصر واحد من عناصره بل في تصور محدد لوحدة العناصر. برأيه فإن أصل العالم **الخليط المطلق**، الإندماج المطلق لعناصره الذي يتمثل في المادة الأولى غير المتشكلة والتي آية عدم تشكلها النظر إليها بما هي عناصر دقيقة، صغيرة هي التي يشترك فيها كل كائن، وهي من ثمة شيء لامتناه. لنقرأ أحد التعريفات لهذا الشيء:

"un état primitif dans lequel tous les éléments étaient confondus, voilés par leur mélange réciproque, et ne pouvaient manifester aucune de leurs qualités internes ni externes"[(1)].

واضح هنا أن حالة الإندماج التي للعناصر والتي تشكل الشيء الأصلي ليست إلا حالة إمكان لا فعل بحكم أن أي فعل هو تميز وظهور للشيء مقابل الآخر لا يتفق وفرضية الإندماج، الشيء الذي يرفضه الفيلسوف. بقي أن الأسئلة تظل قائمة حول طبيعة هذا الشيء الأصلي، هذا الخليط المطلق:

"Aristote, Simplicius se demandent s'il est un ou multiple, si c'est un simple agrégat d'éléments distincts irréductibles, ou bien une matière première indéterminée; enfin s'il est infini ou seulement indéfini"[(2)].

أما بشأن السؤال حول ما إذا كان هذا الإندماج الأصلي مجرد فرضية عقلية أم واقعة تحتملها الأشياء نفسها فإن نص الفيلسوف واضح جهة الإحتمال الثاني:

"Le texte d'Anaxagore dit positivement au contraire que tout était confondu dans l'origine"[(3)].

التعليل: يفترض أناغزاغور إن أصل العالم خليط مطلق للعناصر يعلله على النحو التالي:

"Cette conception d'un mélange absolu reposait, pour Anaxagore, sur l'observation des faits sensibles. "Voyant que tout vient de tout, et que les contraires naissent des contraires, il disait qu'il y avait mélange de toutes choses", et s'élevait ainsi à l'idée de la confusion primitive; le phénomène de la nutrition lui servait en particulier à prouver ce point fondamental de sa doctrine: le pain produit de la chair, du sang, des os: il les renfermait donc déjà"[(4)].

الملاحظات الحسية إذن هي التي تطرح الإشكال وتدعو الفيلسوف إلى تأول العالم على النحو الآنف. أهم هذه الملاحظات الحسية أن الأشياء تصدر بعضها عن بعض المختلفات منها وحتى المتضادات: الغذاء يتحول إلى لحم ودم وعظم.. تماما كما أن الأشياء الميتة تتحول إلى حية والعكس صحيح. هذا يعني أن الأشياء ليست متخارجة بعضها عن بعض بما يعني أيضا عدم وجود هويات لها يمكن إعادة غيرها إليها وتأولها كجوهر للعالم. بحسب هذه الملاحظات

(1) Ibid., p. 45.

(2) Ibid., p. 46.

(3) Ibid., p. 47.

(4) Ibid., p. 47.

فإن العالم في توصيفه الأدق وحدة وكل يخرج بعضه من بعض، وما الأشياء المختلفة سوى محمولات لهذا الجوهر المطلق.

تعليق: الملاحظات نفسها نسوقها هنا أيضا مع تعويض عنصر الماء أو اللامتناهي أو الهواء بالمادة غير المتشكلة أو الخليط المطلق للمواد.

5- أرشيلاوس Archélaüs تلميذ أناغزاغور - القرن 5 ق. م: الأصل المضاعف الحار والبارد كحقيقة أونطولوجية في وعي أرشيلاووس ومنطقية في مستوى قوله / الحار والبارد كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

الإشكال: يفكر أرشيلاووس من خلال الإختلاف الذي يميز الكائنات غير القابل لرده إلى أصل واحد ولو اتسع: كيف يمكن تعليل الإختلاف الجذري بين الموجودات؟

الأطروحة: يعيد أرشيلاووس العالم إلى **أصل مضاعف هو الحار والبارد**:

"Ce philosophe assignait deux causes à la génération, le chaud et le froid"[(1)].

التعليل: يجد أرشيلاوس في ثنائية الحار والبارد عناصر تفسير للظواهر المتباينة في العالم. يثوي الحار وراء كل الأشياء غير الصلبة بينما يفسر تكون الأشياء الصلبة بالبارد. إن الماء يفسره الفيلسوف لطبيعته السائلة بالحرارة. بالمقابل فإن الأرض يفسرها بالتكثف الذي يطرأ على الماء بواسطة الحرارة. بعد ذلك فإن الكائنات تتوالى بحسب التمدد والتكثف اللذان تحدثهما البرودة والحرارة:

> "Il disait que l'eau, qui tient sa fluidité de la chaleur, produit la terre lorsqu'elle est condensée par le feu... Il croyait que les animaux proviennent de ce que la terre, étant échauffée, distilla une sorte de boue qui ressemblait au lait, ajoutant que c'est de la même manière que les hommes ont été formés"[(2)].

تعليق: الملاحظات نفسها نسوقها من جديد مع تعويض عنصر الماء أو اللامتناهي أو الهواء أو المادة الأولى بثنائية الحار والبارد.

6- هرقليط Héraclite - حوالي 510 - 450 ق.م.: النار كحقيقة أونطولوجية في وعي هرقليط ومنطقية في مستوى قوله / النار كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

الإشكالية: إن ما يشغل هرقليط ويدعو لتبريره ليس على الوجه الأدق الإختلاف الذي يكتنف الكائن بل الحركة التي يتميز بها هذا الإختلاف. إن الإختلاف ليس حالة للعالم حسب هرقليط بما تعنيه من استقرار وإنما هو فعل يأتي بلا انقطاع. لنقل إن العالم ليس فقط "مختلفا" بل إنه "يختلف". من ثمة فإن المبادئ ذات الإستقرار التي ما فتئت الفلسفة قبل هرقليط تعيد

(1) Diogène Laèrce, op. cit., p. 61.

(2) Ibid., p. 62.

إليها العالم (الماء – اللامتناهي – الهواء – الحار والبارد..) لا يمكن أن تعلل حركة الإختلاف الذي لا ينفك عن القدوم أي التغير: كيف نعلل التغير إذن أي الإختلاف كحدث زماني؟

الأطروحة: النار أصل الأشياء.

التعليل: يتأول هرقليط النار باعتبارها الأصل الذي يعاد إليه تفسير العالم كتغير.

"Il croyait que toutes choses sont composées du feu et se résolvent dans cet élément"[1].

النار تفهم هنا بما هي حالة من الطاقة والحيوية حيث تفهم العناصر الأخرى بما هي حالة من التعين والموت. ولأن الحيوية تشير إلى الحركة وأن الحركة لا يمكن افتراضها دون افتراض حدين لها يكون تفاعلهما شرطا للحركة فإن النار تفهم أخيرا كوحدة للأضداد وتوتر مفتوح على التغير ويفهم الحق من ثمة بما هو روح:

" tout se fait par un destin, et… tout s'arrange et s'oriente par les changements des contraires… toutes les parties du monde sont pleine d'esprits et des démons"[2].

هكذا فإن النار ليست بمعناها الدقيق العنصر المادي الوضعي الذي نتصوره لأول وهلة. إن الوعي الإشكالي بها يفرض تصورها كحالة روحية بما هي وحدة للأضداد وبما هي قوة وطاقة وحركة وبما هي من ثمة تمثل للمطلق فيها. لذلك كان من الممكن أن يعلل الفيلسوف العالم بما هو أفعال تعود إلى النار وإلى طبائعها الموصوفة آنفا. نجد هنا كثيرا مما رأيناه من قبل مع أناكسيمانس بشأن الحار والبارد كمبدأين لتشكل الكائنات:

"Suivant ce philosophe le feu est un élément, et c'est de ces divers changements que naissent toutes choses, selon qu'il est plus raréfié ou plus dense. Il s'en tient là, et n'explique rien ouvertement. Il croit que tout se fait par l'opposition qu'une chose a avec l'autre, et compare le cours de la nature à celui de la fleuve. Il suppose l'univers fini, et n'admet qu'un seul monde, qui, comme il est produit par le feu, se dissout aussi par cet élément au bout de certain périodes; et cela en vertu d'une destinée. Il appelle l'action des contraires, qui produit la génération, une guerre et une discorde; il nomme celle qui produit l'embrassement du monde, une paix et une union. Il qualifie aussi cette vicissitude un mouvement de haut en bas et de bas en haut, suivant lequel le monde se fait. Le feu condensé se change en humidité, qui, ayant acquis sa consistance, devient eau. L'eau épaissie se change en terre, et c'est là le mouvement de haut en bas. Réciproquement la terre liquéfiée se change en eau, de laquelle nait ensuite tout le reste par l'évaporation qui s'élève de la mer, et voilà le mouvement de bas en haut…"[3].

---

(1) Ibid., p. 396.

(2) Ibid., p. 396.

(3) Ibid., p. 397.

تعليـق: الملاحظـات نفسـها نسـوقها من جديد مع تعويض عنصر المـاء أو اللامتناهي أو الهواء أو المادة الأولى أو ثنائية الحار والبارد، تعويض كل ذلك بعنصر النار.

7- **ديموقريط Démocrite حوالي 469 - 404 ق.م.: الذرات والفراغ** كحقيقة أونطولوجية في وعي ديموقريط ومنطقية في مستوى قوله / الذرات والفراغ كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

الإشكال: يفكر ديموقريط من خلال الصعوبة التي يطرحها افتراض العدم الذي لا يصدر عنه شيء ولا ينحل إليه شيء. كما يفكر من خلال الصعوبة التي يفترضها الإمتلاء المطلق الذي لا يسمح بتعليل الحركة وصدور الأشياء.

الأطروحة: الذرات والفراغ هما أصل العالم مثلما نقرأ عن الفيلسوف:

"Rien n'existe que les atomes et l'espace vide; tout le reste est opinion"(1).

التعليل: يعلل الفيلسوف هذا القرار أولا بكون الذرات هي بعد شيء ما رغم تلاشي كل التعينات للشيء عنها أي أنها ليست متساوية تماما والعدم. وهذا يفسر صدور الكائنات عنها بما أن الموجود لا يصدر عن العدم. أما ثانيا فإن الفيلسـوف يعلل هذا القرار بما تفترضه الذرات مـن فـراغ بينهـا بمـا يمنحها القدرة على التنظـم أي على التركب والإنحلال والتقارب والتباعد. من ثمة فإنها تمثل قابلية لتفسـير تشـكل جميع الموجودات بما هي مكونة جميعا من الذرات المتخذة هيئات مختلفة:

> "rien ne sort du néant; rien de ce qui est ne peut être détruit; tout changement n'est que la réunion ou la séparation d'éléments. Rien ne se produit par hasard, tout se produit par une raison et nécessairement.. Les atômes sont en nombre infini et d'une infinie diversité des atômes. [...] Des mondes innombrables se forment et passent, coexistent ou se succèdent. La diversité de toutes choses provient des différences de nombre, de grosseur, de forme et d'organisation de leur atômes"(2).

تعليـق: الملاحظـات نفسـها نسـوقها من جديد مع تعويض عنصر المـاء أو اللامتناهي أو الهـواء أو المـادة الأولـى أو ثنائيـة الحـار والبـارد أو النـار أو العـدد أو الوحـدة، تعويض ذلك بالذرات والفراغ.

8- **فيثاغور Pythagore 580 - 490 ق.م.: العدد (واحد)** كحقيقة أونطولوجية في وعي فيثاغـور ومنطقيـة فـي مسـتوى قولـه / **العدد** كتأويل مطلـق توحيدي وممكنـي للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

---

(1) Franz Mehring, "La thèse de Karl Marx sur Démocrite et Epicure", cité par Jean Salem, Démocrite: Grains de poussière dans un rayon de soleil, Vrin, 1996 – 2000, p. 31.

(2) Ibid.

الإشكال: يفكر فيثاغور من خلال الصعوبات التي يطرحها تعيين المبدإ أي تصوره على نحو طبيعي. إن التصور الطبيعي مهما اتسع وعي المبدإ في حدوده وطلق الجوهرانية إلى العلاقة وتجاوز الإستقرار إلى الحركة، فإن التعين بحد ذاته إشكال: كيف نفهم أن يمتد المبدأ إلى أوسع الكائنات إذا كان ماديا ومتعينا أي فاقدا أصليا لإمكان الإمتداد؟

الأطروحة: العدد (واحد) ومن ثمة العدد عامة هو أصل الأشياء.

التعليل: إن الوحدة هي العنصر الأول الذي يمكن أن نعيد إليه الكائن. والمقصود بالوحدة هنا لا وحدة شيء ما أو عنصر ما من العناصر بل الوحدة في وضعها المجرد والعقلي مثلما نفهم من هذا التوضيح:

> "Alexandre, dans ses *Successions des philosophes*, dit avoir lu, dans les commentaires des pythagoriciens, que l'unité est le principe de toutes choses; que de là est venue la dualité, qui est infinie, et qui est sujette à l'unité comme à sa cause; que de l'unité et de la dualité infinie proviennent les nombres, des nombres les points, et des points les lignes; que des lignes procèdent les figures planes, des figures planes les solides, des solides les corps, qui ont quatre éléments, le feu, l'eau, la terre et l'air; que de l'agitation et des changements de ces quatre éléments dans toutes les parties de l'univers resulte le monde, qui est animé, intellectuel et sphérique, ayant pour centre la terre"(1).

واضح هنا أن الفيلسوف يفترض وضعا مثاليا للعدد يكون فيه بمنأى عن العناصر والأشياء ولكن أيضا بمنأى حتى عن النقاط والخطوط. يرتب فيثاغور مستويات الكائن هاهنا من الأكثر تجريدية إلى الأكثر تعينا على النحو التالي: العدد واحد واثنان..- النقاط والخطوط والمساحات - الأجسام الصلبة ومنها العناصر الأربعة المشكلة للعالم. إننا لا يمكن أن نفهم هذا الترتيب الذي يساوي بين تكوين العناصر للعالم وتكوين المساحات للأجسام وتكوين النقاط للخطوط من جهة وبين تكوين العدد للنقاط من جهة ثانية - لا يمكن أن نفهم ذلك إلا إذا فهمنا الوضع العقلي للعدد بما هو "شيء ما" يمكن أن يتحول إلى نقاط. وذلك يعني أن فيثاغور يفهم العدد بمعنى ما كإمكان وقوة.

تعليق: الملاحظات نفسها نسوقها من جديد مع تعويض عنصر الماء أو اللامتناهي أو الهواء أو المادة الأولى أو ثنائية الحار والبارد أو النار، تعويض كل ذلك بالعدد رغم الفرق الشاسع بين الطبيعة المادية للعناصر الموصوفة آنفا والطبيعة الروحية للعدد.

9- بارمنيد Parménide من أواخر ق 6 إلى أواسط ق5 ق.م.: الوحدة كحقيقة أونطولوجية في وعي بارمنيد ومنطقية في مستوى قوله / الوحدة كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

الإشكال: يفكر بارمنيد الصعوبة التي يطرحها افتراض الشيء ككثرة، الشيء الذي يعني

(1) Diogène Laërce, op. cit., p. 365.

عدم التئام عناصره ويعني تداخل الأشياء بعضها في بعض أي في الحالتين عدم حصوله كشيء.

الأطروحة: الحق هو الواحد / الوحدة بين المادي والروحي، بين الفكر والوجود وهو الواحد المتفرد عن غيره. الشيء هو الوحدة بمعنى كلية عناصره وبمعنى تفرده. الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة هي علم الوحدة لا التعدد والتغير:

"Il croyait qu'il y a deux éléments, le feu et la terre, dont le premier a la qualié d'ouvrier, et le second lui sert de matière; que l'homme a été premièrement formée par le soleil, qui est lui-même composé de froid et de chaud; qualités dont l'assemblage constitue l'essence de tous les êtres. Selon ce philosophe, l'âme et l'esprit ne sont qu'une même chose...Enfin il distingue une double philosophie, l'une fondée sur la vérité, l'autre sur l'opinion"(1).

المعرفة الحق بالواحد بما هي الحقيقة هي المعرفة التي يحصلها العقل في حين أن المعرفة التي تسمى رأيا فحسب هي المعرفة الحسية مثلما نقرأ في توضيح بارمنيد:

"Que les apparences diverses ne t'entrainent jamais à juger sans examen sur le faux rapport des yeux, des oreilles, ou de la langue. Mais discerne toute chose par la raison"(2).

التعليل: يقدم بارمنيد التعليل الذي يدعوه إلى هذا التصور للشيء بما هو الواحد. ذلك أن الفكرة بما هي المعرفة أو الحكم ذو المعنى لا يكون إلا إذا حصل الحكم على موضوع يشير إليه. وهذا يعني أن لا يكون الحكم قائما على حد من التنافي مع الموضوع بل على هيئة وحدة معه. بعد ذلك فإن المعرفة التي تحصل على خصائصها هذه تظل دون المعنى الدقيق لها إذا لم تحصل الوحدة مع الموضوع على خاصية الإستقرار والثبات. لذلك فإن بارمنيد يدقق أكثر أن الواحد هو أيضا غير المتغير، غير المتعدد، غير المختلف أو هو أيضا الكلي والقار:

" nous ne pouvons exprimer une idée sans que le jugement qui la contient ne renferme la conception de son objet ... La conception de l'être... est l'idée la plus générale que nous puissions avoir"(3).

لكن الواحد لا ينتهي تعريفه عند العلاقة بين الحكم والموضوع وبين العام والخصوصي. إن بارمنيد يضيف تدقيقا مفاده أن الواحد هو أخيرا الوجود الذي لا يكون مخترقا بضده أي باللاوجود:

"L'être, c'est ce qui est; tout ce qui n'est pas l'être sera le non-être, c'est-à-dire ne sera pas: donc l'être est nécessairement un, puisqu'il n'y a et ne peut y avoir autre chose que lui"(4).

---

(1) .Ibid., p. 403

(2) .Ibid

(3) .Francis Riaux, Essai sur Parménide d'Elée, Librairie de Joubert, p. 42

(4) .Ibid., p. 47

الواحد هو في الجملة إذن كلية الشيء من فكر ووجود وهو الثابت في الإختلاف وهو القائم بدون سلب. هكذا فإن الواحد هو مطلق الزمان والمفهوم وهو الإمتلاء الذي للكائن الذي يكون فيه في علاقة بنفسه:

> "L'être, pour Parménide, c'est ce qui est vraiment, réellement, absolument; non ce qui existe aujourd'hui, et n'existait pas hier, et n'existera plus demain; non ce qui existe d'une manière et n'existe pas d'une autre; mais ce qui est en soi, sans aucune dépendance d'aucune autre chose; ce qui a la plénitude de l'existence, et n'a pas seulement l'apparence de l'être"(1).

تعليق: الملاحظات نفسها نسوقها من جديد مع تعويض عنصر الماء أو اللامتناهي أو الهواء أو المادة الأولى أو ثنائية الحار والبارد أو النار أو العدد، تعويض كل ذلك بالوحدة بما هي أصل العالم.

10- **السوفسطائية**(2): **العدمية كحقيقة أونطولوجية في وعي السوفسطائيين ومنطقية في مستوى قولهم / العدمية كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به**:

إشكال: يتعلق الأمر هنا بظاهرة الإختلاف وعدم إمكان استقرار الإثبات بشأن الأشياء أي بالتناقض الذي يحدثه أي إثبات إذا افترضنا هوية موجبة للعالم.

أطروحة: لا نعتني هنا بالفروق الكثيرة بين السوفسطائيين أنفسهم، إنما نشير إلى القرارات الكبرى لهذه المدرسة:

لا يختلف السوفسطائيون حول هذا القرار المركزي: الموقف السالب / العدمي بشأن العالم مع اختلاف تصريفاته بين بروتاغوراس وغورجياس والآخرين حول هذا الموضوع أو ذاك واختلاف درجاته: **لا حقيقة لشيء، لا شيء يوجد، لا حكم حول الموضوع الإلاهي، لا معرفة ممكنة، لا تواصل ممكن...**

نعني باختلاف التصريفات، الموضوعات المختلفة التي يطالها القرار العدمي: الوجود، المعرفة، التواصل، وأساليب البرهنة المعتمدة في ذلك؛ ونعني باختلاف الدرجات موضوعا ومنهجا، حدة القرار العدمي الذي يمضي من تأويل يصنف بعد معقولا للعالم إلى حد المغالطة التي تطال البداهات كلها.

تعليل: يقوم التعليل السوفسطائي على أن أي افتراض موجب للحقيقة، للوجود، للمعرفة، للتواصل هو افتراض متناقض. كيف ذلك؟

---

(1) Ibid., pp. 44-45.

(2) نخص السوفسطائية في بحثنا باهتمام خاص لوعيها المنطقي الصريح بالعالم وتشكيكها في الطبيعة الأونطولوجية للعالم، ولهذا السبب نفسه لطرافة سقوطها في الوعي الأونطولوجي.

*** السوفسطائية كتفلسف حول اللغة لا حول الشيء:**

تكشف ردود أفلاطون وأرسطو على السوفسطائية عن الفرق بين الفلسفة كما يتصورها الفيلسوفان كتفكير حول الشيء وبين السفسطة كتفكير خالص حول اللغة:

أ- في محاورة غورجياس يعترض سقراط على السوفسطائي أولا بالتمييز بين الرأي والعلم ليؤكد الفرق بين الخطيب الذي لا يشتغل إلا على الرأي وبين العالم الذي ديدنه العلم وليعلل في الأخير هذا الفرق باقتصار الخطيب على حدود اللغة وانفتاح الفيلسوف على ما وراء اللغة أي الشيء ذاته. لنقرأ هذه الفقرة في التمييز بين الرأي والعلم:

> "Socrate. –Savoir et croire, est-ce la même chose, à ton avis, ou la science et la croyance sont-elles distinctes? Gorgias.-Je me les représente, Socrate, comme distinctes. Socrate. –Tu as raison, et voici la preuve. Si l'on te demandait: "y a-t-il une croyance fausse et une vraie?" tu répondrait, je pense, affirmativement… Mais y a-t-il aussi une science fausse et une vraie? –En aucune façon. Socrate.-Science et croyance ne sont donc pas la même chose… Je te propose alors de distinguer deux sortes de persuasions, l'une qui crée la croyance sans la science, l'autre qui donne la science… l'orateur n'enseigne pas aux tribunaux et aux autres assemblées le juste et l'injuste, mais leur suggère une opinion, et rien de plus. Le fait est qu'il lui serait évidemment impossible, en si peu de temps, d'instruire des foules si nombreuses sur de si grands sujets."[(1)]

يقوم برهان سقراط على أننا بصدد الرأي نحكم بالصحة والخطإ، فنحن نقول عن رأي ما أنه صحيح وعن آخر أنه خطأ، وذلك ما لا نستطيعه بشأن العلم: لا نقول هذا علم صحيح وذاك خطأ. ذلك أن علما خاطئا لا يسمى من الأصل علما. ثمة إذن فرق ظاهر بين الخطيب والعالم، بين الرأي والعلم. لكن فيم يكمن الفرق؟

يدعو سقراط غورجياس إلى اكتشاف هذا الفرق من خلال معرفة الجهة التي يتوجه إليها الخطيب بالرأي والجهة التي يتوجه إليها العالم بالعلم، فطبيعة كل من الرأي والعلم. بعدما قدم غورجياس تأكيدات على أن الخطيب يفضل حتى على الطبيب، يرد سقراط:

> "Tu es capable, dis-tu, d'enseigner la rhétorique à quiconque veut l'apprendre de toi?...de telle sorte que sur tous sujet on puisse obtenir l'assentiment d'une assemblée nombreuse sans l'instruire, mais en la persuadant?... Tu disais tout à l'heure que même sur les choses relatives à la santé l'orateur est plus persuasif que le médecin. –Gorgias. -En effet devant la foule. –Socrate.-Devant la foule, c'est-à-dire sans doute, devant ceux qui ne savent pas? Car, devant ceux qui savent, il est bien impossible que l'orateur soit plus persuasif que

---

(1) Platon, Œuvres complètes, T3, Partie 2, Gorgias, Ménon, 454d-e 455a, établit et traduit par Alfred Croiset et Louis Bodin, neuvième tirage, Les belles lettres, 1965, pp. 119-120.

le médecin…la rhétorique n'a pas besoin, de connaître la réalité des choses; il lui suffit d'un certain procédé de persuation qu'elle a inventé, pour qu'elle paraisse devant les ignorants plus savante que les savants."(1)

إن الخطيب بحسب غورجياس نفسه، وهو ما يريد تأكيده سقراط، يتوجه بالإقناع إلى العامة أي إلى الذين لا يعلمون، في الوقت الذي يتوجه فيه الطبيب إلى الذين يعلمون. غير أن الذي يعلم هو الذي يعلم "واقع الأشياء" بحسب وصف مقلوب للسوفسطائي الذي لا يحتاج غير قوة الإقناع بدل الأشياء نفسها.

لكن سقراط يذهب أبعد من هذا المدى إلى التساؤل عما إذا كان تعليم الخطابة نفسه ممكنا دون علم سابق بالأشياء نفسها، بالخير والجميل والحق. إنه يراهن على قناعة طريفة ثاوية لدى السوفسطائي نفسه أن الخطاب يقوم على شيء ما وأن افتراضه لذاته غير متوقع. ذلك ما تشير إليه هذه الفقرة:

"voyons…si, sans connaître les choses mêmes, sans savoir ce qui est bien ou mal, beau ou laid, juste ou injuste, il possède un secret de persuasion qui lui permette, à lui qui ne sait rien, de paraître aux ignorants plus savants que ceux qui savent? Ou bien est-il nécessaire qu'il sâche, et doit-on avoir appris déjà ces choses avant de venir chercher auprès de toi les léçons de la rhétorique?...es-tu hors d'état d'enseigner la rhétorique à qui n'a pas acquis préalablement la connaissance de la vérité sur ces matières?...Gorgias.-Je crois, Socrate, que si l'on ignorait ces choses auparavant, on les apprendra, elles aussi, auprès de moi."(2)

إن سقراط يستغل القناعة الضمنية الآنفة لغورجياس أن العلم يعتمد على نحو ما الأشياء ليلزمه التخلي عن موقفه من تقدم الخطابة على العلم. لكن غورجياس، مؤكدا القناعة، يقدم افتراضا طريفا أن تحصيل الحقيقة أو الشيء ليس ضروريا أن يكون سابقا على المعرفة الخطابية وأنها تكون مع الخطاب نفسه. إن غورجياس يسعى إلى نفي واضح للحقيقة خارج الخطاب ذاته، حقيقة تكون سابقة عليه، وراءه. وهاهو أعلاه يفترض الحقيقة، الشيء الذي صادر على نحو ما عليه، قائما في الذات، في العلم، داخل الخطاب. إن السوفسطائي بهذا الشكل يحاول أن يستحوذ على ما يجعل العلم علما كما يقدمه سقراط، أعني الأشياء غير العلم نفسه التي يقوم عليها العلم - يحاول أن يستحوذ على ذلك إذ يحاول أن يجد لها مكانا في الذات وأن يجعل الخطابة من ثمة فنا.

في حوار سقراط مع بولوس يريد هذا الأخير أن يثبت أن الخطيب هو من يمتلك فنا وأنه الأقوى وأنه كذلك صنو الخير bien:

"Nous ne voulons donc pas faire périr des gens, les bannir, leur prendre leurs

(1) Ibid., pp. 125-126.

(2) Ibid., 459c – 460a, p. 126.

biens pour le simple plaisir d'agir ainsi: lorsque la chose est utile, nous voulons la faire; si elle est nuisible, nous ne la voulons pas".[1]

إننا إذ نرغب، نريد شيئا ما وإذ نجد متعة ما في ما نرغب فيه، فإن ذلك لا يتعارض والخير بحسب بولوس. ذلك أننا لا نريد الأشياء لمجرد متعة التصرف على هذا النحو. إننا إنما نريد لأن شيئا ما نافع ولا نريده إذا كان ضارا، أو أننا نريده لأنه يراد ولا نريده إذ لا يكون هو ذاته قابلا ليراد. ثمة هنا محاولة من بولوس لإيجاد حقيقة ما، شيء ما، علة ما للمفردات السوفسطائية المعلومة: الخطاب، المتعة، الرغبة... لكن في الحدود نفسها لهذه المفردات. لذلك نقرأ أيضا للسوفسطائي:

"la toute puissance est… un bien".[2]

هكذا فإن ما يقيمه سقراط من مقابلة حادة بين الخير والحق من جهة وبين الخطاب والمتعة والرغبة من جهة ثانية، ينتهي إلى وحدة يسعى السوفسطائي من خلالها إلى اعتبار الخطابة وأسلوبها الإقناعي ورهاناتها المباشرة - اللذة...- اعتبار ذلك صنو الخير نفسه والحق كما يصفه سقراط.

غير أن هذا الأخير يرفض أن تكون الخطابة فنا ويسميها بدل ذلك خبرة ليس هدفها الحقيقة وإنما المتعة واللذة المتميزتان ضرورة عن الحقيقة:

"Socrate. –Je ne la considère pas du tout comme un art… Polos. –Q'en fais tu alors?… Socrate. – Une sorte d'empirisme …Polos. –Un empirisme appliqué à quoi? Socrate. – A produire une certaine sorte d'agrément et de plaisir."[3]

إن ما يحاول السوفسطائي أن يدافع عن كونه "حقيقة" ما، "شيئا" ما، يجعل من الخطابة فنا يقارن بالعلم، هو ما يكشف سقراط عن طبيعته كمجرد "تراثي". لنقرأ هذه الفقرة:

"Socrate. -…Existe-t-il une chose que tu appelles le corps et une autre que tu appelles l'âme?... N'y a-t-il pas pour chacune d'elles une manière d'être qui s'appelle la santé?... Et cette santé ne peut-elle pas n'être qu'apparente et non réelle? Par exemple, beaucoup de gens ont l'air de se bien porter que seul un médecin ou un pédotribe reconnaîtra pour être mal portants…Je prétends qu'il y a dans le corps et dans l'âme telle influence qui leur donne l'apparence de la santé sans qu'ils la possèdent réellement"[4].

إن سقراط يقدم مثال الصحة التي للنفس والجسد القدرة على إظهارها لهما في الوقت الذي قد يكون الواحد كما الآخر مريضا. إنه بالإمكان أن يكون الجسد مريضا على نحو لا

(1) .Ibid., 468c, p. 139

(2) .Ibid

(3) .Ibid., 462b–c, p. 130

(4) .Ibid., 463e–464b, p. 132

يكشفه إلا الطبيب في الوقت الذي يظهر عليه الجسد في تمام صحته. يريد سقراط أن يبين أنه من الممكن أن تظهر الخطابة على هيئة الفن وهي غير ذلك لأن هاهنا آلية يأخذ فيها الشـيء هيئة الآخر تماما كما يأخذ المرض هيئة الصحة – آلية يسميها سقراط الإطراء flatterie ويصفها على النحو التالي:

"glissant chacune de ces parties sous l'art correspondant [législation et justice pour l'ame; gymnastique et médecine pour le corps], elle se donna pour l'art dont elle se prenait le masque; du bien, elle n'a nul souci, mais, par l'attrait du plaisir, elle tend un piège à la sottise qu'elle abuse, et gagne de la sorte la considération. C'est ainsi que la cuisine contrefait la médecine et feint de connaître les aliments qui conviennent le mieux au corps... Une telle pratique, je l'appelle flatterie... parce qu'elle vise à l'agréable sans souci du meilleur. Et je dis qu'elle est non un art, mais un empirisme, parce qu'elle n'a pas, pour offrir les choses qu'elle offre, de raison fondée sur ce qui en est la nature, et qu'elle ne peut, par suite, les rapporter chacune à sa cause. Or, pour moi, je ne donne pas le nom d'art à une pratique sans raison."(1)

إن مـا لـيس فنـا بالمعنـى الدقيق للكلمة يقلد ما هو فن ويزور حقيقته بانزلاقه تحت الفن المناسب له واختفائه خلفه. إنه بمعنى ما يتخذ صفات الفن المناسب ويرتدي شكله وكل عنايته بالظهور المغري والمتعة لا بالحقيقي وبالشيء الفعلي وبالعلة التي يعود إليها تبرير ذلك. هكذا وبعد الأمثلة التي قدمها سقراط، فإن الخطابة بالمشابهة ليست فنا بالنسبة للنفس:

"la rhétorique... correspond, pour l'âme, à ce qu'est la cuisine pour le corps".(2)

ب- ينبه أرسطو في **الدحوض السوفسطائية** إلى مثل ما نبه إليه أفلاطون آنفا ولكن على نحو يخص الفيلسوف، أعني إلى نأي السوفسطائية عن الأشياء وطبيعتها وانحسارها في مجرد الخطـاب، ومـن ثمـة إلـى "التراثـي" الذي يميز الخطاب السوفسـطائي بـدل الحقيقة. لنقرأ هذه الفقرة لأرسطو يجمل فيها هذه الأفكار:

"Le syllogisme est un raisonnement dans lequel, certaines prémisses étant posées, une conclusion autre que ce qui a été posé en découle nécessairement, par le moyen des prémisses posées; la réfutation est un raisonnement avec contradiction de la conclusion. Or cela, les sophistes ne le font pas, mais ils paraissent seulement le faire, pour plusieurs raisons: l'une de ces raisons, qui est la plus naturelle et la plus courante, est celle qui tient aux noms donnés aux choses. En effet, puisqu'il n'est pas possible d'apporter dans la discussion les choses elles-memes, mais qu'au lieu des choses nous devons nous servir de leurs noms comme de symboles, nous supposons que ce qui se passe dans les noms se passe aussi dans les choses... Or, entre noms et choses, il n'y a pas

(1) .Ibid., 464c–465a, p. 133

(2) .Ibid., 465 d–e, p. 134

ressemblance complète: les noms sont en nombre limité, ainsi que la pluralité des définitions, tandis que les choses sont infinies en nombre. Il est, par suite, inévitable que plusieurs choses soient signifiées et par une même définition et par un seul et même nom. Par conséquent... ceux qui n'ont aucune expérience de la vertu significative des noms font de faux raisonnements... il existe et un syllogisme et une réfutation apparents et non réels".(1)

وأيضا:

"La Sophistique est une sagesse apparente mais sans réalité"(2).

يعرف أرسطو السوفسطائية من جهة طبيعة الإستدلالات التي تعتمدها قياسات ودحوضا. إن السوفسطائية لا تقوم بقياسات حقيقية ودحوض، إنما تقوم بما يبدو أنه كذلك أو بما يتراءى على هذا النحو. يعلل الفيلسوف الأمر بطبيعة العلاقة المشكلة بين الأسماء والأشياء. ذلك أن الأسماء من جهة هي رموز فحسب للأشياء وليست الأشياء نفسها بحكم أن هذه الأخيرة لا يمكن نقلها هي ذاتها إلى الأسماء (الأشياء عينية والأسماء مجردة، الأشياء لامتناهية والأسماء ومتناهية)؛ لكن السوفسطائية تعامل الأسماء كما لو أنها الأشياء ذاتها وكما لو أن ما يحصل في الأسماء يحصل أيضا في الأشياء. إن حصيلة هذا الوضع أن تعامل الأشياء في تعددها من وجهة نظر وحدة اللفظ مثلا وغيرها من الصعوبات المماثلة. من ثمة كانت الإستدلالات الخاطئة وما يبدو أنه استدلال(3).

السوفسطائية هنا وهناك تفكير حول اللغة. غير أننا نميز هذا التفكير إلى ما يكون على طبيعته السوفسطائية تأويلا ممكنا للعالم وجزءا من تاريخ الفلسفة وما لا يكون كذلك أعني المغالطات.

---

(1) Aristote, Organon, VI Les réfutations sophistiques, 164b,165a, trad. J. Tricot, Vrin, 2003, pp. 2-3.

(2) Ibid., 165a, p. 3.

(3) يقسم أرسطو البراهين السوفسطائية إلى أربعة أنواع مثلما نقرأ في الفقرة التالية:

"Il y a quatre genres d'arguments dans la pratique du dialogue à savoir les arguments didactiques, dialectiques, critiques et éristiques. –Sont didactiques les arguments qui prennent pour point de départ les principes propres à chaque science, et non les opinions du répondant (celui qui apprend doit en effet accorder sa confiance); dialectiques les arguments qui déduisent la contradictoire en prenant appui sur des idées admises; critiques les arguments qui prennent pour points de départ les opinions admises par le répondant et que doit forcément connaître celui qui prétend détenir un savoir ...; sont éristiques, enfin, les arguments déductifs, ou apparemment déductifs, qui prennent appui sur des idées qui se présentent comme des idées admises, mais qui en fait n'en sont pas" Aristote, Les réfutations sophistiques, 165b, J.Vrin, 1995. p. 122.

* **المغالطات:**

لا يتعلق الأمر هنا بتأويل أو رؤية للأشياء، إنما يتعلق باستعمال مغالطي للغة. يكشف أفلاطون عن أشكال عدة من المغالطات السوفسطائية نذكر منها:

- **التعويم اللفظي / المحمول المضاعف للفظ - أمثلة:**

- المحمول المضاعف للفظ "علم": في محاورة أوتيدام يطرح أوتيدام Euthydème ويشاركه ديونيزودور Dionisodore السؤال على كليناس Clinias في حضرة سقراط الذي يروي كل ما دار من حوار إلى أقريطون Criton: "من هم، يا كليناس، الذين يتعلمون، العارفون أم الجاهلون؟"[1] حينما أجاب كليناس "بأن العارفين هم الذين يتعلمون"[2]، نقض أوتيدام ذلك على النحو التالي: "هل يوجد أم لا أناس تسميهم معلمين؟...المعلمون أليسوا معلمين للذين يتعلمون...؟ أليس صحيحا أنكم، عندما كنتم تتعلمون، كنتم لا تعرفون بعد ما تتعلمون؟... إذن إن لم تكونوا عارفين، فقد كنتم جاهلين... الجاهلون إذن، يا كليناس، هم الذين يتعلمون وليسوا العارفين كما تعتقد"[3]. لكن أوتيدام يطرح السؤال من جديد وعلى نحو مغاير: "هل الذين يتعلمون، متوجها بسؤاله إلى الفتى، يتعلمون ما يعرفون أو مالا يعرفون؟"[4]. حينما أجاب كليناس "أن الذين يتعلمون هم الذين لا يعرفون"[5]، نقض أوتيدام ذلك من جديد على النحو التالي: "ألا تعرف الحروف... جميعا؟... والحال هذه، عندما نقرأ شيئا ما بصوت عال، أليست حروفا هي التي نقرؤها؟... ألا تتعلم أنت ما نقرؤه، وهل أن الذي لا يعرف هذه الحروف هو الذي يتعلم؟... من هنا إذن، ألا تتعلم ما تعرف، إن صح أنك تعرف كل الحروف؟ أجاب بالموافقة."[6]

لا نعتني هنا كثيرا بتدخلات ديونيزودور الذي يزيد من إرباك كليناس بتشكيكه في ما وافق عليه أوتيدام. إن ما يهمنا أكثر هو تدخل سقراط لإنقاذ كليناس وإنقاذ الحقيقة. إن ما ينبه إليه سقراط هو أن السوفسطائيين كانا يراهنان على المعاني المختلفة لعبارة "علم" وعلى جهل كليناس بذلك. لنقرأ رد سقراط مخاطبا كليناس: "قبل كل شيء يجب، كما يقول بروديكوس Prodicos، أن تتعلم خصائص العبارات. هذا بالضبط ما يريه إياك هذان الغريبان: كنت تجهل أن كلمة 'يتعلم" تستخدم عند الحديث عن شخص لا يعرف في البداية أي شيء عن شيء ما،

(1) أفلاطون، محاورة أوتيدام: في المغالطات، تعريب وتعليق لطفي العربي، شمس للنشر، ص 25.
(2) المصدر نفسه، ص 26.
(3) المصدر نفسه، صص 26 - 27.
(4) المصدر نفسه، ص 28.
(5) المصدر نفسه.
(6) المصدر نفسه، صص 28 - 29.

ثم يكتسب فيما بعد معرفة بهذا الشيء، ولكن كنت تجهل أيضا أن نفس الكلمة تستخدم أيضا للحديث عن شخص ما يملك بعد معرفة ثم يستخدمها لتعميق النظر في الشيء الذي يعرفه... والحق يقال، نسمي هذا فهما أولى من تسميته تعلما، ولكن أيضا نسميه تعلما. لكنك أنت، لم تر كيف أن هذين الرجلين يثبتان أن نفس الكلمة تطبق على أناس يوجدون في وضعيات متعارضة، على الذي يعرف كما على الذي لا يعرف. والأمر نفسه تقريبا بالنسبة إلى السؤال الثاني الذي وجهاه إليك، إن كنا نتعلم ما نعرف أو ما لا نعرف"[1].

- المحمول المضاعف للفظ sens: "هل لأن للموجودات الحية حواس فلها إحساس du sens، أم أن الموجودات غير الحية لها أيضا إحساس du sens؟ - الموجودات الحية فقط لها إحساس du sens. - إذا قبلنا بهذا، فهل يوجد كلام حي؟ - لا، باسم زوس. - إذن، لماذا سألتني منذ حين عن معنى الجملة التي قلتها لك؟ - لماذا، قلت، إن لم يكن لأنني أخطأت أنا كشخص ثقيل الذهن؟ ولكن قد لا أكون أخطأت وقد أكون على حق عندما قلت إن الجمل لها معنى du sens"[2]. إن sens تعني معا "معنى" و"إحساس". يستخدم أوتيدام اللفظ على نحو مغالط في المعنى الثاني للموجودات الحية، ثم ينزاح لاستعمال هذا المعنى له لغير الحي، للجملة هنا وذلك بتوسط المعنى الأول الذي للفظ أيضا والإيهام أنه المعنى نفسه في الحالتين.

- المحمول الغامض للفظ "مكان": "والأشياء الحسنة، ألا تعتقد أنه يجب أن يكون لنا قدر منها دائما وفي كل مكان؟ - يقينا قال. - ألا توافق على أن الذهب هو أيضا شيء حسن؟...- يجب أن يكون لنا منه إذن قدر دائما وفي كل مكان، وقمة السعادة هي أن يكون لنا منه ثلاثة تالونات من الذهب في البطن، طالون في الجمجمة، وستاتير من الذهب في كل عين"[3].

- المحمول الغامض للفظ "حيي": يباغت ديونيزودور سقراط بمقدمات تبدو بديهية ليلزمه النتيجة: "ألا تعطي، سأل، إسم حيوان لما يحيا؟... ثم قال: قل لي، يا سقراط، هل لديك من أسلافك ما اسمه زوس؟... هذه الآلهة أليست أيضا حيوانات؟ لأنك اعترفت بأن كل ما يحيا حيوان؟ أم أن هذه الآلهة ليست لها حياة؟"[4].

- المحمول الغامض لألفاظ "كان، ماهو كائن، ماهو غير كائن، ماهو، ما ليس هو": بعد أن يبين سقراط أن الحكمة خير بذاتها على خلاف الخيرات الأخرى وأنها هي المطلوب الأسمى، يطلب من السوفسطائيين أن يواصلا الحديث على منواله وأن يبينا لكلينياس كيف

(1) المصدر نفسه، صص 31-32

(2) المصدر نفسه، ص 58.

(3) المصدر نفسه، صص 93. انظر أيضا التلاعب بمعاني عبارات "قابلة للرؤية" 94 "التكلم والصمت" 95-96 و"ما يلائم" 99-100 كما بمعاني "ماهو لك" -100 101.

(4) المصدر نفسه، صص 101 – 102.

يصبح حكيما وفاضلا بما أن هذا هو الهدف. غير أن السوفسطائيين يسعيان إلى نفي ما أقره سقراط هدفا: "حسنا، تابع، ترغبون، قلتم، في أن يصبح هذا الفتى حكيما؟ - بالتأكيد. - والآن، سأل، كلينياس، هل هو حكيم أم لا؟ - يقول إنه لم يصبح بعد حكيما... - تريدونه إذن أن يصبح غير ما كان، وأن لا يكون البتة ما كان؟...فأنتم ترغبون، على ما يبدو، في موته؟... اغتاظ ستيزيب وصرخ:...أنت الذي يتفوه ضدي وضد غيري بأكاذيب...- هل يبدو لك ممكنا أن يكذب المرء؟... - هل -يكذب المرء- بالتكلم عن الشيء موضوع الحديث، أم بعدم التكلم عنه؟ -بالتكلم عنه، أجاب ستيزيب. - إذا تكلمنا عنه، فنحن لا نتكلم، من بين الأشياء التي توجد، إلا عن هذا الشيء الذي نتكلم عنه؟ [الذي] هو أحد الأشياء الموجودة، بكيفية مستقلة عن الأشياء الأخرى...إذن، من يتكلم عن هذا الشيء، تابع، يقول ما هو... لكن الذي يقول ما هو والأشياء التي توجد، يقول الحقيقة. وبالنتيجة إذا قال ديونيزودور ما هو، فهو يقول الحقيقة ولا يقول ضدك أي كذبة...- ولكن الذي يتكلم على هذا النحو، يا أوتيدام، لا يقول ماهو. عندها قال أوتيدام: الأشياء التي لا تكون، ليس لها وجود...أصلا. -إذا سلمنا بهذا، فهل يمكن لأي كان أن يؤثر في هذه الأشياء التي هي غير كائنة، بحيث يجعلها تكون؟ - هذا ليس رأيي، أجاب ستيزيب...- أن نتكلم هو في نفس الوقت أن نقوم بشيء ما وأن نفعل... - بالنتيجة، استأنف أوتيدام، لا أحد يقول ما ليس كائنا، وإلا فإنه سيفعل شيئا. لكنك وافقت على أن، ما ليس كائنا، لا نستطيع فعله. على هذا النحو...إذا تكلم ديونيزودور، فهو يقول الحقيقة وماهو. - ... لكن ماهو، يقوله على نحو ما، وليس كما هو...- تعترف أن المستقيمين يقولون الأشياء كما هي؟... عندئذ، يا ستيزيب، تابع، يقولون سوءا عن الأشياء السيئة..."(1).

لقد كان حوار حول الخطإ وماهو كائن دار في موقع آنف من المحاورة على النحو التالي: "إذا بالفعل تذكرت، يا ستيزيب، لقد برهنا منذ حين على أن لا أحد يستطيع أن يتحدث عن شيء كما لا يكون، لأن ما لا يكون لا أحد يستطيع قوله...- عندما أتكلم أنا عن موضوع، وتتكلم أنت عن آخر، هل عند ذلك نتناقض...؟ والحال هذه، كيف لمن لا يتكلم عن شيء أن يناقض من يتكلم عنه؟...- سألت: ماذا تريد أن تقول يا ديونيزودور؟ هذه الأطروحة سمعتها من أفواه كثير من الناس، وأنا على الدوام مندهش منها. لقد كانت رائجة جدا في مدرسة بروتاغوراس، ولدى من هم أقدم بكثير. من جهتي، أجدها دائما مدهشة؛ تبدو لي مدمرة لنفسها ولغيرها...لا نستطيع قول أشياء خاطئة، هذا هو معنى عرضك، أليس كذلك، لكن يجب أيضا ضرورة أن نقول دائما الحقيقة، أو أن نصمت؟ هذا ما وافق عليه...-...إذا كنا لا نخطئ قط لا في أفعالنا، ولا في أقوالنا، ولا في أفكارنا، وإذا كان الأمر هو حقا بهذه الكيفية، فباسم زوس، ماذا جئتما تعلمان، ألم تعلنا منذ حين أنكما أقدر الناس في العالم على تعليم الفضيلة

(1) المصدر نفسه، صص 45 – 49.

لمن يريد تعلمها؟"[1].

إن السوفسطائي يراهن على عدم وجود مشترك متفق عليه بين المتخاطبين ليسهل التلاعب بالألفاظ. ذلك أن غياب المشترك يجعل اللفظ عام الدلالة فعرضة لتحميله مضامين مختلفة بحسب إرادة المتخاطبين. لذلك يسعى سقراط إلى تدقيق الألفاظ وهو ما يرفضه السوفسطائي: "ألا تخجل، يا سقراط، من الإجابة عن سؤال بسؤال؟ - طيب، قلت؛ ولكن ماذا تريدني أن أصنع؟...إن لم أفهم سؤالك، فهل تأمرني بأن أجيب وإن لم أطرح أي سؤال؟ - أنت تفقه بلا شك، شيئا من كلامي، قال. - نعم، أجبت. - حسنا، قال، أجب على ما تفهم. - وإذا كان لك وأنت تسأل، قلت، شيء في ذهنك، في حين أنني أنا أفهم منه شيئا آخر، وإذا أجبتك فيما بعد بحسب ما أفهم، فهل ستكون راضيا إذا لم أقل شيئا يجيب على السؤال؟ - أنا، نعم، قال، أما أنت فلا، أتصور. - حسنا، قلت، وحق زوس، لن أجيب قبل أن أستفسر. - لن تجيب في كل الحالات على ما تفهم، قال، لأنك لا تقول سوى خزعبلات وتتجاوز بهرائك حدود المقدمات. حينئذ فهمت أنه غضب من رؤيتي أقوم بتمييزات في ما يقوله، لأنه يريد أن يصيدني بلفي في شباك كلماته"[2].

إن رهان السوفسطائي إذن على التعميم أي أخذ الألفاظ خالية من مضامين مخصوصة مثلما يشير ديوجان لائيرس متحدثا عن بروتاغوراس:

> "Ne pretant pas attention au contenu de pensée, c'est sur le terme qu'il faisait porter la discussion".[3]

لكن هذا يعني في الوقت نفسه الرهان على المعاني المتعددة للفظ وهو ما يسهل الإنزلاق من معنى إلى نقيضه، أما أفلاطون الذي يعرض هذه المغالطات، فإن رهانه على العكس على تدقيق العبارات وعلى عدم تناقض المعاني.

- **تعميم الخطاب:**

"حسب حجاج ديونيزودور، بما أن كيريديموس "ليس أب سقراط" فهو ليس أبا، ولكن إذا كان كيريديموس "هو حقا أب" - بما أنه أب لباترولاس- فسفرونيسك "ليس أبا" - بما أنه "ليس أب باتروكلاس"- وإذا سلمنا بأنه "ليس أبا" - لهذا السبب- فالنتيجة هي أن "سقراط بلا أب"! وواضح أننا أمام مغالطة بواسطة تعميم ليس له ما يبرره: إذا كان كيريديموس "ليس أب سقراط" فهذا لا يعني أنه "ليس أبا" بما أنه "أب باتروكلاس"..."[4]. يبلغ التعميم حد أن

---

(1) المصدر نفسه، صص 53 – 56.

(2) المصدر نفسه، صص 80 – 81.

(3) Diogène Laèrce, op. cit., p. 664.

(4) أفلاطون، محاورة أوتيدام، مرجع سابق، المترجم هامش 2 ص 88.

يكون أب أبا لكل شيء: "- هل أمك هي أيضا أمهم [أي الناس جميعا]؟... عندئذ أمك هي أم قنافيد البحر؟... وأنت، حينئذ، أخ للعجول، والكلاب الصغيرة... وزيادة على ذلك أبوك إذن كلب...- قل لي فعلا: هل لك كلب؟ - نعم...- هل له صغار... - هو أب وهو لك، إذن أبوك هو وصغاره إخوتك"[1].

هكذا أيضا يعمم السفسطائي ما يصح على العرض - يعممه على الجوهر ليرفض الجمال منفصلا وبالنتيجة انفصاله عن القبح: "هل رأيت أبدا شيئا جميلا، يا سقراط؟ قال ديونيزودور. - نعم، قلت... -تختلف عن الجمال، سأل، أم مماثلة له؟... أجبت أنها تختلف عنه، لكن مع كل منها يوجد شيء من الجمال. -عند ذلك قال، إذا وجد ثور معك تكون ثورا، ولأنني الآن بجانبك، أنت ديونيزودور...- كيف لا أكون محرجا، قال، أمام ما لا يوجد؟- ماذا تريد أن تقول، يا ديونيزودور؟ تابعت: أليس الجمال جميلا والقبح قبيحا؟"[2].

*** التأويل العدمي للعالم:**

أ- مثال بروتاغوراس: يعير بروتاغوراس إهتماما بالغا للتلقي المختلف للظاهرة الواحدة. إن الشيء الواحد يأتي على نحو مختلف بالنسبة لمتلقين كثر وإن الشيء الواحد قابل لخطابين متناقضين دون أن يكون هو نفسه قائما، محددا كمرجع على نحو يفصل فيه بين الخطابين. إن المرجع الوحيد هو الإنسان نفسه الذي ليس شيئا آخر غير الأحكام المختلفة نفسها. في بداية محاورة تياتيتوس حيث يمر أفلاطون بالمعرفة الحسية، يعرض للسوفسطائية وإلى مجمل هذه الآراء من خلال موقف بروتاغوراس:

> "Socrate: ...La science est, dis-tu, la sensation? Théétète: Oui. Socrate: Cette définition que tu donnes de la science, n'est point à mépriser: c'est celle de Protagoras, quoiqu'il se soit exprimé d'une autre manière. *L'homme*, dit-il, *est la mesure de toutes choses, de l'existence de celles qui existent, et de la non-existence de celles qui n'existent pas.* Tu as lu sans doute ces paroles. Théétète: Oui, et plus d'une fois. Socrate: Son sentiment n'est-il pas que les choses sont pour moi telles qu'elles me paraissent, et pour toi, telles qu'elles te paraissent aussi? car, nous sommes hommes toi et moi. Théétète: C'est en effet ce qu'il dit. Socrate: Il est naturel de croire qu'un homme si sage ne parle pas en l'air. Suivons donc le fil de ses idées. N'est-il pas vrai que quelquefois, lorsque le même vent souffle, l'un de nous a froid, et l'autre point; celui-ci peu, celui-là beaucoup? Théétète: Assurement. Socrate: Dirons-nous alors que le vent pris en lui-même est froid, ou n'est pas froid? Ou croirons-nous à Protagoras, qui veut qu'il soit froid pour celui qui a froid, et qu'il ne le soit pas pour l'autre? Théétète: Cela est vraisemblable"[3].

---

(1) المصدر نفسه، صص 90 - 91.

(2) المصدر نفسه، صص 97 - 98.

(3) Platon, Œuvres de Platon, T2, Trad. Victor Cousin, Bossange Frères Libraires, Paris, pp. 62-63-64.

سؤال سقراط هو هنا بشأن ريح تهب على الجميع بالتساوي: هل أن الريح في ذاتها باردة أو غير باردة؟ أم أن علينا أن نعتقد كبروتاغوراس أن الريح باردة بالنسبة لإنسان يكون باردا وأنها غير ذلك بالنسبة لغيره؟ طبعا فإن أفلاطون يريد أن يقرر أن الريح **في ذاتها** باردة ضدا لبروتاغوراس الذي ينسب ذلك إلى **خاصيات في الذات** وأن لا وجود إذن للقضية "الريح باردة" في واقع الريح[1]. إن كون البرودة خاصية للذات يؤدي مباشرة إلى كون القضية المناقضة أيضا ممكنة.

هكذا فإنه لا يوجد خطاب واحد يتطابق والشيء بحسب بروتاغوراس بل أن لكل خطاب حول الظاهرة خطاب ينقضه. يقول ديوجان لائيرس:

> "Il [Protagoras] fût le premier à affirmer que, sur chaque chose, il y avait deux discours possibles, contradictoires..." [2].

غير أن أهم ما في هذا الحدث أن ما يظهر لهذه الذات أو تلك ليس محض تراء تمكث الحقيقة الموضوعية خارجة عنه، إنما هو الحقيقة عينها التي تغدو نفسها شأنا للذات مثلما يشير أفلاطون على لسان سقراط في محاورة تياتيتوس:

> "Socrate: Pour le reste, ce que dit Protagoras m'agrée pleinement, à savoir que ce qui semble à chacun, cela existe justement"[3].

وينبه بشأنه سكستوس أمبيريكوس إلى النسبية كالمعرف الأمثل للحقيقة:

> "Protagoras... affirme, en effet... que la vérité est de l'ordre du relatif puisque tout ce qui est objet de représentation ou d'opinion pour quelqu'un est immédiatement doté d'une existence relative à lui"[4].

لذلك كان على بروتاغوراس أن يعدل من مكانة الذات لتصبح محلا للحقيقة على طبعها النسبي وافتقادها للإستقرار الذي تتمتع به الأشياء الخارجة. إن الفيلسوف يراهن هنا على انعدام

---

(1) يؤكد أحد الشراح الفكرة من خلال أمثلة أخرى:

"Or, comme les impressions de l'homme varient avec l'état du sujet et celui de l'objet, il s'ensuit que la vérité est pour nous chose relative. Il en est du bien comme de tout le reste. Par exemple ce qui n'est ni bon ni mauvais pour nous en fait d'aliments, est bon tantôt pour les chevaux, tantôt pour les bœufs, tantôt pour les plantes ... Ce qui est permis chez les barbares, n'est-il pas souvent défendu chez les Grecs?" Jacques-François Denis, Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité, Tome premier, Auguste Durand libraire, Paris, 1856, pp. 36-37.

(2) Diogène Laërce, op. cit., p. 663.

(3) Théétète, 161c.

(4) "Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens", cité par J-P. Dumont, Les écoles présocratiques, Gallimard, 1991, p. 678.

مرجعية غير الذات تكون حاكمة وملزمة لهذه الأخيرة ولقراراتها النسبية ليعلن أن "الإنسان مقياس كل شيء"، الإنسان بما هو إحساس لا بما هو عقل:

"Protagoras enseignait que l'homme est la mesure de toutes choses, entendant par là l'individu et la sensation qui change sans cesse, plutôt que la raison ou l'homme universel qui ne change pas"[1].

وفي الحقيقة فإن عدم تعريف الإنسان بالعقل أو النفس وتعريفه بدل ذلك بالإحساس لا يعود إلى اختيار بروتاغوراس تمييز ملكة عن أخرى من حيث تساوي الملكتين في القيمة، بل إلى أن إحداهما -ملكة النفس- لا قوام لها على الإطلاق إلا من جهة تبعيتها للثانية - الإحساس كما ينقل ديوجان لائيرس عن الفيلسوف:

"De lui aussi [Protagoras]: ceci: "L'âme n'est rien si l'on supprime les sensations"".[2]

إذا كان تلقي الشيء مختلفا ضرورة بين الذوات، ولم يكن من مرجع قار خارج حالة الإختلاف هذه يمكن أن يسمى بالشيء، وصارت الذات بذلك الحيز الأوحد لقيام الشيء، وكان الإختلاف يعني عدم إمكانية تحصيل شيء موحد أي حقيقة ما قارة، فإنه لا حقيقة هنا ولا شيء يوجد حسب بروتاغوراس كما يشير سكستوس أمبيريكوس:

"Protagoras d'Abdère a été rangé, lui aussi, par certains auteurs dans le chœur des philosophes qui ont détruit le critère de la vérité: il affirme, en effet, que toutes les représentations et les opinions sont vraies".[3]

ينتهي الإختلاف إذن إلى هذه الفكرة الطريفة: هدم معيار الحقيقة بأن يصبح كل شيء حقيقة مثلما يؤكد ديوجان لائيرس أيضا حول بروتاغوراس بالإضافة إلى تأكيداته السابقة:

."... et ceci: "Tout est vrai""[4]

إن ما يسمى هنا معيارا للحقيقة هو ما يمكن تمييزها بواسطته عما ليست إياه، عن الخطإ. إن شيئا ما، حقيقة ما غير متميزة أي مخترقة بسلبها لا تعد حقيقة لأنه لا شيء هنا متأكد الوجود يمكن أن يشار إليه. لذلك فإنه حيث يكون كل شيء حقيقة، لا حقيقة بمعنى لا تميز ولا تعين وجودي لشيء دون غيره، أي بالإجمال لا فصل لإيجاب عن سلب:

"Faut-il croire qu'aux yeux de Protagoras tout était également vrai et faux, bon et mauvais?"[5].

---

(1) Jacques-François Denis, Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité, Tome premier, Auguste Durand libraire, Paris, 1856, p. 36.

(2) .Diogène Laërce, op. cit., p. 663

(3) .Sextus Empiricus...", op. cit"

(4) .Diogène Laërce, op. cit., p. 663

(5) .Jacques-François Denis, op. cit., pp. 36-37

ب- مثال غورجياس:

*** القرار الأول - لا شيء يوجد:**

إن أولى القرارات الثلاثة الكبرى لغورجياس هي أن "لا شيء يوجد":

"Gorgias de Léontium…Dans son livre intitulé *Du non-être ou de la nature* il met en place, dans l'ordre, trois propositions fondamentales: premièrement, et pour commencer, que rien n'éxiste".[1]

- تناقضات أولى للفرضية:

لا يتعلق الأمر هنا بتلقي مختلف للشيء يحيله إلى عدم، إلى لا حقيقة بفعل التناقض الذي يكتنف أي إقرار، وإنما يتعلق بالتناقض الذي تواجهه فرضية وجود شيء ما:

"إذا وجد شيء ما، فهو إما **الوجود**، أو **اللاوجود**، أو **الوجود واللاوجود معا**. غير أن الوجود لا يوجد...ولا اللاوجود...ولا الوجود واللاوجود معا"[2].

اللاوجود لا يوجد: "إذا كان اللاوجود موجودا، فإنه سيكون وفي الوقت نفسه لا يكون... غير أنه من **المحال تماما أن شيئا ما يكون ولا يكون في الوقت نفسه**...زد على ذلك، إذا كان اللاوجود موجودا، فإن الوجود لن يوجد: لأن هذه المفاهيم **متناقضة**... وبالتالي فإن اللاوجود لن يوجد"[3].

الوجود لا يوجد: "لأنه إذا كان الوجود موجودا، فهو إما أزلي، أو مخلوق أو الإثنان معا. غير أنه ليس أزليا ولا مخلوقا ولا الإثنان معا"[4].

- "إذا كان الوجود أزليا...فإنه ليس له بداية...غير أن ما ليست له بداية فهو لامحدود، وإذا كان لامحدودا، فإنه ليس في أي مكان. ذلك أنه إذا كان في حيز، فإن هذا الحيز الذي هو فيه، هو غيره وهكذا، فإن هذا الوجود، محتوى بشيء ما، لن يكون لامحدودا. لأن الذي يحتوي هو أكبر مما هو محتوى، وإنه لا شيء يكون أكبر مما هو لامحدود: هكذا، فإن اللامحدود ليس في حيز. وإنه لا يحتوي أيضا نفسه: لأن المحتوي والمحتوى سيكونان إذن شيئا واحدا، وسيكون الوجود اثنين: الحيز والجسم... غير أن ذلك محال. وبالتالي، إذا كان الوجود أزليا، فإنه لامحدود؛ وإذا كان لامحدودا، فإنه ليس في أي مكان؛ وإذا لم يكن في أي مكان، فإنه غير موجود"[5].

---

(1) "Sextus Empiricus…", op. cit., p. 701.

(2) Ibid., p. 702.

(3) Ibid., p. 702.

(4) Ibid., p. 702.

(5) Ibid., p. 702.

- "إذا كان مخلوقا، فإنه إما خلق انطلاقا من الوجود أو من اللاوجود. غير أنه لم يخلق انطلاقا من الوجود: لأنه، إذا كان الوجود موجودا، فإنه لم يخلق، وإنما هو موجود سلفا؛ وهو لم يخلق أيضا انطلاقا من اللاوجود، لأن اللاوجود لا يمكن أن يخلق شيئا"[1].

- "إنه ليس أيضا أزليا ومخلوقا في الوقت نفسه: ذلك أن هاتين القضيتين تهدم إحداهما الأخرى"[2].

- تناقضات ثانية للفرضية:

• "زيادة على ذلك، إذا كان موجودا، فهو إما واحد، أو متعدد: غير أنه ليس واحدا ولا متعددا"[3].

- "إذا كان واحدا، فهو إذن إما كم منفصل أو كم متصل أو حجم grandeur أو جسم: وفي كل الحالات فهو ليس واحدا، ذلك أنه إذا كان كما منفصلا، فإنه سيكون قابلا للعد dénombrable؛ وإذا كان كما متصلا، فسيكون قابلا للقسمة sécable؛ وهكذا، إذا تصورناه كحجم، فلن يكون غير قابل للقسمة indivisible؛ وإذا كان جسما، فإنه سيمتد وفق ثلاثة أبعاد، لأنه سيكون له طول وعرض وعمق"[4].

- "إنه ليس أيضا متعددا: ذلك أن المتعدد مركب من وحدات مفردة singulières، بحيث أن إزالة الواحدة منها تزيل في الوقت نفسه المتعدد"[5].

• "إذا كان الوجود متماهيا واللاوجود، فإن كلا الإثنين معا لا يمكن أن يوجدا: ذلك أنه إذا كانا اثنين، فإنهما ليسا متماهيين، وإذا كانا متماهيين، فإنهما ليسا اثنين"[6].

❊ القرار الثاني – لا شيء يمكن علمه إذا وجد:

القرار الثاني لغورجياس هو التالي:

> "deuxièmement que, même s'il éxiste quelque chose, l'homme ne peut l'appréhender".[7]

ينقل سكستوس أمبيريكوس استدلال غورجياس على استحالة العلم: "إذا لم تكن أفكارنا، يقول غورجياس، موجودات، فإن الموجود لن يفكر..."إذا لم يكن ممكنا للأفكار أن يكون لها الموجود موضوعا، فإن الموجود لا يمكن أن يكون موضوعا للفكر". غير أن الأفكار... ليس

(1) Ibid., pp. 702-703.

(2) Ibid., p. 703.

(3) Ibid.

(4) Ibid., p. 703.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

(7) Ibid., p. 701.

لهـا الوجـود موضوعـا... ذلـك أنـه، إذا كان للأفـكار الموجود موضوعا، فـإن كل ما هو مفكر موجود... [وذلك ما هو مضلل]. ذلك أننا بمجرد أن نفكر في إنسـان طائر...فإنه لا ينتج عن ذلك مباشـرة أن إنسـانا يطير... أضف إلى ذلك، إذا كانت موضوعات أفكارنا موجودات، فإن اللاموجودات لن يمكنها أن تكون مفكرة... غير أن هذا محال: إن.. الوهم chimère وكثير من اللاموجودات هي مفكرة. إذن فليس الموجود هو موضوع أفكارنا"[1]. يقوم استدلال غورجياس على الفاصل الذي للفكر عن الوجود. إن موضوع الفكر لا يمكن أن يكون الموجود. والمعنى هو أن الموجود لا يحضر في الفكر لكي يتم التفكير ومن ثمة العلم. والدليل أن غير الموجود نفسـه قابـل للتفكيـر، أي اختلاقـات الفكـر. هكذا فإن ما نفكره ليـس الموجود. وإذا كان العلم يقتضي حصول الشيء الخارجي في الفكر، فمن البين أن العلم غير ممكن.

*** القرار الثالث – لا شيء يمكن التواصل به إذا علم:**

"troisièmement, que même si on peut l'appréhender, on ne peut ni le formuler ni l'expliquer aux autres".[2]

يواصل سكستوس أمبيريكوس عرضه لاستدلال غورجياس على عدم إمكان التواصل حتى وإن حصل علم: "كيف يمكن أن نوحي للغير بهذه الموجودات؟ ذلك أن الوسـيلة التي لدينا للإيحاء هي الخطاب؛ والخطاب ليس الجواهر ولا الموجودات: إنها ليسـت إذن الموجودات تلـك التـي نوحـي بهـا إلـى الذين يحيطون بنا؛ إننا لا نوحي لهـم إلا بخطاب هو غير الجواهر. وكما أن المرئي لا يمكن أن يصير مسموعا، أو العكس، فإن الوجود أيضا، الذي يقوم خارجا عنا لن يصير خطابنا: وبما أنه ليس خطابا، فإنه لن يكون مظهرا للآخر"[3].

يراهن استدلال غورجياس على استحالة أن يكون الخطاب ناقلا للشيء نفسه أو الموجود. يلتقي هذا الإستدلال والإستدلال السابق حول الفاصل الذي للفكر / للخطاب عن الموجود. وإذا لم يكن للخطاب أن يحمل الموجود نفسه وكانت الجواهر، التي هي المقصد الفعلي للعلم والتواصل، تمكث ضرورة خارج الخطاب، فإن ما ينقله هذا الأخير إلى الغير ليس الشيء نفسه، الموجود. غير أن التواصل هو إظهار الشيء موضوع الخطاب للآخر. إن التواصل إذن مستحيل.

*** لا قرار حول الموضوع الإلاهي:**

إن غورجياس يتصور أن كل الأحكام والإستدلالات الآنفة بشأن الوجود والعلم والتواصل إنما هي تتحرك في حدود مقدور الفكر. إن الفيلسوف يخرج من قدرة الفكر فحسب الموضوع الإلاهي. هاهنا فإنه يمسك حتى عن الحكم السالب الذي دأب عليه في السابق مثلما ينقل لنا

---

(1) Ibid., p. 704.

(2) Ibid., p. 701.

(3) Ibid., p. 705.

ديوجان لائيرس:

"Un autre de ses livres commence ainsi: Touchant les dieux, je ne suis pas en mesure de savoir ni s'ils existent, ni...".[1]

هاهنا تناقض من نوع مختلف: تناقض قدرات الذات المحدودة مع معرفة الموضوع الإلاهي.

البنية المنطقية للقول السوفسطائي: يبدو أن أوضح اشتغال لمبدإ التناقض هو ما نجده لدى السوفسطائية. إن كل القرارات الآنفة ذات الطابع العدمي شرطها التناقض الذي يتجلى في الخطاب والذي ترفعه السوفسطائية إلى أقصاه. لنتأكد أن الأمر يكمن في كل مرة في "تناقض ما" تبين عنه السوفسطائية ينتهي إلى قرار سالب، عدمي بشأن العالم ولا يكمن في "موضوع ما" يظهر بنفسه قد يسمى العدم. هي ذي أشكال التناقض التي مررنا بها خلال العرض الآنف للسوفسطائية في غير وجهها المغالطي الأول والتي تتوسط للقرار العدمي:

- **تناقض موقفين:**

- إن كل شيء يحتمل قضيتين إحداهما سالبة والأخرى موجبة: "الريح باردة" (مثال آنف) هي كذلك بالنسبة لذات مخصوصة وتحتمل دوما القضية المضادة: "الريح ليست باردة" بالنسبة لذات ثانية.

- إن ذلك يعني أن الشيء المقرر ليس موجودا في ذاته بل في الذات العارفة أي أن التراائي هو الشيء عينه أو أن الحقيقة ليست سوى ترائي.

- استدلال: بما أن الشيء يحتمل قضيتين متضادتين، وأن الموجود فعلا لا يحتمل التضاد، فإن الأشياء غير موجودة فعلا.

- **تناقض فرضيتين:**

- إن فرضية أي "شيء" تتناقض وفرضية "الوجود": اللاوجود والوجود، الوجود والأزلية، الوجود والحدوث، الأزلية والحدوث بشأن الوجود، الوجود والوحدة، الوجود والتعدد.

- الوجود مستحيل لتناقض القول به منطقيا لا لعلاقة ما مباشرة بالعدم.

- **تناقض مفهومين:**

- الفكر والخطاب يتناقض تعريفهما والموجود ثم والموضوع الإلاهي: الفكر والخطاب ليسا الموجودات عينها في معنى أن الفكر لا يحتوي الموجودات داخله وأن الموجودات يتعارض طبعها والخاصية المجردة للفكر كما أن الفكر محدود والموضوع الإلاهي غير ذلك.

---

(1) Diogène Laërce, op. cit., p. 663.

- استحالة العلاقة إذا كانت تعني تحول الواحد إلى الثاني. ومن الواضح هنا أيضا أن الأمر يتعلق باستدلال: بما أن الفكر / الخطاب والموجود ليسا من طبيعة واحدة، وبما أن العلاقة لا تكون إلا بين طرفين متفقين في الطبيعة فإنه لا علاقة ممكنة بين الفكر / الخطاب والموجود.

إنه من التناقض (منطقيا) حسب السوفسطائية أنه بشأن الريح نفسها (المثال أعلاه) يحكم أحدنا أنها باردة والآخر أنها غير باردة - من التناقض أن يكون للموضوع حضور أونطولوجي، كما من التناقض القول بوجود شيء لكون الحالات الممكنة للوجود (اللاوجود، الوجود، الأزلية، الحدوث، الوحدة، التعدد، إلخ..) جميعا تناقض (منطقيا) الوجود، ثم إنه من التناقض (منطقيا) أن يكون الموجود المعرف أصلا بكونه ليس الفكر أي عدم الفكر- أن يكون الفكر.

هكذا فإذا كان موقفان بشأن موضوع ما متناقضين = إذا كان موضوع ما متناقضا بشهادة موقفين متناقضين حوله، تماما كما إذا كانت فرضيتان هكذا شأنهما وكان مفهومان يقوم الواحد منهما على سلب ما يقوم عليه الثاني، فإن الموضوع المتعلق به الإختلاف معدوم لا لحالة في الموضوع ذاته بل لأن التناقض المنطقي عدم.

واضح في الجملة أن كل القرارات هاهنا نتيجة لاستدلالات منطقية بحسب مبدإ التناقض وليست نتيجة لعلاقة ما بموضوع عدمي مباشر.

الطبيعة الأونطولوجية للقول: مع كل ذلك فإنه من الواضح أن السوفسطائية ترفض تماما الجهاز المنطقي ومبدأ التناقض الذي يقوم عليه. لقد قلنا أنها ترفض العقل جملة لفائدة الحس وتعرف الإنسان على هذا النحو. إنها بهذا الرفض للوسائط والإنحياز للحسي تتصور أنها تقرر انطلاقا من علاقة مباشرة بالعالم أي قرارا أونطولوجيا لا قرارا منطقيا.

القول التأويلي كقول للمطلق الواحد الممكن: إن تأويل العالم كعدم مثلما رأينا هو من أجل تعليل الإختلاف الذي يقطن الكائنات. وواضح أن ذلك لم يكن ممكنا إلا بفهم الكائن بما هو ذو طبيعة ممكنة ومرنة، الشيء الذي يوفره مفهوم العدم. غير أن الممكن بما هو يفترض عدم تميز الكائن الذي هو فقط خاصية الفعل، فإنه لا مناص من تصوره على نحو موحد ومن ثمة على هيئة مطلق يعاد إليه تعليل المختلف جميعا.

الوعي التأويلي كوعي وضعي تجزيئي ومحدود:

* تفهم السوفسطائية من خطابين يسلب أحدهما ما يقره الآخر حول موضوع ما، من فرضيتين أو مفهومين يقع أحدهما في الموقع المنفي للآخر، أنهما خطابان متناقضان. وسبب التناقض أن الخطابين بحسب السوفسطائية يتجهان إلى النقطة عينها زمانا ومضمونا بالسلب والإيجاب أي أن القرار هنا واضح بوحدة الأضداد حتى بالمعنى الأقصى لأن يكون كل شيء غيره وحتى ضده ونقيضه. نقرأ لدى بعض الشراح تشخيص أرسطو وأفلاطون للقول

السوفسطائي بوحدة الأضداد بالمعنى الذي وصفناه آنفا:

"Aristote les caractérise en disant qu'ils soutiennent, en logique, l'identité des contraires et des contradictoires; et, dans l'ordre réel, l'identité de tous les êtres; en sorte que, d'après leurs principes, "un homme, un mûr, une galerie et un Dieu, seraient même chose."

Platon définit le sophiste, celui qui pose la contradiction par système, et qui affirme absolument que, dans le même sens et sous le même rapport, l'*autre* est le *même*, et que le *même* est l'*autre*; que par exemple l'être et le néant sont même chose".[1]

إن غرارتي يتخذ هنا من موقف أرسطو وأفلاطون دليلا على ما يقصده السوفسطائيون بوحدة الأضداد، أعني اجتماعها في الوقت نفسه تحت العلاقة نفسها، أي المعنى الذي سيعارضه أرسطو بالكامل بصياغة مبادئه المعلومة: الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع. إن المقصود لدى السوفسطائية هو عين ما نجده حديثا مع هيغل. لذلك يسمي غرارتي هيغل سوفسطائيا لقوله "ليس هناك قضية واحدة من قضاياهم [السوفسطائيون] لا أقبلها في منطقي"[2].

إن القول بالتناقض لا يكون إلا بتصور الموضوع الواحد مكانا وزمانا ومفهوما أي تصورا وضعيا مطلقا. إن الإختلاف بالمقابل لا يجد مكانه في التأويل السوفسطائي. تصور السوفسطائية مجمل علاقات الإختلاف بما هي تناقضات. ذلك يعني تصور حدودها بما هي جواهر مختلفة لا بما هي علاقات أعني جواهر ذات حضور وضعي. لنتثبت من المفترضات الوضعية للسوفسطائية، ولنأخذ الحالات الآنفة للتناقض واحدة واحدة:

1 - إن موقفين متعارضين بصدد موضوع ما يسميان تناقضا ويشيران بالعدمية إلى ذلك الموضوع أي إلى عدم امتلاكه حقيقة عدا في الإنطباعات الخاصة للجهة ذات الموقف (في المثال أعلاه فإن البرودة التي يشعر بها أحدهم لريح تهب وعدم البرودة الذي يشعر به آخر يعني أن البرودة والسخونة خصائص ذاتية للأشياء أو انطباعات وليست حقائق أي وجودات قائمة بذاتها). إن البرودة لا تعد موجودة إذن إلا إذا حضرت في الريح على نحو مطلق بالنسبة لأي ذات كانت. الوجود هو إذن:

- الحضور المطلق أو الكلي. الخصوصي ليس وجودا / ليس حقيقة.
- الإيجاب المطلق الذي له النفي المطلق كمقابل. إن ما هو قابل للسلب ليس وجودا.

2 - إن فرضيتين متعارضتين بشأن العالم تعدان متناقضتين وتشيران بالعدمية إلى الوجود (اللاوجود والوجود، الوجود والأزلية / الحدوث، الوجود والوحدة / التعدد، إلخ..). وإذا كنا قد لاحظنا إمكانية ائتلاف هذه الفرضيات بوعي مختلف للوجود والسلب...، فإن التناقض يقوم

---

(1) Auguste Grarty, Les sophistes et la critique, Paris, 1864, p. 14.

(2) Ibid., p. 15.

إذن على وعي مخصوص بالأشياء أهمه:

- أن الإيجاب والسلب يتعلقان بالشيء من وجه واحد هو وجهه الموجودي الحضوري مطلقا. ولما كان هذا الوجه لا يتسع إلا لأحد حكمين فقد كان إطلاق الحكمين معا تناقضا.

- أن الوجود صنو الفعل acte وحده وأن ما ليس فعلا على هذا النحو، الإمكان والقوة مثلا، هو عدم. لذلك تلقي السوفسطائية بما ليس فعلا في العدم. غير أن الفعل لا يتسع لحكمين متعارضين الشيء الذي يتسع له الإمكان.

- أن الوجود صنو الشيء لا العلاقة أو صنو الجزئي لا الكلي. ولما كان الجزئي لا يتسع لحكمين متعارضين على غرار الكلي، كان الحكم العدمي أقرب إلى الإقرار.

3 - إن مفهومين متعارضين يشكلان تناقضا ويشيران بالعدمية إلى علاقتهما. وإذا كنا قد لاحظنا المعنى المحصور للوجود الذي لغورجياس، فإنه من البين أن القول بالتناقض إنما يترجم هذا الوعي بالوجود بما هو القيام الفيزيائي للشيء لا غير.

هكذا فإن المفترضات الأساسية للسوفسطائية مفترضات وضعية تماما كما لاحظنا من قبل أن العدمية وضعية مقلوبة. هذا يعني الوعي القار بالشيء بما هو جوهر وكل الإستتباعات التي تلحقه.

* إن الإعتراضات على هذا الوعي الوضعي تلقي بنا ضرورة في ما يفترضه القول التأويلي أي الحق بما هو المطلق الموحد الممكن. لندقق ذلك من خلال الإجابة عن السؤال التالي: إلى أي مدى يكون قولنا هذا الموقف ليس ذاك، هذه الفرضية ليست تلك، هذا المفهوم ليس ذاك- تناقضا؟ بأي معنى تفهم السوفسطائية هذا التنافي متعلقا بالشيء نفسه من الوجوه كلها؟

1- من السهل أن نتبين أن القرارات المختلفة بشأن الشيء كما في المثال الآنف - الريح باردة، الريح غير باردة - لا تتعلق بالإحداثية نفسها. إنها تتعلق بشخصين متباينين بما يعني من اختلاف درجة حرارة أجسامهما. لا يتعلق الأمر إذن بتناقض ولا داعي لنفي الحقيقة إذا كان الداعي هو تناقض الوجود.

2-

* إن اللاوجود لا يوجد حسب غورجياس لأن افتراض وجوده يتناقض والوجود: اللاوجود موجود. لن نناقش الإمكانات المختلفة الممكنة لـ "وجد" و"لم يوجد"، فهاهنا مساحة كبيرة للقول بعدم التناقض. نتوقف فحسب عند الفرضية الأصعب حيث المعنى مشترك للوجود واللاوجود. هل ينفي اللاوجود ضرورة فرضية الوجود؟

إن غورجياس يتصرف أثناء استدلاله كما لو أن افتراض "الشيء" و"ليسه" يتنافيان بالبداهة. غير أن الفرضية التي ننبه إليها هي التالية: إن افتراض الوجود أو الشيء منقوص من الأصل إذا لم يشر على نحو ما إلى اللاوجود، اللاشيء. إن قولنا عن شيء أنه "موجود" هو

الوجه المعلن للقول أنه "ليس معدوما". غير أن ال"ليس" هو الوجود المنفي وليس العدم بالمعنى المطلق الذي يفهم عامة. إن المعنى يفهم أكثر كلما قاربنا بأمثلة مبسطة: إن افتراضنا اللاظلام، النور غير موجود إذ نكون بحالة النور لا يعني سوى كون الظلام مسلوب أو موجود على نحو سالب. إن اللاوجود - لا وجود النور هنا - قائم ضرورة في حالة الوجود - وجود النور - دون تناقض بل على العكس كتأكيد سالب للنور.

* يقول غورجياس أن الوجود متناقض افتراضه أزليا لأنه أن يكون أزليا هو أن يكون لامحدودا وبالتالي لامتحيزا في حدود، لكنه من جهة كونه وجود، فإنه يقتضي التحيز وبالتالي المحدودية.

إن هذا القرار يقوم على افتراض أن الوجود الوحيد الممكن هو المتعين أو الفعل. أما إذا افترضنا أن الإمكان نفسه وجود، أعني الوجود القوي (المفتقر إلى تعين)، فقد أمكن بذلك له، إضافة إلى وجوده، أن يكون لامحدودا أي أزليا في النهاية بحكم لاتعينه. إن الوجود بهذا التصريف له يكون أزليا بلا إشكال.

* يقول غورجياس إن الوجود متناقض افتراضه أن يكون مخلوقا، ذلك لأنه إما أن يكون مخلوقا من شيء وهاهنا لا يكون قد خلق وإما أن يخلق من اللاشيء وذلك غير ممكن.

غير أن ما لا يعيره الفيلسوف أي انتباه هو أن الوجود واللاوجود، إذ لا يقالان إلا بالنسبة الواحد إلى الآخر، فإن الإمية التي هاهنا غير دقيقة. أما إذا فهمنا هذه العلاقة فإن الفرضية تغدو الإنطلاق من حالة للوجود غير موجودة أو بشكل أدق الوجود الممكن. لا يكون هاهنا من التناقض أن يخلق الوجود بما أن الخلق يصبح هنا خروجا من الإمكان إلى الفعل والذي يخلصنا من الصعوبة أعلاه بما هو معا خروج من وجود سابق لكنه غير سابق التحقق.

* يقول غورجياس إن الوجود إذا افترض لا يكون أزليا ومخلوقا معا فذلك تناقض يلقي بالوجود في العدم.

إن ذلك يقوم على فرضية تنافي بديهي بين الأزلي والمخلوق تماما كما رأينا مع فرضية وجود اللاوجود وافتراض التنافي البديهي بينهما. لكن كما لاحظنا آنفا بشأن اللاوجود كمكون سالب للوجود، فإن الأزلي إنما يقال بسلب المخلوق أي كـ "غير مخلوق" والعكس صحيح. غير أن ما نسلبه هو فقط القائم في علاقة سالبة مع ما نسلبه عنه. فإذا كانت الأزلية والمخلوقية ممكنتان فحسب في علاقة تسالب = الواحد شرط سالب للآخر (لا تعادم = الواحد يعدم الآخر)، فإن هاهنا إمكانية مختلفة للتفكير يكون فيها الوجود ممكنا كأزلي ومخلوق في آن معا.

* إن الوجود إذا افترض لا يكون واحدا لأن أي حالة يكون عليها (كم متصل، منفصل، حجم) تحمل تعددا. يقصد غورجياس على هذا النحو الواحد من حيث لا صلة له بأي وجه كان بالتعدد. وذلك ما لا يبدو أن له فعلا وجها في الوجود.

غير أن افتراض الواحد مقطوع الصلة بالتعدد إنما سببه فهم غورجياس لكون افتراضهما معا يشكل تناقضا غير ممكن التصور. أما إذا افترضنا، مثلما لاحظنا آنفا بشأن الوجود واللاوجود والأزلية والمخلوقية، التضايف السالب للواحد والمتعدد، وإذ يغدو افتراض الواحد ممكنا على هذا النحو، فإن افتراض الوجود الواحد تزول موانعه.

* إن الوجود إذا افترض لا يكون أيضا متعددا لأن المتعدد لا يوجد بل توجد مركباته فحسب أو هو ليس سوى مجموع مركباته التي إذا زالت زال المركب / المتعدد نفسه. المعنى هنا على وجه الدقة أن الكل tout تماما كما الكلي universel لا يوجد، إنما يوجد الجزء والجزئي وحده المتعين. إن رهان غورجياس، ليكون المتعدد موجودا، إنما هو على الحالة التي يكون فيها المتعدد / المركب قائما بمنأى عن مكوناته. ولأن هذه الحالة غير متوقعة، فإن قرار الفيلسوف كان بعدم توقع وجود المتعدد.

غير أن هاهنا معنى للوجود يضيق حتى الجوهر الأشد تعينا ويضيق عن العلاقة أن تكون وجودا. لكن العلاقة نفسها نمط من أنماط الوجود بل إن المفرد نفسه أو الجزئي مجموعة علاقات سفلى.

* إذا كان الشيء، الموجود هو الوجود واللاوجود معا أي وحدتهما فإن هذه الحالة غير قائمة بالمرة من جهة كون التماهي بينهما ينفيهما الواحد كما الآخر، تماما كما أن عدم تماهيهما ينفي الوضع الذي افترض هاهنا لهما أي وضع وحدتهما. بمعنى آخر فإن حالة الوجود - اللاوجود لتقع يجب أن يقع التناقض التالي: أن يكون تماهي الطرفين ممكنا وعدمه وهو ما يراه غورجياس تناقضا مستحيل الإفتراض. إن الهوية / التماهي والإختلاف فرضيتان تتنافيان بالكاد لدى الفيلسوف.

غير أنه إذا كان الواحد منهما لا يكون مثلما أصبحنا نفهم الآن إلا في الموقع السالب لغيره ويكون هناك شرطا سالبا له، فإنه من البين أن وحدة الوجود واللاوجود تصبح ممكنة بانتفاء الموانع المنطقية المذكورة. ولنفترض تناقض فرضيتي تماهي واختلاف هذين الكأسين (كأس من الفخار وآخر من البلور) المؤدية إلى نفي وجودهما كوحدة وجود - لاوجود. إن ما يسمح لنا، على خلاف ما يتصور غورجياس، بالقول بعدم التماهي بين الكأسين من جهة كون الأول من الفخار والثاني من البلور إنما هو تماهيهما نفسه أي كونهما أولا "كأس" الأول كما الثاني، وإلا لم يكن ممكنا التمييز بينهما ورسم الإختلاف والعكس صحيح. في تلك الحالة، أي حين نبعد الفرضيتين - الهوية وعدمها - الواحدة عن الأخرى، فإن غورجياس يقع في القول بالهوية لذاتها وعدم الهوية لذاتها كضرب من العبث. هكذا فإذا كان التماهي وعدمه قائمين الواحد كشرط سالب للثاني فإن فرضية الوجود - اللاوجود تغدو هي الأخرى ممكنة.

3 - يقول غورجياس إن العلم والتواصل مستحيلان لكونهما يفترضان أحد أمرين: إما أن

يكون الموجود نفسه في الفكر وفي الخطاب وهاهنا يكون علم ويكون تواصل، غير أن ذلك مستحيل؛ وإما أن لا يكون الموجود نفسه في الفكر والخطاب فنفكر غيره ونتواصل بما ليس هو وهاهنا لا يكون علم ولا تواصل. بأكثر اختصار، إن تحصيل الموجود نفسه ونقله للآخر علم بالمعنى الدقيق وتواصل، لكنه مستحيل؛ أما تحصيل غيره ونقل ما ليس الموجود نفسه للآخر فممكن، لكنه ليس علما ولا تواصلا.

إن غورجياس يحصر فهم الموجود في الحدود الأشد ضيقا للشيء القائم قبالة الفكر ثم هو يفهم كل ما سوى ذلك أي ما ليس الموجود كنفي مطلق له. لا يطرح الفيلسوف فرضيات وسط للتفكير: صورة الموجود كوضع ثالث للشيء، وجود الشيء نفسه كامتداد يتجاوز حضوره المحدود أو بلغة أخرى الأنماط المختلفة للوجود. هذه الفرضيات وغيرها إذا أصر غورجياس مقابلها على أن ما نفكره لا يتعلق بالموجود نفسه، فإن صورة العلم المعاصر برمته مثلا القائم على المنهج الفرضي الإستنتاجي والوجه التطبيقي للعلم إضافة إلى فلسفة اللغة والتنبيه إلى الصلة المتينة للغة بالوجود، كل ذلك ينبه على العكس إلى وضع أكيد للموجود نفسه في حدود الفكر خالصا. وفي الحقيقة فإن مجمل سلوكاتنا العلمية حتى اليومية منها تشير إلى وجود ما للشيء في حدود الفكر وإلا لم نعلل وجودنا عامة القائم على المعرفة والعمل. لا مناص إذن من التفكير بأنماط مختلفة للوجود. أما معنى الوجود الوحيد ومعنى السلب الذي لغورجياس، كل ذلك فلا يسعفه بتفسير أعني لهذه المشكلات.

النتيجة الواضحة هي الوعي الوضعي المتحكم بالسوفسطائية أي الوعي بالموضوع كمتعين محدود وتجزيئي لا كمطلق توحيدي وممكني.

الفصل الثاني

أفلاطون وأرسطو

I- أفلاطـون حوالـي 427 – 347 ق.م.: المثـال كحقيقـة أونطولوجيـة فـي وعي أفلاطون ومنطقيـة فـي مسـتوى قولـه / المثـال كتأويل مطلـق توحيدي وممكني للكائـن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

1- الإشكال المركزي:

الإشكال المركزي المتعلق بالمثل:

صياغـة عامـة للإشـكال: يفكـر أفلاطـون مـن خـلال القـرارات المتعارضة التـي اتخذها الطبيعيـون وخاصـة الهرقليطيـة من جهة بشـأن الإختـلاف والتغير ومن جهة ثانيـة الفيثاغوريون ومن ورائهم العقلانيون عامة بشـأن الوحدة والثبات. السـؤال هو طبعا حول كيفية وعي الكائن بما هو في الوقت نفسه حركة وثبات، وحدة واختلاف:

> "Platon fit un mélange des opinions d'Héraclite, de pythagore et de Socrate, approuvant la doctrine d'Héraclite dans ce qui concerne les sens, celle de Pythagore sur ce qui regarde l'entendement, et celle de Socrate en ce qui touche la politique"[(1)].

صياغة خصوصية للإشكال:

فـي محـاورة البارمنيـد *Le Parménide*، حيـث يفكـر أفلاطـون لإنقـاذ الكثـرة، يتبين أن الفيلسوف يفصل العالم إلى ماهيات وأشياء استجابة **لإشكال / تناقض** طرحة زينون في كتاب له أدى به إلى نفي الكثرة نهائيا. إن أفلاطون يعالج على طريقته **الإشكال**.

يعرض سـقراط برهان زينون على الوحدة المطلقة أمام زينون نفسـه وبارمنيد على النحو التالي:

> ""Que veux-tu dire par là, Zénon? Que si les êtres sont multiples, ils ne peuvent manquer d'être à la fois semblables et dissemblables, ce qui est **impossible,** vu que les dissemblables ne peuvent être semblables ni les semblables dissemblables?...Donc, s'il est impossible que les dissemblables soient

---

(1) Diogène Laèrce, op. cit., p. 120.

semblables et les semblables dissemblables, il est par là même **impossible** que le multiple existe, parce que le multiple, une fois posé, ne peut échapper à ces impossibilités"...[1] même thèse de Parménide, sauf que "le premier affirmant l'Un, le second niant le multiple"[2].

إن زينون يرفض الكثرة / يدافع عن الوحدة المطلقة للعالم للسبب التالي: إن التعدد إذا افترض، فإن الأشياء المتعددة **يجب أن تكون في الوقت نفسه متماثلة ومتباينة**. غير أن ذلك **مستحيل** بحسب زينون **لتناقضه**، الشيء الذي يوافقه عليه سقراط لينطلق هو بدوره لحل الإشكال.

قد نفهم ما يقصده زينون بضرورة أن تكون الأشياء متماثلة وغير متماثلة معا ليكون التعدد، في معنى أن التماثل وحده ينفي التعدد بما أننا نكون هنا بصدد الشيء الواحد – المتماثل. غير أن عدم التماثل لوحده أو التباين المطلق ينفي التعدد أيضا لأننا نكون هنا بصدد أشياء غير ذات صلة للواحد منها بالآخر أي بصدد أفراد على هيئة واحد – واحد. إن التعدد يستدعي صلة الواحد بالآخر أي التماثل تماما كما يستدعي عدم التماثل، وذلك تناقض برأي زينون.

الأطروحة المركزية: الأفق الأساس الذي يجده أفلاطون لمعالجة الإشكال هو المتمثل في الوعي بصعوبة الوصل بين حدي الإشكال: الوحدة والثبات، ومن ثمة القرار الشهير بفصل المثل عن المحسوسات. إن الكثرة تكون **بدون تناقض** إذا فصلنا الصور في ذاتها Formes en soi، الماهية essence عن الأشياء choses.

تعليل: يبين أفلاطون أن فصل الصور، الماهيات عن الأشياء يجعل من الممكن أن تحمل الأشياء الصور دون أن تصبح الصور عينها أشياء وذلك بطريق المشاركة:

> "Ne crois-tu pas qu'il y a une forme en soi de la ressemblance, et, à cette forme, une autre qui s'oppose: l'essence du dissemblable? Que, à cette dualité de formes, nous prenons part et moi et toi et tout le reste de ce que nous appelons le multiple? Que, par le fait et pour autant qu'il y participe, devient semblable ce qui participe à la ressemblance; dissemblable, ce qui participe à la dissemblance; l'un et l'autre, ce qui participe à l'une et à l'autre? Si toutes choses prennent part à ces deux formes opposées, que toutes choses soient, à elles-mêmes, par cette double participation, à la fois semblables et dissemblables, qu'y a-t-il à cela d'étonnant? Que, par contre, les semblables en soi nous soient montrés devenir dissemblables, ou les dissemblables, semblables, voilà où je verrais une merveille...Mais que dit-on de si merveilleux à me démontrer, moi, un et multiple? A distinguer en moi, quand on me veut faire paraître multiple, coté droit et coté gauche, face avant et face arrière et, tout aussi bien, haut et bas? Car j'ai part, j'imagine, à la pluralité. On déclarera, par contre, si l'on veut me dire un, que, dans notre groupe de

(1) Platon, Parménide, Théétète, Le sophiste, trad., Auguste Diès, Gallimard, 1992, 127e p. 11.

(2) Ibid.

sept, l'homme que je suis est un, en ce que je participe aussi à l'Un. Ainsi l'on aura démontré vrai les deux affirmations."(1)

إننا إذا فصلنا التماثل وعدم التماثل عن الأشياء التي يحملان عليها ومنحنا كلا منهما ماهية أو صورة في ذاتها، فمن البين أولا أن التماثل وعدم التماثل لا يكون أحدهما الآخر وإلا لم نكن بصدد الحديث عن ماهيات أو أن الأمر يكون مستغربا كما يشير سقراط. وهاهنا يتخلص سقراط من **التناقض** الذي وقع فيه زينون بحكم أن الماهيات **لا تتناقض** حيث لكل منها وضع مطلق لا يطاله الآخر، فالتماثل كماهية هو أبدا كذلك وهكذا عدم التماثل. أما ثانيا فإن الأشياء التي يفترض أن تكون موضوع **تناقض** التماثل وعدم التماثل **ليست** كذلك **متناقضة** لكون **التناقض** هو أن يكون المحمول هو نفسه كماهية، أن يكون غيره مثلما ذكر آنفا، أن يكون التماثل عدمه، أن يكون اليمين هو الشمال والأمام هو الخلف والفوق هو التحت والواحد هو السبعة، أما أن يكون سقراط مشاركا في كل ذلك ويكون له يمين وشمال وفوق وتحت وأمام وخلف ويكون واحدا مقارنة بسبعة أفراد ويكون مشاركا في السبعة إذا اعتبرنا الجميع - أن يكون كل ذلك فهو **ليس من التناقض** في شيء. هكذا الشأن حينما تشارك الأشياء في التماثل وعدم التماثل، فإنها **لا تتناقض** مثلما **لا يتناقض** أن يكون لسقراط المحمولات الآنفة(2).

---

(1) Ibid., 128e-129d, pp. 12-13.

(2) لكي نوضح هذه الفكرة أكثر لدى الفيلسوف - كون الماهيات لا يستحيل بعضها إلى بعض وإنما يستحيل وجودها إلى غيره - فإننا ننبه إلى الفرق بين التعريف، تعريف التماثل هنا وعدم التماثل مثلا، وبين أن تكون هذه الورقة متماثلة وتلك، أي وجود أشياء متماثلة. إن الأوراق المتماثلة في هذا المثال تصبح، بإجراء بسيط يجري على هذه الورقة دون الأخرى لإحداث فروق بينهما، أوراق غير متماثلة، في حين أن التماثل ظل تعريفا أي ماهية مختلفا عن عدمه.

مع ذلك ننبه هنا إلى فرق دقيق بين الماهية essence والكلي universel لا ينبه إليه أفلاطون الذي يضع كل ما يقابل الحسي sensible على صعيد واحد. الماهية يجب حصرها في حدود التعريف definition أما الكلي فقد يكون خارج التعريف كما أن الجزئي نفسه ذو ماهية وأن الماهية قد تكون جزئيا. لنأخذ المثال البسيط: "الإنسان حيوان عاقل". إن الماهية لا تتعدى حد هذا التعريف أي ما يميز الإنسان عن الحيوان وعن الكائنات الأخرى. لكن ماذا يعني أن يكون شيء يميز شيئا عن غيره - أن تكون مادة هذا الباب، كونه من لوح مثلا وحجمه ولونه يميزه عن باب ثان من الحديد وبحجم مختلف ولون - ماذا يعني ذلك غير أن ما يميز شيئا هو الجزئي؟ أليست الماهية في هذه الإحداثية في مقام الجزئي؟ غير أن الماهية نفسها هي الكلي بالنسبة لهذا الإنسان وذاك كجزئيات من هذه الجهة. بعد ذلك فإن هذا الإنسان الفردي - سقراط - والذي ليس ماهية بل وجود متمثل في الحجم واللون وغيره من الخصائص الحسية، ذلك يكون كليا بالنسبة لظهوراته المتعددة، كونه يمشي ويقف ويجلس وغير ذلك مما يطرأ على سقراط وهو عينه ككلي. إن الحسي نفسه يكون كليا كما الماهية وتكون الماهية نفسها جزئيا كما الحسي. ذلك لأن الماهية والكلي ليسا الشيء نفسه. إنه بالإمكان أن نتبين أكثر الفرق إذا تأكدنا من شرط قولنا "ماهية" وشرط قولنا "كلي" من خلال ما يقابل كلا منهما. إننا

هكذا يكون الشيء الواحد متكثرا **بلا تناقض** وتكون الكثرة ممكنة على خلاف ما يزعم زينون وذلك بفرضية الفصل بين الصور في ذاتها والأشياء المشاركة فيها ولذلك لجأ سقراط إلى حل كهذا. غير أن **الصعوبات / التناقضات** تثور هنا من جديد بشأن الصور أو المثل والمشاركة.

البنية المنطقية للقول الأفلاطوني: واضح أن ما دعا أفلاطون في **البارمنيد** إلى فصل الصور عن الأشياء هو الصعوبة / التناقض الذي تفترضه الكثرة والمتمثل في أن افتراضها يستدعي أن تكون الأشياء في الوقت نفسه متماثلة وغير متماثلة. إنه إذن التناقض وعدم التناقض لا المعاينة المباشرة لموضوع التفكير. أما فصل المثل عن المحسوسات فهو بالمقابل تجاوز للتناقض على النحو التالي:

إن أفلاطون يجد التناقض الذي يفترضه زينون في الحضور المطلق للمفهومي، الماهوي داخل الأشياء أي في كون التماثل يناقض عدم التماثل (تناقض أسماء أي مفاهيم) وليس في كون الأشياء المتماثلة تناقض كونها غير متماثلة (تناقض محمولات). لذلك هو يفصل الصور في ذاتها عن الأشياء. إنه على هذا النحو يمكن للشيء أن يكون متماثلا وغير متماثل بلا تناقض، لأنه يشارك في التماثل وعدم التماثل دون أن يكون التماثل عينه اللاتماثل. إن التناقض لا يكون في الأشياء بين محمولاتها وإنما يكون بين المفاهيم ذاتها. التناقض الحق أن يكون الأمام خلفا مثلا لكن أن يكون شيء ذا أمام وخلف فذلك لا تناقض فيه. ولأن اعتراض زينون على الكثرة يفترض أن التماثل يكون اللاتماثل بحكم عدم فصله الصورة أو المفهوم ذاته عن الشيء، فإن خلق مسافة بين الشيء والمفهوم واعتبار الشيء يحمل مفاهيم متعارضة دون أن تكون هي نفسها متحولة بعضها إلى بعض - ذلك يحل المشكل المطروح.

وإذا كان التفكير وفق مبدإ التناقض سلوكا عقليا منطقيا تأويليا لا سلوكا أونطولوجيا تقريريا، فإنه من البين أننا هنا مع أفلاطون بصدد قول منطقي غيبي تأويلي.

الطبيعة الأونطولوجية للوعي الأفلاطوني: إن الفيلسوف لا ينتبه إلى أنه بصدد سلوك منطقي تأويلي يقوم على متانة مقدماته وصحة تمشيه العقلي لا على الحضور المباشر للموضوع. من ثمة تصوره أنه بصدد علاقة مع العالم لا مع معطياته الذهنية عن العالم. من ثمة تصور أفلاطون أن المثل موجودات حقيقية أي هي الموجود الأونطولوجي عينه. ولما كانت العلاقة مع العالم أي مع الشيء نفسه مخولة لموقف أبوديكتيكي فإن الفيلسوف لا يتصور هنا أنه بصدد

نقول "كلي" لما يكون الجزئي عنصرا مختلفا عنه ونقول ماهية لما الوجود هو العنصر نفسه على نحو آخر. إن "الإنسان حيوان عاقل" كلي بالنسبة لجزئي هو: هذا الإنسان أصفر وذاك أسود والآخر أحمر والقضية نفسها ماهية بالنسبة لـ "يوجد الإنسان كحيوان عاقل". وواضح أن الأمر ليس نفسه إذ يتعلق بالفرق بين "حيوان عاقل" (كلي) و"أصفر / أسود / أحمر" (جزئي) من جهة وبين "حيوان عاقل" (ماهية) و"يوجد" (وجود). لقد نبه كانط إلى أن الوجود لا يضيف إلى الماهية شيئا عدا الوجود نفسه. وبكلمة فإن بين الكلي والجزئي مسافة شيئين بينما بين الماهية والوجود مسافة بعدين.

مقاربة منطقية تأويلية للعالم وإنما كونه بصدد حقيقة العالم عينها. يدل على ذلك أن أفلاطون لا يصف منطقا يشتغل بمبادئ صورية يقارب بها العالم. إنه يعتني بالمقابل بالديالكتيك لا بما هو تفكير حول الشيء بل بما هو انتقال فعلي إلى حضرة الشيء.

القول التأويلي كقول للمطلق الواحد والممكني: من الواضح أن المثال الأفلاطوني يستأثر بكل صفات المطلقية: الإتساع الذي يسمح له بشمول جميع العينات الحسية؛ الدوام الذي يعني استمراره وعدم تغيره وتلاشيه؛ الكمال الذي يعني احتلاله أعلى درجة ممكنة لا تطالها المحسوسات. لكن الفيلسوف لا ينسب للمطلق هنا بوضوح صفة الممكنية الشيء الذي ستترتب عنه مشكلات لا تنتهي تستدرك بعد ذلك بمعالجة صعوبات المشاركة.

بعد ذلك فإن الأفق الذي فكر الفيلسوف في اتجاهه الحل هو أفق التخلي عن فهم التماثل وعدم التماثل كشيئين واعتبارهما بالمقابل علاقتين لشيء واحد. ذلك معنى كون الشيء الواحد يشارك فقط في التماثل وعدم التماثل كصورتين دون أن يتحول هذان الحدان إلى واقعتين متعينتين في الشيء بما يعني تحول الشيء نفسه إلى شيئين. نحن هنا أمام سمات جديدة للوعي لدى أفلاطون حيث:

- التماثل وعدم التماثل لا يقفان على حدين من الوجود والعدم بل من الغياب والحضور.
- التماثل وعدم التماثل ليسا إذن شيئين بل علاقتان للشيء نفسه.
- ما يتعلق به التفكير إذن هو الواحد في علاقاته / وجوهه المختلفة.
- الواحد في تجلياته المختلفة هو ما نسميه بالمطلق.
- الواحد بما هو المطلق غير قابل هكذا لتعيينه على هيئة واقعة تقابلها أخرى بل هو بالأحرى غير المتعين.

الوعي التأويلي كوعي تجزيئي ومحدود ووضعي = واقعية الماهية (والوجود) / واقعية الكلي (والجزئي): مع هذا المسعى للتخلص من الواقعية فإن أفلاطون من حيث ينأى بالماهية وبالكلي إلى أفق غير وضعي يعيد إنتاج الواقعية على طريقته:

* من جهة الإشكال: يصور الفيلسوف علاقة التماثل وعدم التماثل كعلاقة تناقض. إن التناقض كما نردد دوما هو أن يكون الشيء ولا يكون من الجهة نفسها بجميع الوجوه. السؤال هنا: هل أن المفترض تناقضهما هنا، أعني التماثل وعدم التماثل يقعان في الجهة نفسها للكائن من جميع الوجوه؟ كلا. لنفترض كثرة من الناس، ولنر ما إذا كان المتماثل لديهم (شكل الإنسان) متناقضا مع عدم المتماثل بينهم (ألوانهم وأطوالهم وأحجامهم..). إننا إذا افترضنا حقا استقرار الشكل وعدم تعدده فإن الصفات المختلفة لا يمكن فعلا أن تجتمع في شكل واحد، وهاهنا تناقض، غير أننا في هذه الحالة لن نكون بصدد تعدد. لكن الطريف أن الشكل الواحد

بين الناس ليس مفردا. ولأنه يتعدد بحسب كل اختلاف فإنه لا تناقض يمكث بينه كمتماثل وبين اللامتماثل. وواضح أن التناقض يتلاشى حالما يفقد الشيء وحدته التي تستدعي معا أن يفقد تعينه ويفهم كإمكان لإعادة الظهور والتعين.

لماذا يصور أفلاطون إذن العلاقة بين التماثل وعدم التماثل كعلاقة تناقض؟ إنه وعيه بأن التماثل وعدم التماثل واقعتان مثلما هو شأن هذا الحاسوب وتلك الطاولة إذ لا يمكن أن نتصور كونهما شيء واحد إلا على نحو تناقض. وهذا يعني أن الوعي الذي للفيلسوف هذه سماته:

- فهم العلاقة بين حدي الإشكال كعلاقة وجود / عدم لا كعلاقة غياب / حضور إذ تلك فقط هي العلاقة التي تعلل لماذا يكون تناقض.

- هذا يعني وعي التماثل وعدم التماثل كشيئين مختلفين لا كمجرد علاقتين لشيء واحد هو من هذه الجهة متماثل ومن الأخرى غير متماثل.

- حيث يفتقد الواحد يفتقد المطلق ونكون بصدد جزر من الأشياء متخارجة بعضها عن بعض.

- حيث لا ترى الوحدة بين الأشياء ولا يرى المطلق الذي هي إياه جميعا يتبوأ أحد الأطراف مكانه وينسى الشيء نفسه ليحشر في واحد من تجلياته.

* من جهة المعالجة: إن الفيلسوف يعامل الماهية / الكلي معاملة الوجود / الجزئي. إنه يطالب الماهية / الكلي بمعنى الوجود نفسه الذي للوجود / الجزئي أي الحضور والتعين رغم أن الوجود الحق يستأثر به بعد ذلك الكلي، الماهية. ذلك أن أفلاطون ينسب الوجود الحق إلى الماهية وإلى الكلي، لكنه في الوقت نفسه يجعل الوجود، الجزئي حاكما على الماهية، الكلي في معنى الوجود المتعلق بهما. ليس ثمة تناقض إذن أن تكون الماهية محكومة بمعنى الوجود الذي للجزئي. لكن لما كان من الضروري تعليل وجودهما معا وكان في الوقت نفسه من التناقض أن يجتمع شيئان لهما معنى الوجود نفسه في مكان واحد وفي الوقت نفسه، أي كان من التناقض أن تحتفظ الماهية لنفسها بموقع والوجود، لذلك يجد أفلاطون حل العلاقة بينهما في الفصل بين الإثنين. إن الصور في ذاتها هنا تماما كما الموجود الحسي كلا منهما يمثل حضورا قائما بذاته أو المعنى نفسه للوجود في المثال وفي العالم الحسي.

ثمة إذن مصادرة من الجهة المقابلة على أن الوجود، الجزئي يحتفظ بطابعه الواقعي الذي يدل عليه الفصل الذي يقيمه الفيلسوف مع الماهية ومع الكلي على نحو لا ينسب فيه الواحد الحضور المطلق للثاني. إن أفلاطون يصادر على التعريف السوفسطائي قبله للحسي تماما كما التعريف الذي صاغه الطبيعيون من قبل والذي يمنح الموجود الحسي واقعية تخصه، واقعية غير مدخولة بغيرها أي غير مدخولة بما يمس واقعيتها المخصوصة.

هكذا فإننا نعود مرة أخرى إلى الوعي نفسه:

- العلاقة بين شيئين الماهية / الكلي والشيء الجزئي أي العلاقة وجود / عدم.
- التفكير من غير منطلق الواحد ومن ثمة من غير موضع المطلق.

لنتابع من جديد بعضا من الإشكالات التي ستترتب عن هذا الوعي.

الإشكال المركزي المتعلق بالمشاركة participation:

صيغة الإشكال:

حينما يفصل أفلاطون المثل عن المحسوسات ينبري لمعالجة شكل العلاقة الممكنة بين الطرفين وفهم طريقة وجودهما: كيف تعالق الأشياء الحسية المتعددة المتغيرة الماهيات غير الحسية الواحدة والقارة؟

الأطروحات:

يتخذ الفيلسوف مناهج مختلفة لمعالجة الإشكال تقوم بمجملها على التحقق من **الفرضيات**. لنتابع معالجة أفلاطون للمشكلات ضمن الأهداف نفسها التي نستعيدها كل مرة.

*** منهج أول:**

الإشكال: "كيف تتصور الصورة الكلية تحضر في كل من الأشياء المتكثرة؟ هل تمكث واحدة أم ماذا؟"[1].

فرضية أولى: يجيب سقراط بأنها تحضر كما يحضر النهار في أمكنة عديدة.

صعوبة القسمة: يرد بارمنيد بمثال مشابه - غطاء يوضع على أفراد عديدين - أليس كل واحد يحظى فقط بجزء من الغطاء وليس بكله؟ هكذا فإن "الصور نفسها منقسمة... ولن نحصل أبدا على "الكل في كل واحد"، بل "جزء لكل واحد""[2]. لكن هاهنا "**إذا قسمنا الكبر في ذاته؛ إذا كان**، بالتالي، كل واحد من الموضوعات الكبيرة المتعددة كبيرا بقسط من الكبر أصغر من الكبر في ذاته، ألا تصبح النتيجة محالا؟"[3]. وهكذا المشارك في المساوي، إذ يشارك في جزء منه، فلن يكون إذن مساويا لشيء ما. بالمقابل، فإن الصغير بمشاركته في الصغر يكون أكبر من جزء منه، يكون كبيرا إذن[4].

هكذا فإن المشاركة في الكل كما في الجزء مشكلة باعتراف سقراط.

صعوبة العودة إلى اللامتناهي: يقوم بارمنيد بـ "جينيالوجيا" لنشأة الوحدة لكل كثرة لدى سقراط: إن النظر إلى المتعدد في جملته يجعلنا نعتقد أن هناك خاصية واحدة وماهوية، هكذا

(1) Ibid., 131a, p. 14.

(2) Ibid., 131c, p. 15.

(3) Ibid., 131d, p. 15.

(4) Ibid., 131a–e, pp. 14–15.

نشتق الوحدة. لكن هاهنا ثمة تعدد جديد بين الكبر في ذاته من جهة وبين الأشياء الكبيرة من جهة ثانية، أليس هذان الطرفان بحاجة هما أيضا إلى وحدة هي مشترك الكبير في ذاته والأشياء الكبيرة وذلك إلى اللامتناهي؟[1].

فرضية ثانية:

> "A moins, Parménide… que chacune de ces formes ne soient une pensée, et qu'elle ne doive se produire nulle part ailleurs que dans les âmes."[2]

يفترض سقراط أن الصورة وهي فكر، وهي في النفس، ليست في حيز ما، تتخلص من مشكل قسمتها بين الكثرة كما من مشكل الوساطة اللامتناهية. غير أن ذلك لا يفصله سقراط. لكننا نفهم أن الصورة تنأى عن أن يكون لها أجزاء كما في السابق، كما تنأى عن أن تكون متحيزة، منفصلة عن الكثرة حتى يتم التوسط بينهما. كلام سقراط الغامض يناقشه بارمنيد بتدقيقه.

صعوبة / عدمية الصور: يستوضح بارمنيد أن الفكر المقصود هو فكر اللاشيء pensée de rien. وهاهنا تأويل يحل الصعوبات، غير أنه عدمي يرفضه سقراط.

فرضية ثالثة: يؤكد سقراط أن الفكر هو فكر موضوع pensée d'un objet وأكثر من ذلك موجود qui est.

صعوبة / عودة الصعوبات الآنفة: لكن الصعوبة هاهنا هل التالية: إذا كان الموضوع موجودا للفكر، فإنه، حسب طبيعة الفكر نفسه، واحد un لأشياء كثيرة، وهو صورة forme. غير أن صعوبات المشاركة تعود بثوب آخر: "فإما أن يكون كل شيء من أفكار وكل شيء يفكر، أو أن يكون كل شيء أفكارا ولكنه محروم من التفكير"[3]. المقصود هنا، إما أن يضفى الفكر، أي الصور على الموضوعات المفكرة، وهنا سنتعرض إلى صعوبات آنفة وإما أن تظل الصور بدون مشاركة وهنا صعوبات أخرى. لذلك يرفض سقراط الوجهة التي اتخذها بارمنيد.

فرضية رابعة: الصور نماذج paradigmes والموضوعات نسخ copies وتخييلات images. إن الصور كنماذج بحسب هذا التفسير تشاركها الكثرة وتحملها ضرورة بما هي نسخ لها، غير أن الصور هنا تظل في الوقت نفسه بمنأى عن الكثرة التي لا تحتاج أن تحل فيها الأولى بما هي تحملها تخييلا.

صعوبة العودة إلى اللامتناهي: إذا كانت النسخ مشابهة semblables للنماذج فعليا لا على نحو إصطناعي، "أليس من الضروري تماما كون الشبيه وشبيهه يشاركان في شيء ما واحد،

---

(1) Ibid., 132a–b, p. 16.

(2) Ibid., 132b, p. 16.

(3) Ibid., 132c, p. 17.

مماهيا بالنسبة لكلا الإثنين؟"[1]. إن هذه الحاجة تمضي كما في مثال سبق إلى ما لا نهاية.

البنية المنطقية للقول: من الواضح أن الفيلسوف بصدد مكافحة **فرضيات** منطقية حول الكلي. من ثمة تخليه في كل مرة عن فرضية يتبين **تناقضها** لفائدة أخرى أكثر انسجاما. هاهنا إذن بشكل واضح قول **منطقي** ومقاربة لموضوع غير حضوري.

الطبيعة الأونطولوجية للوعي: رغم أن القول هنا واضحة تماما طبيعته المنطقية إلا أنه لا دليل على أن الفيلسوف يستثمر ذلك ليفهم أنه إنما يرتب وعيا بالأشياء وقولا حولها لا الموجودات عينها. إن تصور أفلاطون من البداية أنه في علاقة ما مباشرة بالمثال، علاقة شهود ما ظلت تتحكم به ليرى كل القول المنطقي عن المثال قولا عن الشيء نفسه على نحو ما.

القول التأويلي كقول للمطلق الواحد الممكني: يستدرك أفلاطون على افتراضه الأول بواقعية المثل وكل ملحقاتها الإشكالية بتخليص المثل من الوضعية. إن كل المعركة التي خاضتها نظرية المثل والمشاركة هي من أجل تحرير المثل من الواقعية والجزئية وتعدد الموجود والتي انتهت بالتصور الروحي للمثل. إن الفيلسوف يبحث هنا عن وضع لاواقعي للصور بأن نقلها من العالم إلى الفكر ليحل صعوبة قسمتها بين الكثرة وصعوبة العودة إلى اللامتناهي. غير أنه يتقي أن يكون الوضع اللاواقعي الذي يبحث عنه عدما. إننا نفترض أن ما يبحث عنه هو وضع القوة puissance التي تعني النأي عن ثنائية الوجود / العدم بما أن القوة غياب فقط للأشياء وليست عدما، وهي تعني من ثمة فهم الشيء بما هو الواحد فالمطلق المتعددة علاقاته فحسب.

الوعي التأويلي كوعي تجزيئي محدود ووضعي: لكن كل المساعي الأفلاطونية للخروج الآنف من الوضعية التي للمثل باءت في النهاية بالفشل حيث حافظت المثل على طبيعتها الوضعية وظل السؤال عن المشاركة قائما.

إن الفيلسوف يشخص في كل مرة المشكل الفلسفي بما هو مشكل الواقعية التي تتصف بها المثل ومن ثمة تصورها كموجود مقابل لموجود ثان هو الحسي وعلى نحو تكون العلاقة فيه علاقة شيئين لا علاقة الشيء الواحد بنفسه أو الشيء في علاقتين. مع ذلك فإن الفيلسوف لم يستطع التخلص من هذه الواقعية التي تلاحق كل مرة فرضياته. لقد نأى في الأول عن واقعية العالم باتجاه الفكر لكنه عرف الفكر نفسه بواقعية جديدة. إنه يعرف بعد ذلك الصور كنماذج لكنه يمنح النماذج بدورها واقعية أخرى، وتعود الإشكالات نفسها في كل مرة.

*** منهج ثان:**

بعد عرض صعوبات نظرية المثل المتمثلة في المشاركة، تعدل محاورة البارمنيد عن هذا المسلك برمته في التعاطي مع سؤال الوحدة والكثرة إلى مسلك جديد. كان المسلك الأول **بافتراض** مسبق للوحدة أو الكثرة ثم الدفاع عنها، أما المسلك الموالي فيتمثل في **اختبار**

---

(1) Ibid., 132e, p. 17.

الفرضيات دون سابق إقرار. هاهنا الفرضيات التي يضعها أفلاطون لتفكير الوحدة والكثرة بغير طريق الفصل. نفصل فقط الفرضيتين الأولى والأخيرة كأمثلة مع الإكتفاء بذكر البقية:

• الفرضيـة الأولـى: إذا الوجـود واحـد "s'il est un" أي لا كثـرة أو إذا الواحد موجود، فلن يكون أي نمط من الوجود[1].

ذلك أن الوجود إذا كان واحدا فإن ما يستتبع ذلك جملة من النتائج هي كونه:

– ليس لـه أجزاء parties وليس كلا tout. الكل كل أجـزاء والعكـس، والواحـد هنا يكـون "مركبـا"composé أي "متعـددا" plusieurs لا واحـدا. ليكـون واحـدا لا يكون كلا ولا يكون له أجزاء.

– ليـس لـه بدايـة commencement ولا وسـط milieu ولا نهايـة fin. فهـذه تجعلـه ذا أجزاء.

– ليس له حد limite، فهو لامحدود illimité. وهذا يتبع ضرورة السابق.

– ليس له هيئة figure لأن هذه تعني أن له حدودا.

– ليس في أي مكان nulle part. لأنه أن يكون في مكان هو أن يكون محتوى، ويكون بالتالي مضاعفا: محتوي enveloppant ومحتوى enveloppé.

– لا يكـون متحـركا ولا ثابتـا. لأن الحركـة تستدعي أن يكـون للمتحـرك أجزاء سـواء ما يكونها وما يتحول إليها (التغير)، سـواء ما ينتقل بواسـطتها حول مركز ومن حيز إلى آخر. تماما كمـا لا يكـون ثابتـا لأن ذلـك يعنـي أن يكون في المكان نفسـه، وليكون كذلك يجب أن يكـون فـي مـا هـو فيـه في مكان واحد. وذلك ما يستدعي أن يكون لـه حدود وأجزاء، وهو ما نفي عنه من قبل.

– لا يكـون مماهيـا لذاتـه ولا لغيـره ولا مختلفـا عنهمـا. إذا اختلـف عـن ذاته لم يكن واحدا؛ إذا تماهى وغيره لم يكن هو ذاته أي لم يكن محافظا على وحدته. لا يختلف عن غيره، لأن "الإختلاف يستدعي غيرية altérité حدود termes ولا يوجد بعيدا عنها"[2]. لا يكون متماه وذاته، لأن المتماهي والواحد ليسا الشيء نفسه. إن الواحد إذ يماهي الكثرة مثلا يكون كثرة لا واحدا. هكذا فإن الواحد إذ يكون متماه وذاته لا يكون واحدا[3].

(1) Ibid., 137d–142a.

(2) Ibid., 139c, p. 26.

(3) هاهنا نتيجة غير أكيدة. ذلك أن التمييز الأول بين المتماهي والواحد، أي المقدمات سليمة تماما، من جهة أن الواحد إذ يماهي الكثرة يكون الكثرة ولا يكون واحدا. غير أن المبدأ الذي اشتقه بارمنيد من ذلك هو أن "الواحد يتعارض والمتماهي"، وهو فحسب "الواحد ليس ضرورة المتماهي". وهذا يعني أنه إذ يماهي الكثرة يكون متكثرا، غير أنه يعني أيضا أنه إذ يماهي الواحد يكون واحدا. راجع الملاحظة نفسها للمترجم وكون الإستدلال هنا سوفسطائي، هامش1، ص 26.

- لا يكون مشابها ولا غير مشابه، لا لغيره ولا لذاته. ذلك أن التشابه يحمل هوية ما. وإذا كانت الهوية متميزة عن الوحدة كما لاحظنا آنفا، فإنه يصدق ما صدق في العنصر الآنف.

- لا يكون مساو ولا غير مساو لا لذاته ولا لغيره. لأن المساوي يقتضي هوية، وقد تبين فرق الواحد عن الهوية. تماما كما أن القياس يعني أن يكون أكبر أو أصغر، وذلك يقتضي أن يكون له أجزاء وأبعاد سواء في المكان أو في الزمان، وهو ما تم نفيه من البداية.

النتيجة: "إن الواحد ليس واحدا وإن الواحد لا يوجد... إنه لا ينتمي إليه أي إسم؛ ليس له أي تعريف définition ولا علم science ولا إحساس sensation ولا رأي opinion"[(1)].

- الفرضية الثانية: إذا الواحد موجود، فسيكون كل أنماط الوجود.
- الفرضية الثالثة: إذا كان الواحد كل أنماط الوجود ولا نمط منها معا، فإنه سيكون مرورا من الواحد إلى الآخر.
- الفرضية الرابعة: إذا كان الواحد موجودا، فإن الآخرين سيكونون كل أنماط الوجود.
- الفرضية الخامسة: إذا كان الواحد موجودا، فإن الآخرين لن يكونوا أي نمط من الوجود.
- الفرضية السادسة: إذا كان الواحد غير موجود، فلن يكون أي نمط من الوجود.
- الفرضية السابعة: إذا كان الواحد غير موجود، فإن الآخرين يكونون كل أنماط الوجود.
- الفرضية الثامنة: إذا كان الواحد غير موجود، فإن الآخرين لن يكونوا أي نمط من الوجود.

بشأن هذه الفرضية الثامنة:

- إذا الواحد غير موجود ويوجد الآخرون، فإن الآخرين ليسوا الواحد.
- الآخرون لن يكونوا أيضا كثرة، لأنه حيث تكون كثرة يكون الواحد.
- إذا الآخرون ليسوا واحدا ولا كثرة، فإن كليتهم ليست شيئا.
- حيث لا يكون شيء، فإن الآخرين ليست لهم أي علاقة، بأي شكل كان، ولا يلتئم أي شيء حولهم، بما أن ما لا يوجد لا أجزاء له.
- ليس لدى الآخرين أي رأي ولا صورة عما لا يوجد بأي شكل كان.
- إذا الواحد لا يوجد، فإن الآخرين لا يوجدون ولا حتى يتخيلون لا واحدا ولا كثرة ولا تحت أي نمط من أنماط الوجود. "إذا الواحد لا يوجد، فلا يوجد شيء **si** l'un n'est pas, rien n'est. "

البنية المنطقية للقول: واضح هنا أننا في كل مرة بصدد فرضيات منطقية سواء في الحالة

(1) Ibid., 141e–142a, pp. 28–29.

الأولى حيث الإحتمال المسبق للحقيقة، سواء في الثانية حيث اختبار الفرضيات ينطلق من خلاء من المسبقات. إننا نواجه في كل مرة قولا منطقيا مركبا من مقدمات ونتائج (إذا...فإن). الفرضية الأولى التي أخذناها تقول مثلا: **إذا** افترضنا وجود الواحد، **فإننا** سننفي عنه الأجزاء، ذلك أن افتراض أجزاء له يحوله إلى كثرة. وهكذا فإننا سننفي عنه كل مكون له وننفي وجوده في المكان. **النتيجة** أن الواحد لن يكون أي نمط من الوجود لينتهي الأمر عند رفض وجود الواحد أو رفض وحدة الموجود نهائيا.

الطبيعة الأونطولوجية للوعي: كما في المرة السابقة فإن الفيلسوف يواصل إغفاله أن ما هو بصدده علاقة بفرضيات منطقية لا بالشيء متمثلا في المثال.

القول التأويلي: يظل قارا في كل مرة مطلب الفيلسوف بشأن المثال بما هو مطلق وواحد وممكن.

الوعي التأويلي التجزيئي الوضعي المحدود: يظل قارا أيضا سقوط الفيلسوف كل مرة دون مطلب المطلق الآنف وذلك ما نصفه على النحو التالي:

- إن مصادرة مركزية في المحاورة أن افتراض الوحدة والكثرة معا تناقض. لا يفترض هنا أن يكون الواحد والكثرة مقوما أحدهما للآخر. لكن هذا يعني أن الفيلسوف يفترض حالة وضعية لوجود الواحد والكثرة والتي وحدها يتناقض فيها وجود الوحدة والكثرة معا. حالة وضعية تعني أن يكون الواحد والكثرة شيئان يوجد كل منهما في عدم الآخر وينتهي وعيهما كشيء واحد في علاقتين أي وعيهما كمطلق. بالمقابل فإنه في حالة وجود غير وضعي لا يتناقض تعين الوحدة والكثرة معا بل بالأحرى يتكاملان إذ يكون كل منهما مجرد علاقة تغيب عنها الأخرى دون أن تعدم ويكونان معا علاقتين / بعدين للشيء الواحد الذي يكون من ثمة المطلق بحكم تبين الأشياء كلها كأبعاد له.

لنفكر حول وحدة أمة هي مجموعة من الدول: متى نقول إنها أمة واحدة؟ وما نريد معرفته بالضبط هل نسمي واحدا حيث الغياب المطلق للكثرة؟ من الواضح أننا لا نسمي الأمة واحدة حيث لا يجمع الدول الكثر علاقة ما واحدة أي حيث الكثرة قائمة على نحو موجب. لكن لنفترض أن هذه الأمة لم يطرح لديها إطلاقا مشكل تكثرها في دول أو تكتلات جهوية ما. إننا من هذه الجهة بالذات لن نقدر على تسميتها بالواحدة بل نكتفي باعتبارها أمة ما.

إن الواحد لا يكون ممكنا إلا لعلاقة ما له بالتعدد. وإننا لنفترض أنها العلاقة السالبة. ذلك أن الأمة التي نسميها واحدة في المثال الآنف إنما هي كذلك للوجود السالب للكثرة في حال وحدتها. من ثمة فنحن لسنا مضطرين لأحد الخيارين كما رأينا أعلاه مع الفيلسوف: أن يكون الواحد أي الكل أو التعدد أي الأجزاء. هاهنا بالمقابل فرضية لا يكون فيها الواحد ممكنا

افتراضه إلا كواحد لكثرة مسلوبة لا معدومة[1].

2- صعوبات تابعة:

* صعوبة القول بالخطإ:

الإشكال: القول بوجود الخطأ يطرح مشكلا مفاده أن غير الموجود (الخطأ بما أن الصحيح وحده موجود) موجود.

في محاورة **السوفسطائي** *Le sophiste* يعرض أفلاطون الصعوبة على النحو التالي:

> "L'étranger… En effet, paraître et sembler sans être, dire sans rien dire de vrai, tout cela a été de tout temps rempli de difficultés et l'est encore aujourd'hui: car, prétendre qu'il y a réellement des paroles ou des opinions fausses, et, en s'exprimant ainsi, ne pas être en **contradiction** avec soi-même, c'est-là, Théétète, une question extrêmement épineuse… Ce discours ne va à rien moins qu'à supposer que ce qui n'est pas est; autrement, le faux ne saurait être"[2].

الأطروحات: يعرض أفلاطون الموقف المشترك للسوفسطائية ولبارمنيد على لسان الغريب مقابلا إياه بموقفه: **لا وجود للاوجود ولا إمكان للخطإ / اللاوجود موجود والخطأ ممكن.**

بحسب السوفسطائي فإن ما يبدو وما يتراءى هو عينه ما هو كائن أو أن ما يبدو وما يتراءى ليس مقابلا لما هو كائن أو أن ما يبدو وما يتراءى له وجود ما على الأقل. تماما كما أن ما نقوله، كل قول وكل رأي صحيح أو أن الخطأ لا يقال ولا يفكر. بالمقابل فإن أفلاطون يدافع عن كون اللاوجود موجود ومن ثمة عن كون الخطإ ممكن. لنتأكد من تفاصيل الأطروحات واحدة واحدة.

تعليل الأطروحات:

- دفاع السوفسطائي / لا وجود للاوجود ولا إمكان للخطإ:

(1) لسنا معنيين هنا بتخالفات القول لدى أفلاطون والإستخدام الموجه للأوليات. فبحسب الفرضية الأخيرة إذا الواحد غير موجود فإنه لا يوجد الآخرون، لا يوجد شيء. هذه الفرضية غريبة نسبيا إذا أخذنا في الحسبان منطق الأولى. ذلك أن منطق الأولى يقوم على تناف للواحد والكثرة. ومن ثمة فمن المفروض أنه إذا لم يوجد الواحد وجدت الكثرة والعكس صحيح. لكننا نشهد هنا تضايفا بالإيجاب والسلب بين الوحدة والكثرة على النحو التالي: إذا لم يوجد الواحد وترك إذن المجال للكثرة كي توجد فإن الكثرة نفسها لن توجد بدونه لأن الكثرة والوحدة يكونان بالتضايف. النتيجة أنه لن توجد كثرة ولا وحدة، حتى نهاية الفرضية...

إننا معنيون هنا فقط ببنية الخطاب ونتائجها.

(2) Platon, Œuvres de Platon, tome 2, Société du Panthéon littéraire, date d'éd. non trouvée, p. 559.

– اللاوجود غير موجود: يعرض أفلاطون الإعتراض على القول باللاوجود على لسان الغريب على النحو التالي:

> "Or, voici, mon enfant, ce que le grand Parménide, dans notre enfance, nous assurait au commencement et à la fin de ses leçons, s'exprimant tantôt en prose tantôt en vers: "Jamais, dit-il, tu ne comprendras que ce qui n'est pas est; détourne ta pensée de cette recherche." … S'il fallait qu'un des disciples de Parménide… répondit à cette question: "A quoi doit-on appliquer ce mot: *ce qui n'est pas*? Croyons-nous qu'il saurait pour quel objet et quelle qualité on peut s'en servir, et le montrer à celui qui l'aurait interrogé?" …Ce qu'il y a d'évident, c'est que **ce qui n'est pas ne doit être attribué à rien de ce qui est**… Puisqu'il ne peut pas être attribué à ce qui est, il ne saurait pas non plus l'être justement à quelque chose… Il est encore évident pour nous que nous appliquons toujours ce mot, *quelque chose* à ce qui est: car, le dire seul, comme tout nu et séparé de tous les êtres, cela est **impossible**… D'après cela, m'accordes-tu qu'il faut que celui qui dit quelque chose dise une chose?... Car tu affirmeras que quelque chose désigne une chose et que quelques choses en désignent deux ou plusieurs… Et qu'il est de toute nécessité que celui qui ne dit pas quelque chose ne dise rien du tout… Il ne faut donc pas même accorder qu'il dit sans rien dire; mais il faut affirmer qu'il ne dit pas; du moins celui qui tente d'exprimer ce qui n'est pas…mais dirons-nous qu'il est possible que le non-être ait pour attribut quelque chose de ce qui est? –Théétète. Et comment le dirons-nous! –L'étranger. Nous mettons tout nombre au rang de ce qui est… Nous n'entreprendrons donc pas d'attribuer au non-être ni l'unité ni la pluralité du nombre… Comment pourrait-on, sans le nombre, énoncer de bouche ou saisir par la pensée les choses qui ne sont pas ou ce qui n'est pas?... En disant ce qui n'est pas, n'est-ce pas l'unité que nous lui attribuons?... Comprends-tu donc qu'il est **impossible** d'énoncer, de dire et de penser le non-être absolu, mais qu'il échappe à la pensée, au langage, à la parole et au raisonnement… Mais… en disant qu'il était insaisissable au langage, à la parole et au raisonnement, j'en ai encore parlé comme de quelque chose d'un?...je ne suis pas de force à réfuter le non-être"[1].

هاهنا برهان على موقف بارمنيد: اللاوجود لا يوجد. يقوم البرهان على أن ما يوجد هو أولا ما هو "شيء ما". تتمثل قيمة هذا التدقيق للوجود كـ "شيء" في التخلص من معنى واسع للوجود ينطبق حتى على اللاوجود. ذلك أن "الشيء ما" يعني هنا ما هو علائقي مقابل ما ليس قائما في علاقة[2]. اللاوجود لا يمكن حمله على شيء له وجود ما. إن كل ما نتصوره

---

(1) .Ibid., pp. 559–560

(2) إننا لا نسمي شيئا ما كما في الفقرة أعلاه "ما يقال لوحده، عاريا تماما ومعزولا عن كل الكائنات، فذلك مستحيل". لذلك فإذا لم يكن "الشيء ما"، هو المستحيل أي العدم فإنه إذن وجود بمعنى الشيء: "يجب أن يكون من يقول شيئا ما يقول شيئا" (أعلاه). "شيء" لا يعني هنا بالمقابل معنى مضيقا لما هو فيزيائي مثلا أو ما شابهه، إنما يعني ما يمكن تصوره فقوله على نحو واسع مقابل ما لا

هنـا إذن ونقولـه إنمـا هـو الوجـود لا اللاوجود. إن حالة اللاوجـود بهذا الصدد إنما هي الحالة التي نتصور فيها "إنسان" دون تصور الوحدة معه ونتصور فيها "أناس" دون تصور الكثرة وكل المتعلقات المذكورة وغيرها، وهذا ما لا يمكن تصوره ولا قوله.

إن كل ما يتصور ويقال إنما هو الوجود لا غير. وبكلمة، فإن اللاوجود هو بالضبط هنا اللاعلائقـي، القائـم فـي ذاتـه دون حمـل ما، وذلك ما لا يتصور إطلاقا، بل يتصور فقط مقابله، العلائقي، القائم مع غيره مهما كانت طبيعة التجريد الذي للموضوع أو الوهمية حتى، التي له والترائـي الـذي يظهـر عليـه. إن اللاوجـود لا مكان له إذن في كل ما نتصور ونقول لأنه يحدث **التناقض** التالي: أن يكون المعرف أصلا كلاعلائقي علائقيا.

إن الأمر يبلغ في نهاية الفقرة أعلاه أن هذا القرار نفسه (اللاوجود يفلت من اللغة ومن التفكير) مشـكل لأننا نكون بهذا الشـكل قد وثقنا اللاوجود إلى الوحدة وإلى كل المحمولات المشـابهة المحيلـة علـى الوجـود. لذلك نرى التشـديد في أواسـط الفقرة علـى أن القول بصدد اللاوجـود غيـر ممكـن إطلاقـا أي **متناقـض** من حيث الأصل وليس فقـط ممكنا لكن بلا معنى (لا يجب إذن حتى أن نقول أن من يقول اللاوجود يقوله دون أن يقول شيئا؛ ولكن يجب أن نؤكد أنه لا يقول [أصلا]: أعلاه) لأن إمكان القول نفسـه سـقوط في الوجود. وإذا كان كل ما نقولـه ومـا نتصـوره وجودا وكان هو فحسـب الوجـود، وكان اللاوجود غير قابل للقول إطلاقا، فـإن اللاوجـود غيـر موجـود وإن كل مـا هنالك الوجود وحده. هو ذا رأي بارمنيد الذي يتقاطع والسوفسطائية.

علـى هـذا النحـو فـإن تعريـف السوفسـطائي بأنـه "il possède l'art de créer des fantômes" وأنـه "faiseur de simulacres" قاصديـن بذلـك أنـه صانـع اللاوجود، ذلك يغدو توصيفـا غيـر دقيـق بحكـم أن اللاوجود غير موجود وأن افتراضه موجودا **متناقض** تماما وأن ما ينتجه السوفسطائي هو في كل مرة الوجود. ذلك ما يلقي بظلاله مباشرة على مشكل الخطإ.

– الخطأ غير ممكن / كل شيء صحيح tout est vrai: لنقرأ أولا استعراض الغريب آراء السوفسطائي على مسامع تياتيتوس – آراءه بشأن عدم اعترافه بالصور الزائفة simulacres كلاوجود وبالخطإ:

> "L'étranger… Parle donc et défends-toi devant sans rien céder à cet homme. Théétète. Et bien, étranger, que dirons-nous d'un simulacre, sinon que c'est un autre objet fait à la ressemblance d'un objet véritable?… L'étranger. Ce qui

---

يمكن تصوره فقوله. إننا لا يمكن أن نتصور شيئا خارج علاقة له بكونه وحدة أو كثرة مثلا وتعين ما في المكان أو الزمان أي وجود ما. إن قولنا "إنسان" وتصورنا له لا يتم إلا لكون تصورنا للعدد – الواحد هنا متضمن فيه وهكذا قولنا "أناس" المرتبط ضروريا بتصورنا الكثرة وكلاهما مرتبط إذا مضينا أبعد بتصور ما يتميز عنه الإنسان وبتصور المكان وحتى الزمان، إلخ.

est véritable, selon toi, est-il réellement? Théétète. Sans doute. L'étranger. Et ce qui n'est pas véritable est-il le contraire du vrai? Théétète. Assurément. L'étranger. Tu entends donc par ce qui paraît ce qui n'est pas réellement, puisque tu dis qu'il n'est pas véritable; cependant il est...Ce que nous disons être réellement une apparence n'est donc pas réellement un non-être?... Tu vois que par cette complication le sophiste à plusieurs têtes nous a forcés d'avouer malgré nous que ce qui n'est pas est en quelque sorte... Une opinion fausse sera-t-elle celle qui renfermera le contraire de ce qui est, ou que renfermera-t-elle? Théétète. Le contraire de ce qui est... L'étranger. De cette manière, ce me semble, le discours faux consistera aussi bien à dire que ce qui est n'est pas qu'à dire que ce qui n'est pas est... Mais le sophiste n'accordera pas cela... Théétète...Il prétendra que nous sommes en **contradiction** avec nous-mêmes en osant dire qu'il y a du faux dans les opinions et les discours, puisque nous seront souvent forcés d'attribuer l'être au non-être après avoir avouer tout à l'heure que c'était une chose tout à fait **impossible**"[1].

إن الصورة الزائفة بتعريف تياتيتوس هي ما يقوم مقابل الموضوع الحقيقي، فهي بشكل ما اللاحقيقة. وبأكثر تعقيد فإنه إذا كان الموضوع الحقيقي يعني الوجود فإن الصورة الزائفة تعني اللاوجود. غير أن السوفسطائي يستبعد أن تكون الصورة الزائفة غير موجود أي (شيء غير موجود). إن ذلك يعني، إذا حاولنا التفسير، أنه لا يندرج في قول أو تصور مثلما رأينا آنفا بشأن اللاوجود كما أنه لا تأثير له إذ نفترضه. لكن هذا غير دقيق فإن الصورة الزائفة تقال على هيئة وحدة أو كثرة كما أنه أن يكون هناك صورة زائفة فتأثير ذلك بين تماما. لذلك نقرأ أعلاه أنها "موجود...وليس إذن واقعيا لا وجودا". هكذا يؤكد السوفسطائي وجود الصورة الزائفة كحقيقة ويقلب الوعي بشأن الخطإ.

فإذا كان الخطأ كما يرد على لسان تياتيتوس هو الرأي الذي يحتوي ما هو ضد الموجود أي **التناقض** التالي: أن نقول يوجد لما لا يوجد ولا يوجد لما يوجد - فإن نهاية هذه المقابلة لدى السوفسطائي حيث كل ما هنالك الوجود ولا وجود للاوجود، ذلك ينهي إمكان القول بالخطإ بما أن كل ما يمكن قوله موجود أي صحيح، أما اللاوجود حيث إمكان ورود الخطإ فلا يقال أصلا.

- موقف أفلاطون / اللاوجود موجود والخطأ ممكن:

لأن تقاطع بارمنيد والسوفسطائية يشكل تشريعا للقول السوفسطائي، فإن الأمر يتعلق لدى أفلاطون بموقف صارم من الأب بارمنيد كما يشير إلى ذلك أفلاطون بوضوح:

"C'est qu'en nous défendant, nous sommes forcés d'examiner le principe de Parménide, notre père, et d'admettre que le non-être est en quelque sorte, et que l'être à son tour n'est pas en quelque sorte ... il faut oser attaquer le

(1) Ibid., pp. 561-562.

principe de notre père"[1].

يتعلق الأمر بالتشريع لقول الخطإ انطلاقا من التسويغ للقول باللاوجود أي بوجود اللاوجود باعتبار أن السوفسطائي إذ لا يقول باللاوجود ويعد كل قول وجودا، لا يرى ممكنا قول الخطإ. لكن لما كان أفلاطون لا يرى من معنى لوجود سالب للاوجود وكان لا يتصور وجودا إلا الوجود الموجب كهذا الكتاب وذلك البيت فإن الفيلسوف يجد الحل في اعتبار اللاوجود الوجود الآخر أو الغير. إنه يعد لذلك بالقول أن الكائن لا يقال إلا من خلال أجناس خمسة: **الوجود والحركة والسكون والهو والغير**. يعتبر أفلاطون أن هذه هي المقولات العليا ليكون أي شيء. إن الفيلسوف يبلغها انطلاقا من توحيد مفهوم الوجود بين الماديين والعقلانيين والذي يعطي مباشرة أن لا شيء يوجد إذا لم يكن متحركا ليتابع الصيرورة كما لا يوجد إذا لم يكن ساكنا وإلا فقد ذاته. لكن ليكون هذا الثالوث - الوجود والحركة والسكون، يجب أن يكون كل طرف مغايرا للآخر وأن يكون هو هو، وفي حالة الوجود أن تكون الحركة والسكون وجودا من جهة ومغايرة للوجود من جهة ثانية أي أن يكون ثمة أيضا هو وغير[2].

---

(1) .Ibid., p. 562

(2) لمزيد من التفصيل فإن أفلاطون يبلور هذه الأجناس في محاورة السوفسطائي من خلال مسار نعرضه على النحو التالي:

- الإعتراض على مفهوم الوجود: يوجه أفلاطون الإهتمام أولا إلى أن مفهوم الوجود الذي يستأثر بالحوار كله بالسلب (لاوجود) والإيجاب (وجود) وبالقبول والرفض، لا يدور حوله الحوار هو ذاته. إن الفيلسوف يشير هكذا إلى أن المهمة المتبقية للمحاورة هي البحث في معنى "وجد" être الذي أعلن مفهوما غامضا:

"Théétète…apparemment c'est de l'être que tu dis qu'il faut d'abord s'occuper pour savoir ce que ceux qui ont parlé entendent par là? L'étranger. Tu m'as compris sur-le-champ, Théétète… Et bien! Vous qui prétendez que le chaud et le froid, ou d'autres éléments semblables, sont l'univers, qu'attribuez-vous donc à ces deux éléments lorsque vous dites de tous deux ou de chacun d'eux qu'il est? Dans quel sens prendrons-nous votre mot être… pour nous, nous croyions autrefois en avoir une notion claire, mais aujourd'hui nous la trouvons obscure… il n'est pas plus facile d'expliquer la nature de l'être que celle du non-être" Ibid., pp. 563-564-565.

تستعرض المحاورة جهة غموض مفهوم الوجود:

- الوجود بما هو الوجود الحسي المادي. ويعيد أنصار هذا المذهب كل الوجود اللامرئي اللامادي إلى نمط الوجود الأول:

"Ils identifient l'être avec le corps" Ibid., p. 565.

- الوجود بما هو الوجود العقلي اللامرئي أو "الصور العقلية". الوجود الحسي هنا لا يتجاوز كونه "صيرورة" بمعنى أنه لا قرار له، وهو إذن لا ينسب إلى الوجود الحق:

"Ce sont les formes intelligibles et incorporelles qui constituent le véritable être" Ibid., p. 565.

مقابل هذا التباعد في مفهوم الوجود المؤدي إلى غموضه، يسعى الفيلسوف إلى تقريب المفهومين مستهدفا بالطبع مفهوما واضحا للوجود وذلك عبر إحراج كل من الموقفين لتبيان حضور الموقف الآخر لديه والمشترك الذي يقالان عنه معا. إن الماديين لا يمكن إلا أن يحضر لديهم غير المادي والعكس صحيح بمعنى أنه لا يمكن لأي طرف أن يعفي نفسه من الإعتراف على نحو ما وبدرجة ما مهما قلت – أن يعفي نفسه من الإعتراف بما يقول به الآخر. ذلك ما سيسمح لأفلاطون بالإنتباه إلى وضع للأشياء يشير إليه الطرفان وينطلق منه لتفكير الوجود بشكل مغاير. فما الوجود إذن إذا لم يكن الحضور الجسمي أو اللاجسمي وهو إياهما على حد السواء؟ أو ما هذا الذي هو المادي وغير المادي وهو آخر في الوقت نفسه ويستأثر في النهاية بالمفهوم الأمثل للوجود؟

– الإعتراض على المفهوم المادي للوجود:

يبحث أفلاطون أولا لدى الماديين عن مساحة من الإعتراف لديهم بغير المادي. لنقرأ معا هذا النص:

"L'étranger. Lorsqu'ils parlent d'un animal mortel, disent-ils que c'est quelque chose?... Ne conviennent-ils pas que c'est un corps animé?...Et mettent-ils l'âme au rang des êtres?... Et ne disent-ils pas que, parmi les âmes, l'une est juste, l'autre injuste; celle-ci sensée, celle-là insensée?... Mais n'avouent-ils pas que chaque âme devient juste par la possession et la présence de la justice, et qu'elle devient contraire par la qualité contraire?... Or, ce qui peut être présent à une chose ou en être absent, ne diront-ils pas que c'est quelque chose?... Si donc la justice existe, ainsi que la sagesse et les autres vertues avec leurs contraires, s'il en est de même de l'âme ou elles résident, admettent-ils que quelqu'une de ces choses soient sensible à la vue ou au toucher ou qu'elles soient toutes invisibles?... Théétète. Aucune de ces choses n'est visible" Ibid., p. 566.

يتعلق الحوار هنا بما إذا كان الحسيون لا يقولون حقا بوجود غير حسي. ويرد استدلال أفلاطون على أنهم يقولون بوجود غير حسي على هيئة استفهامات إنكارية يطرحها الغريب على تياتيتوس من خلال مثال حسي: "حيوان فان". إن الحسيين يعترفون بأنه جسم حي أي يعترفون بوجود الحياة. غير أن الحياة تعني النفس التي ينسبون إليها الوجود على نحو ما. إنهم يعترفون في أقل الأحوال بشيء ما ليس بالتمام ماديا. ألا وإن دليلا أكبر على ذلك أنهم ينسبون إلى النفس صفة العدل وغير العدل وصفة العقل (كائن عاقل) وضدها. ويين أن هذه الصفات ليست من صفات الجسم. ثم إن الأهم من كل ذلك أن النفس لا تقال عادلة وعاقلة إلا إذا كان العدل والعقل أشياء، حقائق ما ومتميزة عن النفس. ذلك أن قولنا "الكتاب مفتوح" مثلا يعني أن "شيئا ما" يوجد هو الإنفتاح وإلا ما كان ليحمل على الكتاب ويحدث الفرق مع ضده وأنه متميز عن الكتاب ودليل التميز أنه يحضر فيحمل عليه ويغيب عنه مثلما يشير أفلاطون أعلاه إلى حضور العدل والعقل في النفس وغيابهما عنها.

يعترف الماديون إذن بوجود العدل والعقل زيادة على النفس كأشياء ما مثلما يؤكد أفلاطون. غير أن العدل والحكمة كما نقرأ في آخر النص ليسا مما يرى أو يمس أي ليسا من الحسي في شيء مع أن الحسيين لا يملكون إلا الإعتراف بهما إضافة إلى الإعتراف بالنفس. ورغم أن المحاورة لا تغفل عن

عدم اعتراف الماديين المطلق بهذا كله ومحاولة منحهم جسمية ما للنفس ثم سعيهم الأقصى للتأويل الحسي لمفاهيم النفس ومتعلقاتها وتقليصهم ما أمكن من مساحة غير الحسي، إلا أن أفلاطون يراهن على ما يتبقى مما يعترفون له بغير الطابع الحسي والذي يجده في إجاباتهم المتلكئة:

"Ils ne répondent pas tout à fait à ta question" Ibid., p. 566.

كما في استثنائهم المجبرون عليه لما لا يمكن رده إلى الحسي إذا أمكن رد غيره:

"Quant à la sagesse et aux autres vertues … ils n'osent par honte convenir qu'aucune d'elles ne soit au rang des êtres ou affirmer que toutes soient des corps" Ibid., p. 566.

هكذا فإن اختبار دقة المفهوم المادي للوجود تنتهي إلى أزمة متمثلة في استضافته لما ليس ماديا. إن أفلاطون يكتفي بأي درجة من اعتراف الماديين باللامادي ليعد ذلك إشارة إلى مفهوم للوجود يتعدى المادية:

"S'ils veulent nous accorder une existence incorporelle, quelque petite quelle soit, elle nous suffit: en effet cette existence et celle qui, par sa nature, est corporelle, ont quelque chose qu'ils considèrent en disant qu'elles sont toutes deux; et c'est là ce qu'il leur faut déterminer" Ibid., p. 566.

إن اهتمام أفلاطون يبتعد هنا عن المادية في تعريف الوجود لينصب على وضع للمفهوم ينأى عن المادية واللامادية ويتسع لهما معا. يهتم الفيلسوف بالإضافة إلى عدم قدرة المفهومين المادي واللامادي على الصمود، بأن مفهوم "وجود" يخترق المفهومين على حد السواء كما في القول أعلاه وهو الشيء ما الذي يشار إليه، وذلك ما يصبح موضوع تفكير أفلاطون بما هو الوجود بالمعنى الدقيق للفظ.

على ضوء هذا المفهوم ينبري الفيلسوف للإعتراض على الإتجاهين المادي واللامادي على حد السواء بما هما يشتركان على اختلافهما في المعنى نفسه للوجود الذي لا يتصور أن يكون الوجود معرفا بالقوة على الفعل والإنفعال.

واضح أن أفلاطون يسمي وجودا لا المتعين من الشيء وهو شأن الحسيين الذين قال عنهم الفيلسوف من قبل:

"Tout ce qu'ils ne peuvent presser dans leurs mains n'existent absolument pas" Ibid., p. 566.

الوجود هنا بالمقابل هو كل ما لشيء أن يفعله أو ينفعله في علاقة بالأشياء الأخرى، وبين أن ذلك لا يشترط فيه وجه مادي حسي مرئي نمسكه بأيدينا، إنما فقط الإستعداد الذي في الشيء والذي يحمل فيه غيره بدرجة ما كفاعل أو منفعل دون أن يكون لهذا الإمكان أو هذه القوة وجه حضوري ما.

إن الطريف هاهنا ليس مفهوم القوة ذاته وإنما المكانة التي حاز عليها في هذا التحليل إذ يتساوى الوجود والقوة. إن الماديين لا يرفعون القوة إلى درجة الوجود، إن الوجود إلا الفعل تماما كما سيعود هذا السجال مع أرسطو حتى الفلسفة المعاصرة. وإن هاهنا انقلابا تاما في الأولويات، فالماديون لا ينسبون إلى القوة على الفعل agir والإنفعال وجودا بما أن الوجود يستأثر به الفعل acte فقط أي الحضور المادي الذي تشكل القوة تابعا ثانويا من توابعه. أما أفلاطون فإنه يحول هذه القوة على الفعل والإنفعال إلى أصل هو الوجود عينه يكون الحضور المادي أحد توابعه.

– الإعتراض على اللاماديين، أنصار الصور partisans des formes:

القوة:

يعرف أفلاطون هؤلاء بأنهم الذين يميزون الوجود être عن الصيرورة devenir. وهم يرون "أنه بواسطة الإحساس نتواصل بالجسم مع الصيرورة، وبواسطة العقل نتواصل بالنفس مع الوجود الحق؛ وأن هذا الأخير هو دائما في الحالة نفسها، وأن الصيرورة هي دائما في تغير متواصل"

Ibid., p. 567.

يدافع أنصار الصور على أن الوجود الحق أو الصور أبعد من أن يعرفا بالقوة على الفعل والإنفعال بحكم أن الصور قارة ومستغنية ومتحققة بالتمام الشيء الذي لا يتفق وخاصيتي الفعل والإنفعال والقوة المتفقة فحسب والصيرورة:

"Ils répondent à cela que ce qui devient a la puissance d'agir et de pâtir, mais qu'une semblable puissance ne convient pas à ce qui est" Ibid., p. 567.

تفسر المحاورة بعد ذلك وجه التعارض بين التعريف العقلي للوجود كصور وبين تعريف الوجود كقوة على الفعل والإنفعال:

"Si connaitre c'est agir, il en résulte que ce qui est connu pâtit nécessairement; et, d'après ce raisonnement, l'être connu par la connaissance, en tant qu'il est connu, est en mouvement puisqu'il pâtit, ce que nous disons ne pouvoir arriver à ce qui est en repos" Ibid., p. 567.

لكن أفلاطون يؤكد على أن الصور نفسها أي الحالة اللامادية للعالم خاضعة بدورها لتعريفها كقوة على الفعل والإنفعال مثلما نجد في إجابة الغريب عن سؤال له حول المقصود بتواصل النفس والصور:

"Une action et une passion qui vient d'une puissance de deux choses mises en rapport" Ibid., p. 567.

إن الفيلسوف يماثل بين رده على المادية ورده هذا على اللامادية إذ يعتبر تعريفه الأول للوجود بشأن المادية هو عينه موجها ضد أصحاب الصور:

"Nous avons donné comme une bonne définition de l'être: la puissance qu'a une chose de produire ou de souffrir une action quelque petite qu'elle fut" Ibid., p. 567.

إن اعتبار القوة على الفعل والإنفعال معرفا للصور يبدو غريبا عن تصورنا لأفلاطون. لكن الفيلسوف يتقدم حتى في وصف الشروط التي تجعل ذلك ممكنا أو جملة المقولات الملازمة للقوة: الحركة والسكون.

الحركة والسكون:

لنستمع أولا إلى الغريب وهو يعلل الوضع الطريف للكائن المطلق l'être absolu بما هو وضع حركة mouvement:

"Mais quoi, par Jupiter! Nous laisserons-nous facilement persuader qu'en réalité l'être absolu ne possède pas le mouvement, la vie, l'âme, l'intelligence; que cet être auguste et saint ne vit ni ne pense, mais qu'il est immobile et sans intelligence? Théétète. Ce

serait, étranger, accorder une proposition bien étrange… L'étranger. Mais en réunissant l'intelligence, la vie et l'âme, cet être tout animé qu'il est, demeure-t-il immobile? Théétète. Tout cela me parait absurde… L'étranger. Il s'ensuit, Théétète, que si tout est immobile, rien ne peut en aucune manière avoir l'intelligence de rien" Ibid., p. 567.

يقوم تعليل ضرورة الحركة للكائن المطلق على أن هذه شرط للصفات الأساسية التي يعرف بها هذا الكائن: الحياة والفكر والنفس. ذلك أن هاهنا استبعادا لأن نفترض كائنا ذا نفس وكونه يحيا ويفكر دون افتراض الحركة. إن الكائن المطلق أو العالم العقلي أو بكلمة ما يقابل به أفلاطون العالم المادي، لا يعرف إلا من خلال مفترض الحركة.

غير أن الحركة لوحدها لا تعلل الكائن في وجهها الثاني كما توضح المحاورة:

"Cependant, si nous accordons que tout est en mouvement et emporté, nous retrancherons des êtres cela même que nous venons d'établir. Théétète. Comment? L'étranger. Penses-tu que, sans repos, il est possible qu'une chose soit de la même manière, dans le même état et dans le même rapport? Théétète. Nullement" Ibid., pp. 567-568.

إن فحوى هذا الإعتراض هو كون عدم افتراض السكون أي الثبات في الشيء يعني أن الشيء ليس نفسه إذ تتغير العلاقات التي يقيمها والأحوال التي يكون عليها والأشكال التي يتخذها. إن الشيء لا يعرف إذن ثانيا إلا من خلال مفترض السكون.

وبالجملة فإن الكائن، ليعرف وجوده كقوة، يتأكد أن يعرف في الوقت نفسه بالحركة والسكون:

"C'est pourquoi le philosophe… ne doit nécessairement, à ce qu'il semble, ni admettre l'univers immobile de ceux qui le font un ou même multiple, ni écouter en aucune façon ceux qui mettent l'être dans un mouvement universel, mais… reconnaitre à la fois le repos et le mouvement dans l'être et dans l'univers" Ibid., p. 568.

إن السكون لا يعرف الكائن لوحده – الكائن المادي المعرف أصلا بالصيرورة والكائن المطلق المعرف بالحياة والفكر والنفس كصفات معرفة هي بدورها باللاسكون. لكن الحركة لوحدها لا تعرف الكائن لأن هذا الأخير يكون في كل مرة غير ما هو فيستدعي تعريفه قرارا ما أو سكونا.

ثمة هاهنا إذن مقولات ثلاثة لتعريف الوجود: القوة والحركة والسكون. غير أن الفيلسوف يواصل تقديم إحراجات تضع تعريف الوجود إلى هذا الحد من جديد موضع استفهام:

"O bienheureux Théétète, ne remarques-tu pas que nous sommes à présent dans la plus profonde ignorance au sujet de l'être, tandis que nous avions l'air de dire quelque chose de solide?... Et bien! Ne regardes-tu pas le mouvement et le repos comme contraire l'un à l'autre? Théétète. Sans contredit. L'étranger. Et tu avoues qu'ils sont également tous deux, ainsi que chacun d'eux… Mais… dis-tu qu'ils sont en mouvement tous deux ainsi que chacun d'eux? Théétète. Aucunement. L'étranger. Mais… entends-tu par là qu'ils sont en repos? Théétète. Et comment l'entendre ainsi! L'étranger. Indépendamment donc de ces deux choses, tu conçois l'être comme une troisième qui enveloppe, pour ainsi dire, le mouvement et le repos… Ainsi l'être n'est pas le mouvement et le repos pris ensemble, mais il en diffère" Ibid., p. 568.

تتمثل الصعوبة التي يثيرها الغريب هنا في أن مشتركا ما يجمع الحركة والسكون، سواء لكونهما ضدان وما يفترض من ارتباط وثيق للضدين أو لصفة الوجود التي تحمل عليهما بالإشتراك وتقال بالتساوي، هذا من جهة؛ لكن من جهة أخرى، فإن هذا المشترك لا يمكن أن يكون الحركة نفسها أو السكون، ذلك أن الواحد منهما لا يكون الآخر. هكذا يتقدم الإفتراض الذي مفاده أن شيئا ثالثا يجمعهما ليس بالسكون ولا الحركة لكنه يحتويهما على السواء أو هو إياهما على نحو ما، ذلك هو الوجود عينه. إن قولنا "ليس" الحركة والسكون أو هو "مختلف" عنهما وقولنا في الوقت نفسه "يجمعهما" أو "هو" إياهما، يعني لدى أفلاطون أن مقولات أخرى غير الثلاثة المذكورة (الوجود والحركة والسكون)، مكونة هي أيضا لبنية مفهوم الوجود ويجب إدراجها ضمن الأجناس الأساسية.

الهوهو Même والغير Autre/ الوحدة والكثرة:

لكي تبلغ المحاورة غرضها في إثبات الهوهو والغير كأجناس مشكلة للوجود، تضع قبل ذلك موضع إحراج فرضيتين لا تستقر عندهما: الغير أو الهوهو.

فرضية الغيرية: وتعرضها المحاورة كما يلي قبل الإعتراض عليها:

"Supposons… qu'aucune chose n'a la propriété d'entrer en communauté avec aucune autre" Ibid., p. 569.

نذكر أن المحاورة تتعلق في هذا المستوى من التحليل بالأجناس الثلاثة المذكورة سابقا: الوجود والحركة والسكون. فإذا كان كل شيء منها غيرا للآخر، فإن الصعوبات تترتب على النحو التالي:

إذا كانت الحركة ومن ثمة الكثرة والسكون ومن ثمة الوحدة غيرا للوجود فهذا يعني أنهما ليسا موجودين. غير أن الوجود متعلق بهما / مفترض ضرورة في كل مرة إذا كانت الحركة أو كان السكون. إضافة إلى ذلك فإن تعديد الأشياء أي قسمتها أو توحيدها، كل ذلك لا يتم إلا بربط بعضها ببعض على نحو يتنافى وكونها غير بعضها لبعض.

فرضية الهوية: ويرد عرضها والإعتراض عليها في المحاورة على النحو التالي:

"L'étranger. Mais quoi! si nous laissons à toutes les choses le pouvoir de communiquer entre elles?... Théétète. C'est que le mouvement serait tout à fait en repos, et à son tour le repos serait en mouvement, s'ils se communiquaient entre eux. L'étranger. Cependant les plus fortes raisons empêchent que le mouvement soit en repos et le repos en mouvement. Théétète. Sans contredit" Ibid., p. 570.

إن افتراض أن تكون الأشياء في تواصل فقط يؤدي إلى تداخل مطلق في المفاهيم أي اختلاط لا يتفق والدلائل القاطعة كما نقرأ هنا والتي تقضي بأن الحركة لا تكون سكونا كما لا يكون السكون حركة. أما أن يكون المتحرك ساكنا فذاك شيء آخر ولا يشار إليه هنا.

فرضية الهوهو والغير: وتعرضها المحاورة كما يلي:

"Parmi les choses les unes peuvent se mêler…, les autres ne le peuvent pas" Ibid., p. 570.

المقصود طبعا أن الأشياء لا تحكمها علاقه الهوية خالصة ولا علاقة الغيرية خالصة. إن التواصل بشأن أشياء يصدق على البعض ولا يصدق على الآخر. يضرب أفلاطون مثالا من اللغة للتوضيح. فالحروف لا تكون جميعا في اتساق بعضها مع بعض ولا في عدم اتساق، بل إن بعضها يتسق والبعض

للوجود "غيرا"، يجد المجال للخروج عن الوجود الذي لا يرى السوفسطائي خارجه شيئا.

الآخر لا يتسق. الحروف المتحركة voyelles مثلا تتسق والجميع لأنه بدونها لا تترابط الحروف أصلا. ثمة إذن بالنسبة لكل علاقة أشياء هوية بين عناصر ما وغيرية بين عناصر أخرى. إلا أن السؤال الذي يطرحه أفلاطون يتعلق بما إذا كانت الهوية والغيرية أجناسا قائمة بذاتها أم هي تابعة للأجناس الثلاثة الأولى: الوجود والحركة والسكون؟ تجيب المحاورة بأن هاهنا أجناسا مستقلة عن الأولى، وذلك للتعليلات الآتية:

- إذا كانت الحركة والسكون شيئا واحدا والهوية، فإن الأضداد تتداخل بعضها في بعض:

"Le mouvement est le même que lui-même et autre que le repos... Si donc le mouvement était la même chose que le même, le repos en tant que le même que lui-même deviendrait du mouvement et changerait en son contraire" Ibid., note du traducteur, 1, 1ère colonne, p. 572.

- إذا كان الوجود والهوهو شيئا واحدا أي لم يكن بينهما من اختلاف، وكان الوجود يقال على الحركة والسكون بالتساوي، فإن الحركة والسكون يكونان شيئا واحدا وتتداخل الأضداد من جديد.

هكذا فإن الهوهو جنس متميز عن الوجود وعن الحركة والسكون، جنس رابع قائم بذاته.

- إذا كان الوجود والغير شيئا واحدا، فإن تفكيرنا الوجود يفرض أن نفكر فيه الغير وهو ما ليس دقيقا، إذ بإمكاننا أن نفكر الوجود دون فكرة الغيرية:

"En effet, lorsqu'on parle de l'être, on ne pense pas à son rapport avec autre chose...; tandis que si l'on pense l'autre, on songe nécessairement à quelque chose d'autre" Ibid., note du traducteur, 1, 2ème colonne, p. 572.

إن الغير هو الآخر إذن جنس قائم بذاته.

الأجناس الخمسة: ثمة إذن في الجملة خمسة أجناس لا يكون شيء إلا بها. يلخص الفيلسوف الإستدلال عليها على النحو التالي:

"Voici donc comment nous parlerons des cinq genres en les reprenant un à un... D'abord en disant que le mouvement est tout à fait autre que le repos... Mais il est parce qu'il participe à l'être... D'un autre coté, le mouvement est autre que le même...Cependant il est le même parce que tout participe au même" Ibid., pp. 572 – 573.

هاهنا تجد المحاورة الأرضية قد أعدت بالتمام للتدليل على وجود اللاوجود.

اللاوجود موجود: إن الفيلسوف، بعد أن عرف الأجناس الخمسة وقد كان بين من قبل أن منها ما يتواصل ومنها ما لا يتواصل، يشرع في معالقتها بعضها ببعض: فالحركة تكون الهوهو من جهة كون الحركة هي الحركة ولا تكون الهوهو من جهة كون الحركة مغايرة لما سواها من الأجناس؛ والحركة لا تكون السكون إذ هاهنا أجناس لا تتواصل؛ والحركة تكون الغير ولا تكونه أيضا كما هو شأن التعليل الأول مقلوبا؛ والحركة تكون الوجود من جهة أنها موجودة ولا تكونه من جهة أنها مختلفة عنه.

إننا نلاحظ إذن أن هاهنا ضرورة ليكون كل شيء هوهو ويكون غيرا لما ليس هو ومنها أساسا غيرا للوجود، أي ضرورة أن يوجد على نحو ولا يوجد على نحو آخر. إن أفلاطون يجعل من الغير كجنس

إن هاهنا على العكس شيئا، وجودا ما هو غير الوجود، هو إذن لاوجود. هكذا يصبح للاوجود

قائم بذاته إذ يتعلق بالوجود، اللاوجود القائم بالتساوي والوجود:

"Ainsi c'est une nécessité qu'il y ait du non-être dans le mouvement et dans tous les genres; car la nature de l'autre qui se trouve en tous en rendant chacun autre que l'être, en fait du non-être; et, dans ce sens, nous dirons de même avec raison que tous sont du non-être; et dans un autre sens, en tant qu'ils participent à l'être, nous dirons qu'ils sont de l'être… Nous voyons, par conséquent, que l'être n'est pas autant de fois qu'il y a des choses qui en diffèrent: car ces choses ne sont pas l'être qui est un; et il n'est pas tout le reste, qui est infini en nombre" Ibid., p. 573.

اللاوجود الملازم لبنية أي كائن هو ما ليس حاصلا على وجود، كل ماهو شيء آخر أي هوية أخرى غير الوجود. ولما كان لكل شيء ما يميزه عن الوجود، كان كل شيء لاوجودا من جهة عدم مشاركته في الوجود (تماما كما أنه وجود من جهة مشاركته في الوجود) وكان اللاوجود بعدد الأشياء اللامتناهية والوجود واحدا. إن الفيلسوف يحرص شديدا على أن ينفي عن ال"ليس" أو ال"لا" صفة العدم المطلق. إن ما ليس أ ليس عدما ل أ بل هو ب أو ج أو د أي شيء آخر متميز عنه دون أن ينفيه أي يضاده. لذلك يميز أفلاطون بين أن يكون شيء مضادا لشيء وبين أن يكون غيرا فحسب مشددا على أن اللاوجود ليس ضدا للوجود بل غير له أي وجود آخر:

"Lorsque nous parlons du non-être, à ce qu'il semble, ce n'est pas du contraire de l'être que nous parlons, mais seulement d'une autre chose…. Par exemple lorsque nous appelons quelque chose non grand, crois-tu que par ce mot nous désignons plutôt le petit que l'égal? Théétète. Et comment le croire! L'étranger. Ainsi nous n'accorderons pas que lorsqu'on emploie une négation on signifie le contraire, mais seulement qu'on désigne une autre chose par les particules non et ne pas mises devant les noms, ou plutôt quelqu'une des choses auxquelles s'appliquent les noms qui suivent la négation" Ibid., pp. 573 – 574.

بحسب المثال الذي هنا فإن سلب الكبر عن شيء أي قولنا "لا كبير"، ذلك لا يشير إلى ما هو ضد الكبر كالصغر والمساواة، وإنما يشير إلى كل ما هو مغاير للكبر. إن أفلاطون يذكر أمثلة لما هو ضد الكبر، الصغر والمساواة. والمعنى البين للضد هنا هو ما يتعارض مع، ما ينفي قيامه قيام، ما يشكل لا وجودا – عدما لضده، ما إذا طرح استبعد ما هو ضد له ولم يطرح معه، إلخ. فالصغر والمساواة لا يكونان إذا كان شيء كبيرا أو هما لاوجود حيث ثمة الكبر.

غير أن الفيلسوف لا يذكر أمثلة بينة لما هو مغاير للكبر. إلا أننا نجد تدقيقا مهما في آخر القولة لمعنى الغير (نقرأ: أو بالأحرى واحدة من الأشياء التي تنطبق عليها الأسماء التي تتبع السلب). الغير هو إذن ما ينطبق عليه الإسم الذي يأتي بعد السلب. الكبر في المثال الآنف إسم يأتي بعد السلب: لا – لا كبر. ينطبق الكبر على أشياء مثل: البيت، الشجرة، الإنسان، اللوحة، إلخ. الغير – غير الكبر هو إذن (الأشياء التي ينطبق عليها الكبر) البيت، الشجرة، الإنسان، اللوحة، إلخ وذلك مختلف عن الضد كالصغر والمساواة. ال"لاكبر" أي ال"لاوجود" الذي ينفي وجود الكبر ليس ما يتعارض مع الكبر وينفي قيامه إذ يقوم وما يشكل عدما له وما إذا طرح استبعد الكبر مثلما هو شأن الصغر والمساواة. ال"لاكبر" أو "لاوجود" الكبر هو ما يكون له الكبر ويحمل عليه ولا يكون افتراضه والكبر مقصيا

وجود وللقول بالخطإ أرضية ومبرر.

البنية المنطقية التأويلية للقول في السلب: إن السوفسطائي يرفض القول بالخطإ لأن ذلك يؤدي إلى تناقض هو التالي: وجود اللاوجود. ذلك أن القول بالخطإ يعني أن هنالك خطأ أي وجود للخطإ في حين أن الخطأ هو، تعريفا، قول اللاوجود. أما أفلاطون فإن كل جهده تجاوز هذا وإثبات أن القول بالخطإ غير متناقض وذلك على النحو التالي: الخطأ قول للغير، الغير موجود، الخطأ موجود. من الواضح أننا في كل هذا بصدد تصورات عن العالم وافتراضات يدير لعبتها مبدأ التناقض لا غير.

الوعي الأونطولوجي بالسلب: الملاحظة نفسها تعود في كل مرة بشأن عدم إقرارالفيلسوف أنه بصدد تأويل.

القول التأويلي في السلب كقول للمطلق: إن القرار الأفلاطوني باعتبار السلب غيرا لا ضدا يشير إلى رفض تصور الكائن على هيئة جوهرين متضادين. الغير بالمقابل يشير إلى الحاجة إلى تصور جوهر واحد ذي اختلاف فحسب.

الوعي التأويلي بالسلب كوعي تجزيئي وضعي: إن الفيلسوف يتأول اللاوجود، السلب كغير لا كضد لتبرير الخطإ. لكنه هنا بالضبط يصادر على الضد كعدم مطلق ويعرف السلب كإيجاب آخر بما هو غير. لقد كان من الممكن أن يتخلص من واقعية السلب إذا فتش عن السلب داخل الضد نفسه. أما وقد اختار أن يبحث عنه في الآخر، فإنه يكون قد اتخذ الشيء، الإيجاب مركزا لتفكيره ورسم العلاقة إيجاب – سلب كعلاقة إيجاب أول – إيجاب ثان. إنه يؤكد لذلك واقعية السلب والإيجاب: السلب، الليس، لاوجود شيء لشيء، ذلك بحسب الفيلسوف عدم أو غياب مطلق وهو المتمثل في الضد ومقابله الإيجاب، الأيس، وجود شيء لشيء، ذلك وجود أو حضور مطلق أي واقعية الإيجاب. ثمة إذن أمران أساسيان:

- "اللاوجود"، "الليس" غير فحسب وليس ضدا: إن الفيلسوف يضع مكان العدم الذي

أحدهما للآخر مثل البيت، الشجرة، الإنسان، اللوحة، إلخ وليس مثل الصغر والمساواة. ذلك هو الغير.

بقي أن الفيلسوف يتساءل خلال ذلك عما يجعل ممكنا ترتيب ما هوهو وما هو غير أي علاقات الوحدة والكثرة سيما وأن ذلك لا يتم طبيعيا. إنه يضرب مثالا من اللغة ليوضح الأمر: الحروف. ذلك أنه لما كانت العلاقات بين الحروف احتمالية وغير بديهية، فقد احتاجت فنا هو فن النحو grammaire يضبط ما يتسق منها وما لا يتسق. والشأن نفسه مع الموسيقى التي لا تتفق فيها كل النغمات بعضها مع بعض بل يتفق البعض منها ولا يتفق الآخر. من ثمة كانت الموسيقى الفن المحدد للمتفق من الأصوات والأنغام وللامتفق. وبالقياس فإن ضبط العلاقات في المعرفة بين الأشياء في إطار مشكلة الوحدة والكثرة أي ضبط ما يكون هوهو وما لا يكون إلا غيرا، ذلك ما يقوم في كل مرة على فن يسطر ذلك، هو على غرار النحو في اللغة والموسيقى، الدياليكتيك في الفلسفة.

يمثله الضد موجودات أخرى لا يتنافى افتراضها وافتراض الموجود الموضوع أولا. إنه يزعم أن ذلك هو ما تشير إليه "الليس" أي "لاوجود" شيء ما.

- الضد عدم لضده: إن أفلاطون يتخذ هذا القرار لأنه يفترض أن الضد عدم لما هو ضد له - "اللاوجود" و"الليس" عدم "للوجود" و"الأيس". ولما كان السوفسطائي يراهن على هذا الوضع كما أسلفنا فقد دافع الفيلسوف عن مفهوم الغير كموجود آخر لا كعدم.

لنأخذ النقطتين واحدة واحدة:

- إن "اللاوجود"، "الليس" - "اللاكبر" كما في مثال سالف، ذلك لا يشير إلى نفي "للوجود"، "للأيس"، "للكبر" وإنما إلى وجود ثان، أيس ثان، مفهوم ثان لا يتنافى والكبر كالإنسان والسماء، إلخ أي الأشياء التي ينطبق أصلا عليها الكبر وتكونه. السؤال هنا هو التالي: هل أن قولنا عن شيء - هذه الشجرة مثلا: "الشجرة ليست كبيرة"، هل أن ذلك يعني على السواء كون "الشجرة زيتونة" مثلا وكون "الشجرة وارفة الظلال" وكون "الشجرة تسقى بماء البئر" وكون "السماء زرقاء" وكون "هذه طاولة" وربما أيضا كون "الشجرة صغيرة أو مساوية لأخرى" لا من جهة الضدية بل فحسب من جهة الإختلاف؟ أي: هل أن "لا كبير" يشير على السواء إلى كل المحمولات الواردة هنا ولا يشير فحسب ورأسا إلى "صغير" و"مساوي"؟

لكي يصدق ما يريد تأكيده الفيلسوف أي الإجابة الموجبة عن السؤال، يجب أن نثبت أن النفي أعلاه (الشجرة ليست كبيرة) يتساوى بشأنه تأويل "ليست كبيرة" على النحوين التالين: "**الشجرة ليست كبيرة بل صغيرة** (أو مساوية لأخرى)"؛ "**الشجرة ليست كبيرة بل هذا كتاب فلسفة**". وواضح أن القضيتين ليستا متشابهتين على الإطلاق. فلئن كانت الأولى واضحة المعنى وجد مقبولة فإن الثانية ليست حتى حاملة لمعنى. والسبب أن علاقة ما تدرك بين "كبير" و"صغير" في حين لا ندرك علاقة بين "كبير" و"كتاب فلسفة". وهكذا فإن تعويضنا الآنف لـ "ليس كبيرا" أي نفي وجود الكبر بـ "صغير" كان واضحا تماما في حين لم يكن تعويضنا لـ "ليس كبيرا" بـ "كتاب فلسفة" ممكنا بالمرة إلا على هيئة لامعنى.

إن السلب، اللاوجود لا يشير إذن إلى الغير بالمعنى الواسع له، إذن لأمكن تعويض أي شيء به، الأمر الذي لاحظنا استحالته. إن السلب يشير فحسب إلى الضد لذلك كان كل المعنى في تعويضه بالضد وكل اللامعنى في تعويضه بما ليس ضدا بل غير فحسب[1].

إلا أن هاهنا صعوبة نبينها على النحو التالي: إن السلب يشير أيضا على نحو ما إلى الغير كما ذكر الفيلسوف. وإن كل الأمثلة التي أوردناها كغير للكبر أي كأمثلة عن "اللاكبر" يصدق بشأنها، رغم عدم ضديتها للكبر، أن تتضمن في "الليس" أو في "اللاوجود". إنه من الممكن

(1) لا نريد هنا الإطناب في الحديث عن الضد كشرط للمعنى والقيمة والشيء ذاته خاصة منذ بدايات الفلسفة الحديثة، فذلك ما سيأتي تفصيله.

فعلا أن تكون حتى الأشياء الفيزيائية والأشياء غير ذات الصلة بجنس الكبر "ليسا" و"لاوجودا" للكبر. وذلك ما دعم حق أفلاطون في تأويل "الليس" كغيرية لا كضدية.

غير أن تضمين الغيرية في "الليس" لا يأتي من جهة كونها غيرية، بل حينما نجد لها هي نفسها وجها في الضدية وذلك ما لم يقدره الفيلسوف. إن "السماء" مثلا غير "للكبر" على خلاف "الصغر". لكن أن تصبح السماء "ليسا"، "لاوجودا" للكبر، فذلك فحسب من حيث أننا نجد للسماء وجها من الضدية للكبر تماما كما الصغر. إن ذلك ممكن مثلا إذ نضع كلا منهما تحت جنسه الذي يميزه عن الجنس الآخر وتعريفه بالمقابل له، وهاهنا يكون ضدا بشكل آخر.

أما إذا حاولنا من جديد أن نفهم "الليس" كغيرية دون أن تكون ضدية على نحو ما، فلا يبدو ذلك ممكنا إلا بتعميم القول وعدم الإنتباه إلى الفرق بين "الليس" بالمعنى الدقيق (الشجرة ليست كبيرة) و"اللايكون" المتعلق بنفي مطلق لا نستخدم بشأنه "ليس" (لا نقول: الشجرة ليست بصدد متابعة المقابلة). إن الغير لا يتعلق به إذن أصلا التعبير بـ "ليس" أي كونه "لاوجود" ما وإنما يعمم الفيلسوف استخدام العبارة التي هي فقط للضد.

- إن الضد عدم، تلك هي المصادرة التي ينطلق منها الفيلسوف ليهرب إلى الغير ويواجه كل هذه الصعوبات. إلا أننا ننبه هنا أولا إلى أنه بهذا الإجراء يتفق أفلاطون مع السوفسطائية، من حيث يعترض عليها، في أن التضاد تعادم (الضد عدم مطلق لضده). وهذا يعني أنه إذا تبين أن الضدية ليست عدمية لم يبق من معنى لكل السعي الأفلاطوني للخروج إلى الغيرية ولكان وجود اللاوجود ممكنا من داخل سياق الضدية نفسه ومن ثمة إمكان الخطإ.

إن هذا ما تبينا البعض منه فعلا في النقطة الآنفة ونتبين هنا الأدهى منه. ذلك أن "الليس" أو نفي وجود شيء لشيء لا يكون إلا إذا كان موضوع النفي ينتمي أصليا إلى الشيء (كالكبر بالنسبة للشجرة في المثال الأول أعلاه). لكن النفي لا يتم لما لا يكون ينتمي أصلا إلى الشيء (كما في المثال الثاني: متابعة مقابلة في الكرة بالنسبة للشجرة). إنه حيث العدم المطلق لا يكون المكان متاحا أصلا للسلب، لليس، للاوجود بالمعنى الذي نبحث فيه عن شرط للخطإ، وذلك شأن الغيرية. إن السلب، الليس، اللاوجود ذلك لا يكون متاحا من الأصل إلا حيث ثمة وجود. إن السلب، الليس، اللاوجود ذلك وجود بطبع علاقة الضدية التي لا تقوم إلا لأن الأضداد إيجابا وسلبا تشير / تقول الوجود.

من ثمة كان خروج أفلاطون من الضدية إلى الغيرية لا خروجا من عدم اللاوجود إلى وجود اللاوجود وإنما على العكس من الوجود "الطبيعي" للاوجود إلى عدمه وهو عكس مطلب الفيلسوف.

هناك إذن قرار أفلاطوني وهناك إمكان تفكير للتعليق عليهما:

- أما قرار الفيلسوف فهو كون السلب كضد عدم مطلق. وهذا يعني بوضوح اشتغال

الفيلسوف وفق ثنائية وجود / عدم التي تعني بدورها فهم السلب والإيجاب كواقعين أو كشيئين متخارجين لا كعلاقتين لشيء واحد ومن ثمة تفتيت المطلق.

– وأما إمكان التفكير فهو اعتبار السلب غيابا لا عدما أو سلبا نسبيا. وهذا يعني فهم السلب والإيجاب كعلاقتين تتبادلان الغياب والحضور بشأن الشيء لا كواقعين وشيئين. من ثمة فإن الواحد المعالق لنفسه هو الذي يغدو موضوع تأويل الشيء أي في النهاية المطلق غير الوضعي.

*** صعوبة مفهوم المعرفة:**

الإشكال / مفارقة المينون: في محاورة مينون Ménon ترد نظرية التذكر réminiscence استجابة لصعوبة / لتناقضات سوفسطائية Sophistique صاغها سقراط انطلاقا من استفهامات مينون على النحو التالي:

> "C'est la théorie selon laquelle on ne peut chercher ni ce qu'on connaît ni ce qu'on ne connaît pas: ce qu'on connaît, parce que, le connaissant, on n'a pas besoin de le chercher; ce qu'on ne connaît pas, parce qu'on ne sait même pas ce qu'on doit chercher."[(1)]

تتعلق المحاورة ككل بالفضيلة la vertu لا بالمعرفة. لكن طبيعة البحث أدت إلى السؤال عن معرفتها أعني الفضيلة، عمّا إذا كنا نعرفها أم لا. هاهنا يحصل انزياح نسبي في المحاورة نحو السؤال عن المعرفة نفسها.

أمّا بخصوص مضمون المفارقة فهو لا يستدعي الكثير من التوضيح: إننا لا نعرف ما هو حاصل لدينا كمعرفة لأننا لسنا بحاجة إليه. المعرفة هنا لا تضيف شيئا وهي بمعنى ما توتولوجيا Tautologie في واحد من معاني هذا اللفظ[(2)]. ولأن المعرفة تفترض الإضافة والجدة، فإنّنا لا نسمي معرفة تحصيل الحاصل **ويتناقض** ذلك في وجه مع مفهوم المعرفة. لكننا أيضا لا نعرف ما هو غير حاصل لدينا علمه بالكامل لأننا هاهنا سنواجه بالبحث عما لا نعرف وقد ندركه أي أنه قد يحصل بين أيدينا دون أن نسمّي ذلك معرفة، فنحن لا نستطيع أن نحكم عليه بكذا أو كذا بما أننا لا نعرفه أصلا. هاهنا أيضا **يتناقض** علم المجهول مع مفهوم المعرفة لأن المجهول ليس موضوعا للعلم. كيف يفك أفلاطون رموز هذه المفارقة؟

---

(1) Ménon, 80e.

(2) يشير اللفظ إلى عدم الإضافة، تكرار الشيء الأول. لكن ذلك يعني أمرين: عدم إضافة ما يخرج عن الشيء نفسه، ما هو غريب عنه ويفسد حقيقته. وهاهنا تكون التوتولوجيا معنى موجب، فالعلم بالمعنى الصارم للكلمة بطبعه توتولوجي؛ عدم إضافة الجديد أو التكرار السيء لما هو قائم. وهنا تكون التوتولوجيا معنى سالبا إذ المعرفة بطبعها كسب لعناصر جديدة. وهذا المعنى الثاني هو المقصود هنا.

الأطروحة: المعرفة تذكر والجهل نسيان.

تعليل: إن حل التناقضات يكمن كما يظهر في المحاورة في أن النفس بخلودها وطبيعتها العلوية تدرك كل شيء أوّلا في عالمها غير الحسي لتنسى إذ تهبط إلى الحسي فتشرع في التذكر، وتلك هي المعرفة. لنقرأ مثلا:

> "L'âme immortelle et plusieurs fois renaissante, ayant contemplé toutes choses, et sur la terre et dans l'Hàdes, ne peut manquer d'avoir tout appris. Il n'est donc pas surprenant qu'elle ait, sur la vertu et sur le reste, des souvenirs de ce qu'elle en a su précédemment. La nature entière étant homogène et l'âme ayant tout appris, rien n'empêche qu'un seul ressouuvenir (c'est ce que les hommes appellent savoir) lui fasse retrouver tous les autres, si l'on est courageux et tenace dans la recherche; car la recherche et le savoir ne sont au total que réminiscence".(1)

إن هذه القولة لا يرد فيها صراحة لفظ النسيان، لكنه لا ينقصها إبانة عن الشروط الأساسية للمعرفة التي يمكن حصرها في ثلاثة:

- المعرفة الأصلية الكاملة والأوّلية.
- فقدان المعرفة الأولى وتحولها إلى ماضي أي نسيانها.
- استذكار المعرفة الأصلية داخل الوضع غير الأصلي للنفس.

إن الإستذكار حسب هذا الحل يحمل المطلبين المتنافرين في الإشكال في وقت واحد: المعرفة السابقة فيسقط العماد الأول للإشكال أي التناقض الأول، إذ ليست المعرفة هنا عن جهل بل عن علم؛ الجهل السابق فيسقط العماد الثاني أي التناقض الثاني، إذ أن المعرفة السابقة قد نسيت وتكون النفس وهي تواجه العالم الحسي بذلك في وضع الجهل.

البنية المنطقية للقول في المعرفة: يصدر تفكير أفلاطون هنا عن تناقضات أثارها مينون بشأن المعرفة: المعرفة هل هي للمعلوم أم للمجهول؟ إن معرفة المعلوم **تناقض** لأن المعرفة تستدعي الجدة في حين أن المعلوم حاصل ومفتقر للجدة؛ كذلك معرفة المجهول **تناقض** لأن المعرفة تحصيل لمعلوم والمجهول لا يمكن معرفته.

يسعى أفلاطون إلى إزالة التناقضات بافتراض المعرفة السابقة التي تنسى. هاهنا يعرف المجهول دون تناقض لأنه قد سبق علمه ويعرف المعلوم دون تناقض لأنه قد حصل على مجهوليته بنسيانه. إن القول الأفلاطوني يظهر أخيرا كقول منسجم منطقيا.

الوعي الأونطولوجي بمشكل المعرفة: هنا أيضا تتحكم العوامل نفسها لكي لا يفصل الفيلسوف قوله المنطقي عن معاينة الشيء الأونطولوجي.

القول التأويلي في المعرفة كقول للمطلق الواحد الممكني: واضح أن مطلب الفيلسوف

---

(1) Ibid., 81c-d.

لحل المعضلة هو حالة الوحدة بين المعرفة والجهل أو الحصول على موضوع للمعرفة هو المعلوم المجهول معا، الشيء الذي يعني أيضا حالة المطلق. وواضح أن هذه الحالة لا تكون إلا حالة ممكنة لا واقعية.

ذلك أن الإستذكار يصدر عن معرفة وجهل متلازمين على نحو يسلب الواحد فيه الحضور المطلق للثاني أي متلازمين على نحو تسالبي. ذلك أن معرفة سابقة فحسب دون سلب = دون جهل، يوقع السلوك المعرفي في الخطر الأول: معرفة المعلوم. أما جهل سابق فحسب دون سلب = دون علم، فيوقع السلوك المعرفي في الخطر الثاني: معرفة المجهول. لكن ماذا يعني أن يسلب كل من الطرفين الحضور المطلق للثاني غير أنه يسلبه واقعيته؟

حقا إن ما يشار إليه من خلال التذكر بـ "المعلوم المجهول" ويجد صياغته المناسبة في المعرفة المضمرة أو الكامنة، ذلك ما يشير إلى أفق ممكني لا واقعي لحل الصعوبة فحواه الواحد الذي يكون العلم والجهل نسبة إليه علاقتين لا شيئين قائمين باستقلال على نحو يوجد فيه الواحد في عدم الثاني بل يحضر فيه الواحد حيث يغيب الثاني والعكس. وهذا يعني في الأخير أن يكون موضوع التفكير المطلق الذي يكون في علاقة بنفسه.

الوعي التأويلي بالمعرفة كوعي تجزيئي محدود ووضعي: لكن أفلاطون إذ يحل المشكل بافتراض معرفة سابقة للشيء في عالم غير العالم الحسي، فإن هوية المعرفة غير الحسية تظل غامضة. ذلك أن الفيلسوف يضع على صعيد واحد كل ما سوى الشيء الحسي ويسميه الماهية كما يسميه الصور ويسميه أيضا الكلي، لكن هاهنا مشكل. ذلك أن الماهية لا تتجاوز حد التعريف كما رأينا من خلال الأمثلة التي يقدمها أفلاطون. وهنا يجب أن تكون معرفتي بأن "المثلث شكل هندسي ذو ثلاثة أضلاع" كمعرفة بالماهية كافية لمعرفتي البعدية: "هذا الشكل مثلث". لكي يكون ذلك صحيحا يجب أن لا تحتوي المعرفة البعدية عناصر غير تلك التي احتوتها الماهية وإلا لم تكن المعرفة بالماهية الشرط الحقيقي للمعرفة البعدية وكانت جهة أخرى تدخل أيضا في بنية المعرفة. هل من عنصر إذن في الشيء غير قائم في الماهية؟

إنه عنصر الوجود ذاته الذي لا تحتويه الماهية. ذلك أن القضية "هذا الشكل مثلث" تشير إلى وجود هذا شأنه بالمعنى الواسع للوجود طبعا وليس فقط إلى ماهية. إنها تقول على وجه الدقة: "هذا الشكل (الكائن / الموجود) (كائن / موجود ك) مثلث". ولأن هذا العنصر لا تحتويه الماهية، فإن علينا أن نبحث عن شرط آخر غير الماهية أو شيء ما يضاف إليها أو شرط آخر يكون الوجود عنصرا من عناصره كي تكون القضية المتعلقة بالشيء ممكنة. إننا نفترض أن الأمر يتعلق بالإمكان المنطقي أو قاعدة ما لا فقط بالماهية: إذا كان شكل هندسي ذو ثلاثة أضلاع فهو مثلث، وهذا (الموجود / موجود ك) شكل هندسي ذو ثلاثة أضلاع، فهو إذن مثلث". إننا هنا بصدد قاعدة أو إمكان منطقي بما يعني أنه كلي مثقل بإمكان أونطولوجي

لا فقط بصدد ماهية لا تحمل إمكانا أونطولوجيا.

إن أفلاطون لا يميز هذين المستويين للأشياء. لذلك فإنه إما أن يعرف العالم غير الحسي حيث المعرفة المسبقة بما هو عالم الماهية أو أن يعرفه بما هو الكلي أو الإمكان المنطقي. في الحالة الأولى لا يمكن حل مفارقة المينون بحكم أن ثمة عناصر في الموجود الحسي غير محتواة في الماهية ومن ثمة فإن علمنا البعدي بها سيكون من قبيل علم ما لا نعلم الذي انطلق الفيلسوف من رفضه؛ أما في الحالة الثانية حيث الشيئي أو الأونطولوجي قائم بعد، فإن الفصل الذي أنجزه الفيلسوف من البداية يصبح لاغيا وتعود الصعوبات إلى أولها.

لكن الصعوبات إنما تعود لأن أفق التوحيد الذي اتخذه الفيلسوف لا يفلح هو نفسه في الوفاء له ويظل تفكيره يضع طرفا من أطراف الإشكال كشيء يعينه كموجود قبالة طرف ثان هو العدم ولا يفلح في بناء العلاقة المعرفية كعلاقة للشيء الواحد المطلق بنفسه.

*** صعوبة معرفة الأشياء في ذاتها / التناسب بين ما لنا وما في ذاته:**

يطرحها بارمنيد على النحو التالي: إن الأشياء في ذاتها لا تكون كذلك إلا إذا لم تكن في علاقة بنا. إن الحقائق في ذاتها لا علاقة لها إلا بحقائق في ذاتها تماما كما أن الحقائق لدينا لا علاقة لها إلا بالحقائق لنا. هكذا فإن الحقائق في ذاتها هي صنو "العلم في ذاته" science en soi كما أن الحقائق لدينا صنو "العلم لدينا" science de chez nous:

"La connaissance qui pourrait atteindre, en leur détermination respective, les genres en soi essentiels, c'est une forme en soi, la forme de science? – Oui. – Cette forme de la science, nous ne l'avons point…Donc nous, du moins, ne connaissons aucune des formes, puisque nous n'avons point de part à la science en soi…Mais voici plus terrible encore…Que donc il y ait en Dieu l'absolue exactitude de la science en soi, cela ne fera point que jamais le commandement de ceux de là-haut nous commande, ni que leur science connaisse soit nous soit rien de chez nous. L'impuissance est pareille: et de nous à commander à ceux de là-haut par le commandement de chez nous ou bien à rien connaître du divin par notre science à nous, et de ceux de là-haut, par la même raison, soit à commander sur nous, soit à connaître les affaires humaines, tout dieux qu'ils sont".[1]

بحسب هذا الإحراج البارمنيدي فإن عالم الصور في ذاتها يعلمه علم في ذاته فحسب، أما العلم الذي لدينا فلا يتعلق به تماما كما أن العلم في ذاته لا يتعلق بنا. غير أن النتائج الأدهى لدى أفلاطون أن علمنا لا يتعلق بالله كما أن علمه لا يتعلق بنا مثلما أن فعله وتحكمه لا يكون ممكنا بالأشياء. هي ذي النتائج الخطرة لفصل الصور التي لا يعنينا هنا وجهها الميتافيزيقي بل المنطقي.

(1) Platon, Parménide, Théétète, Le sophiste, op. cit., 134b-e, pp. 19-20.

البنية المنطقية للقول: لا يتمادى الفيلسوف هنا في متابعة الإشكال بالمعالجة. نشير فقط إلى ما يمكن تبينه من بنية منطقية للقول تتمثل في **التناقض** بين العلم المنسوب إلينا وبين تعلقه بالشـيء في ذاته. ثم إنها الإشـكالات نفسـها المطروحة في المجال الأونطولوجي آنفا تنقل هنا إلى المجال الإبستيمولوجي.

بين أن معالجة الصعوبة / حل التناقض يكون إما بتحول في الذات لتتناسـب والمعلوم أو بتحول ما في المعلوم ليتناسب والعلم الذي دونه. لكن ذلك يعني عدم القبول بواقع الحال الذي لا يتعدى عدم التناسب بين حدي العلاقة. إن التناسب يغدو شأنا ممكنا أي شأنا للمستقبل يتم فيه تأهيل الذات مثلما سـتكون مهمة الدياليكتيك عند أفلاطون. بعد ذلك فإن فحوى هذه المعالجـة الممكنـة هـو البحث عن وضع موحد للعلـم والمعلوم ومجاوزة للحالة المثنوية التي أدت إلـى الصعوبـة. وبالطبـع فـإن حصـول العلـم والمعلوم كواحد يعني أيضـا حصول المطلق وهو ما لا يكون كما لاحظنا من قبل إلا بفهم هذين الحدين كبعدين أو علاقتين مختلفتين في الغياب والحضور لا كشيئين مختلفين بالوجود والعدم.

II – أرسـطو 384 – 322 ق.م.: الجوهر كحقيقة أونطولوجية في وعي أرسـطو ومنطقية فـي مستوى قولـه / الجوهـر كتأويـل مطلق توحيدي وممكني للكائـن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

1 – الإشكال المركزي:

صيغة الإشـكال: يفكر أرسـطو من خلال الإرث الإشـكالي الأفلاطوني الناجم عن فصل المثـل أعنـي مـن خـلال **التناقضـات** التي يحدثها فصـل الصور وضمنا التناقضـات التي يحدثها وجود الواحد، القار في الكثرة والتغير التي كان أفلاطون نفسه كما رأينا قد اجتهد في حلها.

الأطروحة: المبدأ هو الجوهر لا المثال.

تعليل: إن أرسطو يعي تماما التناقض الذي يحدثه أن يكون المبدأ واحدا والمحسوسات متكثـرة: "أن نفتـرض ثبـات الأفـكار هـو أن نلغي كل دراسـة للطبيعة"[1]. يتصور أرسـطو أنه لا منـاص مـن أمريـن: تجـاوز الوحـدة العامة والكلية للمبدإ وتجـاوز التصور الفصلي له ومن ثمة علاقة المشاركة بين المحسوسات والأفكار: "إن شارك... لا تعني شيئا. وفي خصوص هذه العلة التـي هـي برأينـا مبـدأ كل العلوم...والتي نضعها ضمن المبادئ الأولى، فإن الأفكار لا تحصلها أبدا"[2]. إن الأفكار ذات الخاصية العامة والكلية لا يمكن أن تكون مبادئ الأشياء الحسية. إن أفلاطـون والفيثاغوريين يبحثون على العكس عن أشـد الأفـكار عمومية لتكون المبادئ. لذلك

(1) Aristote, La métaphysique, op. cit., p. 52.

(2) Ibid., pp. 51–52.

كان الوجود والواحد بمعنى المشترك المبادئ العليا هاهنا[1]. لكن أرسطو يفهم هذه المبادئ العامة بما هي غير قابلة للإنفصال والقيام بذاتها وبما هي مركبة (غير بسيطة) وبما هي من ثمة مرتهنة إلى مبادئ هي الأحق بهذا الإسم وهي البسيطة والقائمة بذاتها وغير ذات الطابع العام والكلي أعني الفردي l'individuel. يقول أرسطو: "إذا لم تكن الوحدة جوهرا، فمن البديهي أن العدد نفسه لا يمكن أن يوجد كطبيعة للكائنات المنفصلة. ذلك أن العدد يتكون من مونادات monades، والموناد هي ما هو واحد"[2].

إن الكلي ليس وجودا كالجزئيات، إنه ليس سوى علم إذ المحسوسات / الجزئيات وحدها موجودة. الوجود حكر على الجزئي تماما كما أن العلم علم بالكلي. هكذا فإن الكلي والجزئي يتعايشان هنا معا ولا ينفصلان مثلما هو الشأن عند أفلاطون، لكن ذلك لا يتمّ إلاّ بأن يأخذ كل من حدّي العلاقة طبيعته الخاصة: الكلي طبيعته كمحمول على الجزئي وكعلم والجزئي طبيعته كموضوع وكموجود.

هكذا يصبح الجوهر الموضوع الأمثل للتفلسف عند أرسطو.

البنية المنطقية للقول في المبدإ / الجوهر: إن التفكير الأرسطي بشأن الجوهر يغري هنا بكوننا بصدد علاقة مباشرة مع العالم سيما وأن الموضوع قد اتخذ هيئة العالم الحسي المباشر وأننا لم نعد بصدد علاقة منطقية مع العالم كما كان الشأن مع المثال غير المباشر لنا. لكن الأمر هو نفسه في الحالتين. إن القرار بشأن الجوهر الفرد هو نفسه نتيجة قرار منطقي لا أونطولوجي بشأن العالم.

يتعلق التفكير الأرسطي خاصة **بالتناقض** الذي يحدثه أن يكون المبدأ واحدا كليا في علاقة بالكثرة، وبالمثل **التناقض** الذي تحدثه تجريدية المبدإ مع عينية المحسوسات. إنها الصعوبات التي خلفها أفلاطون الذي كان بدوره قد عالجها ضمن صعوبات المشاركة. لقد لاحظنا أن الحلول الأفلاطونية كانت تتجه صوب التخلص من واقعية المثل ومنحها وضعا روحيا فكريا قويا حتى تنسجم وحركة المحسوسات وتعددها.

يتحول المبدأ عند أرسطو من المثال الأفلاطوني إلى الجوهر الفرد. إن أرسطو يجد هنا حلولا للتناقضات التي كان يحدثها المثال. إنه يجد هاهنا **انسجاما** بين تعين المحسوسات والجوهر الذي صار بدوره متعينا وبين تعدد المحسوسات والجوهر الذي بتفرده أصبح مخصوصا بكل موضوع فردي.

الطبيعة الأونطولوجية للوعي بالجوهر: مقابل البنية المنطقية الواضحة للقول الأرسطي فإن هناك ما يدعو الفيلسوف حتى أكثر مما كان الأمر مع أفلاطون ليتصور علاقته المباشرة بالشيء

(1) Cf. Ibid., p. 92.

(2) Ibid., p. 94.

الأونطولوجي، أعني إغراء الجوهر نفسه كجوهر فيزيائي متعين وفردي. وحتى إذا افترضنا وعي الفيلسوف أنه بحالة سلوك منطقي فحسب بحكم خضوع المعرفة كلها لمبدإ التناقض المنطقي، فإن هذا لا يدل على الوعي المنطقي للفيلسوف بما أن مبدأ التناقض نفسه عند أرسطو مبدأ أونطولوجي كما سنعرض إليه. إن الفيلسوف لا يترك لمبدإ التناقض حق الإشتغال في الممكن إذ الممكن برأيه لا يصدق حوله الحكم بالتناقض. هكذا فإنه لا شيء يدعو أرسطو كي يتصور غير علاقته المباشرة بالأونطولوجي.

القول التأويلي في الجوهر كقول للمطلق الواحد: نذكر بأن الإعتراض الذي قام به أرسطو على أفلاطون بشأن نظرية المثل هو المتعلق بفصلهاعن المحسوسات وتصور وجود عالمين متميزين: عالم الحس غير القائم بذاته والذي يعرف على ضوء المثل وعالم المثل القائم بذاته والمؤسس لعالم الحس. بحسب أرسطو فإنه لا يمكن تصور القيام الذاتي للصور أي للكلي بمنأى عن الجزئي. هكذا فإن اتجاه تفكير أرسطو إنما هو إلى جهة الوحدة التي يجدها الفيلسوف في أنسنة السؤال الفلسفي على نحوين:

أولا فهم الشيء كجوهر أي كشيء قائم بذاته، وهاهنا يكون في غنى عن الثاني الذي اضطر أفلاطون لافتراضه. إن التفكير بحسب الجوهر إذن هو تفكير بحسب الواحد الذي لا يكون الثاني شيئا غيره مقابلا له بل فقط عرضه. من ثمة فإن الشيء لا يكون في علاقة إلا بنفسه أي علاقة بعديه جوهره وعرضه.

ثانيا تنزيل الكلي من المثال (الأفلاطوني) إلى الإستعداد العقلي بما هو شرط العلم. لكن هنا أيضا فإن اتجاه تفكير الفيلسوف إنما هو صوب توحيد الشيء الذي مزقه أفلاطون إلى عالمين. وإذ لا يمكث الكلي قائما كمثل ويتحول إلى معرفة فإنه يغدو بعدا ثانيا لهذا العالم عينه الذي بعده الأول الوجود. هنا أيضا فإن العلاقة التي كان أفلاطون يفترضها بين شيئين / عالمين تصبح علاقة العالم / الشيء الواحد بنفسه.

هنا وهناك فإن اتجاه تفكير الفيلسوف هو اتجاه نحو التوحيد وذلك بمجاوزة الثنائية التي تضع الكلي في علاقة تنافي والجزئي (ثنائية وجود / عدم) وتلجئ الكلي إلى عالم مغاير وفهم هذه الثنائية بالمقابل بما هي علاقة بعدين للشيء الواحد. هو إذن اتجاه من ثمة نحو المطلق الذي لا يكون غيره في علاقة بنفسه والذي لا نجد له أي تعيين وضعي بل ممكني.

الوعي التأويلي بالجوهر كوعي تجزيئي وضعي بالعالم: رغم المسعى الأرسطي للتخلص من الواقعية والتصور الثنائي للعالم فإن الفيلسوف يعود إلى المربع نفسه الذي انطلق منه:

إنه أولا بتحويل الكلي إلى الفكر يصوغ واقعية له جديدة في الفكر نفسه. نعني هنا بواقعية، تعينا له في الفكر يثير صعوبات جمة في علاقة بالوقائع وذلك ما عرف بعد ذلك في

قراءة أرسطو بمشكل الصورية formalisme الذي سيشكل جوهر النقد الحديث لأرسطو[1]. من جديد يتجلى الكلي كشيء مقابل الجزئي كشيء ثان في علاقة تعادم (وجود / عدم) بينهما ويفتقد الواحد الذي سعى إليه أرسطو وتتحول العلاقات موضوع التفكير إلى علاقات بين أشياء متخارجة لا كما كان يرجو الفيلسوف علاقة الواحد بنفسه الذي يسمى المطلق.

أما ثانيا فإن الجوهر يكشف من جهته عن التأويل الأرسطي الوضعي للعالم شكلا ومضمونا:

من الناحية الشكلية فإن الجوهر كتعين للمبدإ في هذا العالم الحسي الفيزيائي المباشر يكشف طبيعة التأول الأرسطي للحقيقة بما هي التعين الفيزيائي للعالم.

ومن الناحية المضمونية فإن الجوهر يترجمه أرسطو على هيئة وجود مطلق، حضور مطلق وامتلاء كامل للكائن ينأى عن السلب ويترجم بجلاء في المبادئ المنطقية المثقلة بالمحمول الأونطولوجي: الهوية، عدم التناقض، الثالث المرفوع[2]. وجود مطلق يعني أن مقابله العدم ومن ثمة التفكير وفق ثنائية الكائن أي بحسب تصور وجود فعلي لشيئين لا لشيء واحد في علاقات وأبعاد هي ما يفترضه أرسطو جواهر.

2 – صعوبات تابعة:

* **صعوبة مفهوم المعرفة**: الصعوبة هنا أيضا أفلاطونية وقد كان أفلاطون عالجها بنظرية التذكر: التناقض في مفهوم المعرفة ذاته بين أن نعرف ما نعرف وذلك يتناقض مع المعرفة كتحصيل للجديد وبين أن نعرف ما نجهل وذلك يتناقض مع المعرفة كعلم لغير المجهول.

الأطروحة: المعرفة معرفة بالكلي.

تعليل: في **التحليلات الثانية**، الكتاب الأوّل، الفقرة الأولى، يعرض أرسطو لمفارقة المينون دون اعتبار للحل الأفلاطوني أي لنظرية المثل، تغاضيا يضمر عدم قبول الفيلسوف بالنظرية. إنه يذكر المفارقة بعد أن يذكر كل الذي يقترحه هو على النحو التالي:

> "En fait, il est évident que la connaissance a lieu de la facon suivante: on connaît universellement, mais au sens absolu on ne connaît pas. Faute de cette distinction, on tombera dans la difficulté soulevée par le Ménon: ou bien on n'apprendra rien, ou bien on n'apprendra que ce qu'on connaît"[3].

---

(1) سنعرض لذلك خاصة حين الحديث عن بايكون وديكارت أي مع بداية الأزمنة الحديثة حيث المواجهة الحادة مع أرسطو. نعرض في العنصر الموالي فقط إلى إشكال يخص مفهوم المعرفة كان قد طرحه أفلاطون.

(2) سنعود بالتفصيل إلى تأكيد الطابع الأونطولوجي للمبادئ المنطقية الأرسطية في إبانه وكيفية التفكير في ذلك في سياق الدراسة.

(3) Aristote, Organon, IV Les seconds analytiques 71 a – 25.30, Trad., Jean Tricot, Vrin, 2000, p. 5.

يقوم الحل الأرسطي على أننا نعرف الشيء على نحو كلي لكننا لا نعلمه على سبيل التفصيل وعلى نحو جزئي. إن وقوع الجزئي تحت الكلي هو علم له غير مفصح عنه أو هو، على حدّ عبارة مترجم النصّ، "معرفة ممكنة ومضمرة للحالات الجزئية الواقعة تحت الكلي"[1]. وهكذا فإن علمنا بالشيء كليا بما هو علم له بالإضمار والإمكان هو في وقت واحد علم به ولا علم: لا علم به من جهة أننا لا نعلمه تفصيلا، أي الحالات الجزئية بالتخصيص؛ وعلم به من جهة أن العلم بكلّيته هو علم بامكان الجزئيات وبها على نحو غير محدّد. هو ذا الحل الأرسطي للمفارقة.

إن الفيلسوف يميز بين معرفة تكون بالحد الوسطّ moyen terme وأخرى تكون بوقوع الجزئي تحت الكلي[2]. إن النوع الثاني من المعرفة هو الذي يدفع به أرسطو لحل مفارقة المينون. أما المثال الذي يقدمه الفيلسوف فهو التالي[3]:

Tout triangle a ses angles égaux à deux angles droits

Cette figure – ci inscrite dans le demi – cercle est un triangle

Cette figure – ci inscrite dans le demi-cercle a ses angles égaux à deux angles droits.

إن النتيجة، حسب أرسطو - كون هذا الشكل بالذات تساوي زواياه زاويتين قائمتين - ليست النتيجة التي لم تكن معروفة بالكامل في المقدمات وأساسا في الكلي أي في المعرفة الموجودة سلفا préexistante، لكنها أيضا لم تكن معلومة بشكل مفصل أي في جزئيتها. إنها في مستوى الكلي معلومة على نحو إمكان وبشكل مضمر. يقول أرسطو:

"Avant d'induire ou de tirer la conclusion du syllogisme, il faut dire sans doute que, d'une certaine façon, on la connaît déjà, et que, d'une autre façon, on ne la connaît pas. Si on ne connaissait pas, au sens absolu du terme, l'existence de ce triangle, comment pourrait-on connaître, au sens absolu, que ses angles sont égaux à deux angles droits"[4].

حل مرفوض لدى أرسطو: يرفض أرسطو حلا للمفارقة يقضي بالحدّ من الطابع الكلي للمعرفة. ذلك أن المفارقة تقوم على إمية بين معرفة ما نعرف ومعرفة ما لا نعرف أو ما يتجاوز حدودنا. إن الحل الذي يعترض عليه أرسطو يقوم على ضرب المفارقة من الأساس بقصر المعرفة دون حدود ما لا نعرف أي ما يتجاوزنا. إن علمنا لا يطال ما لا نعرف أو إن ما لا نعرف هو مجموع ما نعرف. إن علمنا بالكلي مثلا ليس علما بلامتناهي الحالات التي تتجاوز

---

(1) .Ibid., note 7, pp. 3–4, Fin de la note

(2) أنظر المصدر نفسه، ص 4.

(3) .Ibid., pp. 3–4

(4) .Ibid., pp. 4–5

علمنا وإنما هو علم بلامتناهي الحالات التي أحصاها علمنا على هيئة الكلي. هكذا فإن علمنا بالجزئي ليس علما بما لا نعلم بل بما نعلم من محتويات الكلي فعلا.

يظل الحل الذي يدافع عنه الفيلسوف إذن متمثلا في أننا نعلم الشيء أوّلا كمعرفة قبلية أو قائمة سلفا préexistante على نحو كلي دون تفاصيل لجزئياته. هكذا فإن معرفته الجزئية التالية ليست معرفة من فراغ مطلق بما أن الجزئي سبق علمه على نحو ما / على نحو كلي. لكن معرفته الجزئية ليست أيضا تكرارا لمعرفته السابقة بلا جدوى بما أن علمه السابق في مستوى الكلي ليس علما مفصلا أو محددا له وإنما هو علم عام لكل شيء لا لشيء دون غيره.

البنية المنطقية للقول في المعرفة: يفكر أرسطو من خلال مجمل التناقضات التي يحدثها فصل الكلي ومنه فصل النفس عن الجسد لتحصل على العلم المطلق قبل معالجة العالم الحسي. إن أرسطو وهو يحول الكلي إلى شأن للعقل والمعرفة الإنسانية ذا الصلة المباشرة بالمحسوسات ويرفض أن يمنحه مضمونا أعلى يجد الصعوبة المطروحة أشد حدة: إما أن يكون العقل يحمل علما بالأشياء عينها وهاهنا **لا معنى يبقى للعلم** بها وإما أن لا يكون العقل حاصلا على هذا العلم بالأشياء وهاهنا **لا إمكان يبقى للعلم** بالمجهول.

يجد أرسطو حل التناقض في العلم بالكلي. ذلك أن علم الكلي ليس علما للشيء نفسه الجزئي وهاهنا تقع جدة المعرفة، لكن العلم بالكلي ليس أيضا جهلا مطلقا بالجزئي وهاهنا تقع إمكانية المعرفة. هكذا يجد أرسطو الإنسجام في الخطاب بشأن المعرفة ويفك التناقض القائم.

الطبيعة الأونطولوجية للوعي بالمعرفة: الملاحظات نفسها التي سقناها من قبل بشأن عدم فهم مبدإ التناقض إلا كمبدإ أونطولوجي، إذن عدم تصور التفكير في الممكن شأنا فلسفيا، ذلك ما يجعل أرسطو يسلم بالعلاقة المباشرة في كل مرة بموضوع التفكير.

القول التأويلي في المعرفة كقول مطلق واحد ممكني: لقد لاحظنا من قبل أن أرسطو وهو يحول الكلي إلى شأن للعقل والمعرفة الإنسانية ذات الصلة المباشرة بالمحسوسات ويرفض أن يمنحه مضمونا أعلى، يسلك سلوكا توحيديا واضحا.

الحقيقة أننا لا نجد تفاصيل في النص الأرسطي عن الكلي الذي نعلمه أوّلا وعن طبيعته. كل ما نجده هو تشديد على أن المعرفة تكون أولا كلية ثم ثانيا جزئية. لكننا نجد تدقيقا لدى المترجم كون العلم بالكلي هو علم بالممكن والمضمر. بعد ذلك نجد هذا التمييز الذي قام به الفيلسوف نفسه بين معرفة بالحد الوسط وأخرى بوقوع الجزئي تحت الكلي. إن أرسطو لا يختار الحل الأول لعلاقة الكلي بالجزئي. ورغم أنه لا يفصل ذلك لكن الواضح أنه الوقوع في مشكل اللامتناهي. ذلك أن علاقة الكلي والجزئي تكون هنا خارجية بين حدين يحتاجان ثالثا لربطهما هو الحد الوسط. غير أن المشكل هنا لا ينتهي لأن الحد الوسط نفسه يتحول إلى طرف في الإشكال يحتاج بدوره طرفا جديدا يربطه بالحدين الأولين وذلك إلى ما لا نهاية.

هكذا فإن الحل الثاني بوقوع الجزئي تحت الكلي إذ يتخطى الوقوع في مشكل اللامتناهي إنما ينجز ذلك بعدم الحفاظ على حدين منفصلين كلي وجزئي. إن وقوع الجزئي تحت الكلي يعني تحول العلاقة بينهما إلى علاقة مباشرة إذ الجزئي قائم على نحو ما في وحدة أصلية والكلي على نحو تكون معه معرفة الكلي تحصيلا للجزئي أيضا وفي وقت واحد. من ثمة فلا مشكل للوصل بينهما بما هما متصلان مبدأ كما أن مشكل المعرفة الآنف يجد حله في كون معرفة المضمر هي معا تحصيل لعلم سابق وتحصيل لما لم يسبق علمه.

واضح أن الفيلسوف ينأى عن تصور المعلوم والمجهول كواقعتين متخارجتين تقومان في العلاقة وجود / عدم ويصورهما بالمقابل كعلاقتين للواحد الذي يعرف بالإمكان لا بالواقعية ومن ثمة كمطلق في علاقة بذاته.

الوعي التأويلي بالمعرفة كوعي تجزيئي محدود ووضعي: كل هذا الذي سبق لا ينهي الغموض الذي يظل يحيط بما يسمى هنا معرفة بالكلي: هل هي محدّدة أم غير محدّدة، أي هل أن الكلي محدد أم غير محدد؟ إذا عرفناه على نحو محدد لم نعرف إذن الجزئيات وسيكون علمها مفتقرا إلى علمها المسبق، أما إذا عرفناه على نحو غير محدد فإننا لا نفهم بيسر كيف تكون هاهنا معرفة أصلا وكيف تؤسس معرفة بعدية وكيف لا تكون المعرفة البعدية الجزئية تكرارا أو مستحيلة؟ وهكذا الشأن إذا عرفنا الكلي بما هو الضمني والممكن: هل أن الجزئي غير محدد فيه وهاهنا فلا إمكان لعلمه لأنه لا معرفة لنا سابقة به، أم أن الجزئي محدد سلفا وهاهنا فلا معنى لمعرفة كلية سابقة وتظل الاستفهامات قائمة عن طبيعة علم محدد سلفا ضمنيا وعن كيفية حدوثه؟

في كل الحالات لا نتصور أن الفيلسوف سيخرج عن تصوره للقوة puissance في طريقة إدراكه معرفة الجزئي تحت الكلي أي أن تكون معرفة الجزئي معرفة بالقوة، وهاهنا إشكال. ذلك أن المعرفة غير المتحققة بالجزئي تعيدنا إلى الثنائية نفسها حيث معرفة الكلي ليست معرفة الجزئي نفسه وإلى رأس الإشكال الأول، إذ كيف يعرف الجزئي وهو غير معلوم من قبل؟

إن المسافة التي يضعها الفيلسوف بين الكلي والجزئي - والتي علتها الأولى التميز عن أفلاطون - هذه المسافة - التي تشرف الجزئي وحده بالوجود وتترك للكلي أن يكون علما فحسب - تترك الصعوبة معلقة.

وفي الحقيقة فإن الصعوبة كان أفلاطون قد تجاوزها بافتراضه معرفة الجزئي السابقة في النفس معرفة مكتملة. لكن الصعوبات الأفلاطونية بدورها معلومة فضلا عن رفض أرسطو الحل الأفلاطوني.

في كل الحالات فإن الإشكال الفلسفي يعود في كل مرة تفك فيها وحدة الواحد من جديد ونكون بصدد علاقة شيئين لا علاقة مطلقة للشيء بنفسه.

*** صعوبات بشأن الجوهر:**

أ- **الجوهر والعرض**: في الفصل الثاني من الباب الأوّل من كتاب **المقولات** يقسّم أرسطو الأشياء إلى أربعة أقسام بحسب المحدّدين التاليين: كونها جواهر أو أعراض، كلية أو فردية، كونها لا توجد في موضوع أو توجد فيه، تقال عنه أو لا تقال عنه. في الفقرة 2 يزاوج أرسطو بين هذه الصفات على نحو يسمح له بتقسيم الأشياء إلى أربعة:

- الجواهر الأول أو الجواهر الفردية Substances individuelles: وهي الأشياء التي "لا يمكن أن تكون في موضوع ولا تقال عن موضوع"[1]. ومثال ذلك "الأفراد وكل ما هو رقميا واحد": إنسان - حصان - قلم - أرض - شجرة... فإن الحصان يوجد مستقلا عن الإنسان بمعنى أنه يمكننا الاستغناء عن تصور الإنسان ويوجد مع ذلك الحصان. ويمكن أن لا نفترض وجود شجرة ويوجد مع ذلك إنسان، الخ. فالجوهر الأوّل أو الجوهر الفرد يعرف بإمكان قيامه دون افتراض شيء آخر يقوّم وجوده. ولا يجب أن نفهم هنا من "إنسان" و"حصان" أسماء أنواع بل أسماء أفراد كـ "سقراط" و"أفلاطون" و"هذا الحصان" و"تلك الشجرة"، الخ. ولكن ذلك شرط واحد فقط للجوهر الفرد.

أما الشرط الثاني، فهو أن لا يقبل القول عن شيء آخر، والأمران مختلفان حسب أرسطو، إذ قد يكون الشيء قائما بنفسه ولكن قابلا للقول عن غيره أو العكس (كما سنرى بعد قليل). إن "إنسان" لا يقال مثلا عن موضوع آخر مثلما يقال الأزرق (فنقول "القلم أزرق"). إننا لا نقول: "القلم إنسان" أو "أفلاطون سقراط" أو "هذه الشجرة تلك الشجرة". فالجوهر الفرد لا يحمل على غيره. هو إذن ليس قائما بغيره بما هو موضوع ولا يقال على غيره كمحمول. هو بكلمة، موضوع مستقل ولا محمول.

- الجواهر الثواني أو الجواهر الكلية sustances universelles: وهي الأشياء التي "يمكن أن تقال على موضوع دون أن تكون مع ذلك في موضوع"[2]. فمن حيث أنّها غير قائمة في موضوع غيرها فهي جواهر، ومن حيث أنّها تقال عن غيرها، لا كما الجواهر الأول، فهي ثواني، ومن حيث أن الكلي وحده هو ما يحمل، فهي أيضا جواهر كلية. يضرب أرسطو على ذلك مثال "الإنسان" كنوع. فمن حيث أن "الإنسان" كلي هو قابل للحمل على جوهر فرد إذ نقول "سقراط إنسان"، الجزئي بالمقابل غير قابل للحمل. ومن حيث أن "الإنسان" لا يفترض "الحصان" ليوجد كمفهوم بل يمكن أن يقوم في الأذهان بذاته، فإنّه لذلك جوهر.

إنّ الأنواع التي يؤلفها الأفراد والأجناس التي تؤلف الأنواع جميعها حسب أرسطو جواهر

---

(1) Aristote, Logique, Tome 1 – Catégories – Herméneia, trad. J. Barthélemy Saint - Hilaire, Librairie de Ladrange, Paris, (date non trouvée), p. 56.

(2) Ibid., pp. 55–56.

ثواني أو جواهر كلية لتميزها بالشرطين التاليين: كونها تقوم في الذهن دون افتراض غيرها وكونها قابلة للحمل على غيرها وأنها لذلك كلية.

وقد يلتبس علينا الأمر هاهنا فنتصور أن هذه الجواهر كقولنا "إنسان" غير قائم بذاته وهو لذلك عرض لا جوهر من جهة كوننا لا نتصور النوع دون الفرد، فنحن لا نرى مفهوما قائما بذاته بل نرى "سقراط" و"أفلاطون" أي أفرادا عينيين. لكن أرسطو ينبه الى أن ذلك لا يفهم من جهة قيمومة / وجود "الإنسان" بل فقط من جهة حمله. ولا يمكننا أن نفهم ذلك إلا بالتخلص من الأفق الوضعي الذي تصدر عنه صعوبة الفهم الآنفة لأرسطو. فإن هذا الأفق لا يعد موجودا قائما بذاته غير الموجود الحسي. أمّا الموجود العقلي فهو قائم فقط بقيام الأول. إلا أن أرسطو لا يفرض على الموجود القائم بذاته أو الجوهر صفة الحضور الحسّي بل يوسعه إلى الحضور العقلي. إنّه ما يقوم حسيا بذاته وما يقوم أيضا عقليا بذاته أو مفهوميا، أي بلغة أخرى، هو معا ما يحسّ دون حاجة لغيره وما يعقل دون حاجة لغيره، والأنواع والأجناس تعقل دون حاجة لغيرها. أما ما يحدث الإلتباس هنا، وهو كون الأجناس والأنواع (مثل قولنا "إنسان") تحمل على إنسان فرد ولا يتصور قيامها بذاتها في العقل، فذلك حسب أرسطو ليس إلاّ من حيث قابليتها للحمل لا من حيث قيامها ذاته، إذ أن القيام بالذات استقلال في التعين أو في التعقل، وذلك ما يوجد للأشياء المفهومية (الأجناس والأنواع) كما للأشياء الحسية (الأفراد). أما القابلية للحمل، فالآلية التي تحكمها مختلفة وهي كونها تقال على كثرة أو لا تقال إلاّ على فرد، والآليتان تشتغلان حسب أرسطو باستقلال عن بعضهما ولا داعي للخلط بينهما. ولا يبدو أن التمييز هاهنا ممكن دون التحرر أيضا من وجهة النظر الوضعية في قراءة أرسطو، أي التخلص من اعتبار الجوهر حضورا ماديا وفهمه كاستقلال مفتوح على الحسّي كما على العقلي.

– الأعراض الجزئية / الفردية accidents particuliers: وهي الأشياء التي "يمكن أن تكون في موضوع ولا تقال مع ذلك عن أيّ موضوع"[1]. يقدم أرسطو على ذلك مثال "النحو" Grammaire و"البياض" blancheur. فالنحو يقوم في موضوع هو الذكاء البشري لكنه لا يقال على موضوع ما، فلا نقول مثلا: "فلان نحو" بل "فلان نحوي"، والأمر مختلف. هكذا شأن البياض الذي لا يقوم إلا في موضوع هو جسم ما: الورقة مثلا أو الجدار، الخ. لكنه لا يحمل على موضوع في قضية. فنحن لا نقول "الورقة بياض" رغم أن البياض قائم بها ولا "الحائط بياض" رغم أن البياض قائم به بل نقول "الورقة بيضاء" و"الحائط أبيض". والأمر مختلف بين الإسم nom والصفة adjectif حسبما يبدو من قول أرسطو. إنّ "البياض" و"النحو" إذن بصيغتهما هذه أشياء قائمة بغيرها مع أنها غير محمولة عليه. لكن ماذا يعني أن يكون "النحو" و"البياض" أشياء غير قائمة بذاتها أو قائمة بغيرها؟

(1) Ibid., p. 56.

يعني أرسطو أنّه بدون افتراض الذكاء البشري فنحن لا نرى قياما للنحو مستقلا. إن النحو هو ما أنتجه هذا الذكاء حول اللغة. كذلك بدون الجسم: الورقة مثلا أو الحائط لا نرى قياما للبياض، إذ البياض لا يستوي بنفسه مثل "الكأس" و"القلم" و"الجسم" و"الذكاء".

- الأعراض الكلية accidents universels: وهي الأشياء التي "يمكن في وقت واحد أن تقال عن موضوع وأن تكون في موضوع"[1] مثل العلم Science الذي لا يكون إلّا في موضوع هو الذكاء البشري ولكنّه، على خلاف البياض والنحو، يقال عن موضوع مثل النحو فنقول "النحو علم". إنه لا يكون معا موضوعا قائم الذات أي جوهرا، فهو عرض، كما لا شيء يمنع حمله على موضوع، فهو محمول وهو عرض. إنّه محمول لكونه كلي يقال أيضا على ما سوى النحو فنقول "الرياضيات علم" و"الفيزياء علم"، الخ. إن أرسطو منتبه هنا إلى أن الجزئي / الفردي الذي يخص شيئا ما لا يكون محمولا عليه بما أن هذا الحمل ربط لما ليس مرتبطا في حين أن الفردي مرتبط سلفا بموضوعه.

تترتب الكائنات عند أرسطو إذن بحسب درجة استقلاليتها (أو تبعيتها) ودرجة فرديتها (أو كليتها) على النحو التالي:

- الأشد وجودا هو **الجوهر الفرد**، وذلك لجوهريته أولا أي قيامه بذاته ولفرديته ثانيا أي عدم إمكان حمله على غيره.
- الثاني هو **الجوهر الكلي**، لجوهريته أولا أي قيامه بذاته وإمكان حمله على غيره لخاصيته الكلية.
- الثالث هو **العرض الجزئي**، لعرضيته أولا أي عدم إمكان قيامه بذاته ولكن أيضا عدم إمكان حمله على غيره الآتي من جزئيته.
- الرابع هو **العرض الكلي**، لعدم إمكان قيامه بذاته كعرض وإمكان حمله على غيره لكليته.

البنية المنطقية للقول في الجوهر: إن القرار الأرسطي بكون الأفراد جواهر أي "سقراط" و"هذا الحصان" و"تلك الشجرة".. هو نتيجة **الإستدلال** التالي: الجوهر هو ما لا يقال عن موضوع، الأفراد - "سقراط" و"هذا الحصان" و"تلك الشجرة".. لا تقال عن موضوع - الأفراد جواهر. بلغة أخرى فإن العلاقة بين "الأفراد" و"الجواهر" **ليست علاقة ضرورية مباشرة بديهية** بل هي علاقة **تركيبية متوسطة** وهي نتيجة الإستدلال الآنف. إنها ليست محكومة بحضور موضوعها للوعي بل بالأحرى **بالتناقض** الذي يقوم بين الجوهر وبين ما ليس موضوعا فرديا **وبالإنسجام** الذي بين الجوهر والأفراد.

الطبيعة الوضعية للوعي بالجوهر: الملاحظة نفسها التي ذكرت من قبل، إذ بحكم الحالة غير المثالية للجوهر وحتى الطبيعة الفيزيائية له ثم بحكم الفهم الأونطولوجي لمبدإ التناقض،

(1) Ibid.

فإن أرسطو يتصور هنا حدوث انتقال فعلي مع مفهوم الجوهر باتجاه العلاقة المباشرة مع العالم.

القول التأويلي في الجوهر كقول مطلق: نذكر هنا فقط بالقرار القار للفيلسوف بشأن الجوهر بما هو مطلق وموحد والذي يقابل به الفيلسوف التعدد الذي يفترضه أفلاطون لجوهرين مثالي وحسي.

الوعي التأويلي كوعي تجزيئي ووضعي:

- إن قول أرسطو (الجوهر لا يقال عن موضوع) مشيرا بذلك إلى الأفراد قول مشكل. إن "سقراط" كجوهر كما القلم (الفردي) لا يبدو فعلا ممكنا حملهما على موضوع. لكن تدقيقا بسيطا يكشف عن حالتهما كمحمولات. ألسنا نقول مثلا: "هذا سقراط" و"ذاك قلم" و"الرجل الذي درّس أفلاطون هو سقراط" أو "الرجل الذي يمشي في الطريق هو سقراط" و"الشيء الذي فوق الطاولة قلم" الخ؟ ألسنا في كل هذه الحالات نحوّل "سقراط" و"القلم (الفردي)" الى محمولات؟ أليس الجوهر قد تحوّل هاهنا لجهة "هذا" و"ذاك" و"الرجل الذي درّس أفلاطون" و"الرجل الذي يمشي في الطريق" و"الشيء الذي فوق الطاولة" باعتبارها موضوعات؟

أتصور أن رد أرسطو كون "هذا" و"ذاك" و"الرجل الذي درّس أفلاطون" كل ذلك لا يسمى موضوعا. من ثمة فإننا مطالبون لقبول هذه النتائج بالتحرر من المسحة الوضعية التي لا ترى في "هذا" و"ذاك" و"الشيء الذي فوق الطاولة" إلاّ محمولات باعتبار عدم تعينها الفردي كشيء، أمّا إذا تحررنا من ذلك فإنّنا سندرك بيسر كيف يكون "سقراط" و"القلم" هي المحمولات. أليس شرط أن يكون الشيء محمولا - كما رأينا عند أرسطو - أن يكون كليا حتى يقال على الأفراد؟ أليس "سقراط" هنا هو من يتخذ هيئة الكلي حينما يمكننا القول "هذا سقراط"، "ذاك سقراط"، "الذي درّس أفلاطون هو سقراط"؟ كذلك "القلم" يتخذ هيئة الكلي حينما يمكننا القول "هذا قلم"، "ذاك قلم"، "الذي فوق الطاولة قلم"؟ أولا تصبح الأفراد هاهنا: "هذا"، "ذاك"، "الذي درّس أفلاطون"، "الذي فوق الطاولة"؟ تصدق هذه الإعتراضات على الجواهر الفردية كما على الجواهر الكلية / الثواني. في أدنى الحالات فإن أرسطو مطالب بأن يعلل كيف يحمل الفردي هذا الحمل إن لم يكن في وجه له آخر كلي.

ليس هذا فقط، بل أن القلم (الفردي) قائم أيضا في علاقات موجبة تنزع عنه فرديته كما جوهريته. ولكي أعتمد هنا تحليلات مستفادة من هيدغير للشيء، فإنّ القلم لا يقوم دون الورقة التي نكتب عليها. إنّ صناعته من الأصل لم تكن ممكنة إلاّ لأنّ صانعه كان من البداية يدرك الورقة التي ستتم الكتابة عليها وإلاّ فإنّ صناعته ستكون لاغية إذ لا جدوى منه آنذاك. بعدئذ فإنّ فهم القلم أي تصوره غير ممكن لمن لا يدرك الورقة أو ما شابهها مما يكتب عليه، وهكذا دواليك بالنسبة لشبكة كاملة من العلاقات يقيمها القلم ولا يمكن قيامها خارجه لا وجودا ولا فهما له.

أيضا فإن الشيء قائم في شبكة من العلاقات السالبة التي تتعارض وفرديته وجوهريته.
ولو عدنا إلى الصنف الأوّل من الأشياء أي الجواهر الأول / الجواهر الفردية وكون "القلم" (الفردي) وسقراط... - هذه الجواهر لا يمكن أن تكون في موضوع ولا تقال عن موضوع، فإنّنا نتساءل هنا: أليس تصورنا القلم (الفردي) ممكنا فحسب لأننا نسلبه / نميزه عن "ورقة" و"شجرة"، الخ؟ أليس ما نسميه بجواهر فردية أخرى مكونات علائقية سالبة للقلم؟ أليس القلم قائما إذن بأنّه كائن سلبا في كل الموضوعات المماثلة له؟ إنّ قيام القلم مشروط بالعلاقة السالبة التي تضمن اسم القلم ضرورة سلبا ما (القلم لا الورقة مثلا). ويستحيل إطلاقا تصور القلم دون هذا الطابع العلائقي له الذي ينزع عنه أحقية التسمي بالجوهر. إن القلم ليس إذن جوهرا فرديا كما رأى أرسطو.

- إن التمييز بين الجواهر الثواني والأعراض الجزئية غامض. فالجواهر الثواني جواهر من حيث قيامها بذاتها وثواني من حيث إمكان افتراضها الجواهر الفردية ومن أمثلتها الإنسان؛ أما الأعراض الجزئية فأعراض لأنها لا تقوم إلا بموضوع وهي جزئية من جهة استقلالها في الوعي بها ومثالها البياض.

لكن "الإنسان" نفسه كنوع ضربه أرسطو كمثال سابق يخص الجواهر الثواني أكّد فيه على قيامه بذاته، لا قيام له بذاته بمعنى الحضور المادي إذ أنّ قيامه بذاته محض قيام عقلي وذلك هو بالضبط شأن "البياض" و"النحو". فإنّ هذين أيضا، رغم كونهما لا يقومان مثل "الإنسان" ماديا بذاتيهما، إلاّ أنّهما يقومان عقليا دون حاجة الواحد منهما لموضوعات أخرى. فالبياض عقليا كمفهوم لا يحتاج جسما يقوم فيه بل فقط تميزا عن الألوان الأخرى يعطيه ماهيته تماما كما لا يحتاج الإنسان كنوع إلى سقراط ليقوم كمفهوم بل إلى تمييز عن أيّ حيوان آخر. فالبياض كما "الإنسان" يحتاج عقليا إلى فصل أكثر مما يحتاج إلى ربط وإلى استقلال عن غيره أكثر من قيامه بغيره. كذلك الشأن بالنسبة للنحو. فلكي ندركه عقليا ويقوم كوجود ذهني لا نحتاج معه إدراك الذكاء البشري بل فقط تحديده بفصله عن علوم أخرى. فلقد نحصل مفهوم النحو دون إدراك لأيّ مفهوم للذكاء البشري تماما كما هو الشأن مع إدراك مفهوم الإنسان دون معرفة بسقراط أو بأفلاطون. إن أرسطو يقرب هنا من وجهة النظر الوضعية التي تلافاها سابقا.

هكذا، فإمّا أن يكون الفيلسوف مخلصا لتصوره الحسي / المادي (ذي المسحة الوضعية) للجوهر (أي لقيام الشيء بنفسه) فيسمي جوهرا ما يقوم ماديا بنفسه، وهناك فلا يكون "البياض" و"النحو" جواهر كما لا يكون "الإنسان" الذي عدّه أرسطو آنفا جوهرا، كذلك؛ وإما أن يكون تصوره للجوهر مركبا أيضا من وجه عقلي، وهاهنا فلن يكون "الإنسان" وحده جوهرا بل أيضا "البياض" و"النحو" اللذان عدّهما الفيلسوف لا جواهر. هذا إذا علمنا أيضا من جهة أخرى أن أرسطو لا يفترض وجودا مثاليا أكثر من الوجود العقلي المفهومي لنفترض إمكانات أخرى

غير هذه. فلقد شدّد أرسطو كثيرا على رفضه التصوّر الأفلاطوني مرّات عدّة، وذلك معلوم. وواضح أن التعليل الأخير للتمييز لدى الفيلسوف يكمن في كون "البياض" لا يجد له وجه تعين بينما يجد ذلك لل"إنسان" من خلال الأفراد العينيين الذين يمثلونه أي المصادرة المركزية لوجود الفردي وعدم وجود الكلي.

- إن المسافة حتى بين عرض كلي وجوهر والتي تبدو الأكثر وضوحا لا تبدو على هذا النحو. إنّ "العلم" مثلا حسب أرسطو عرض كلي فهو يقال عن شيء ويكون في موضوع كما ذكرنا آنفا. لكن إلى أيّ مدى يكون العلم في موضوع كما هو شأنه أنّه في الذكاء البشري؟ لقد قلنا من قبل أن "القلم (الفردي)" مثلا هو الآخر في شيء - فضلا عن العلاقات السّالبة التي هو فيها - وهو أيضا في وظيفة وفي كل الأشياء التي لا تكتمل صورة القلم إلاّ بها. العلم نفسه، رغم وجوده في موضوع، الذكاء البشري، فإنّه يقوم بذاته بشكل كبير تماما كما يقوم "القلم". وبحسب المقاييس الأرسطية فإن "العلم" قائم متميزا وفي غير ما حاجة للشعور والعمل فضلا عن الموضوعات الأكثر بعدا. إنه إذن جوهر ما من هذه الجهة، فنحن لا نحمل "العلم" على "الكراس" و"الأبيض" و"الطفل"، الخ. كما أن "العلم" يحمل دائما على موضوع مثلما يحمل "القلم" حينا ولا يحمل أحيانا. وبالجملة فإنّ الشكوك الواردة آنفا حول العرض تظل هاهنا قائمة ويظل أرسطو مطالبا بأن يحدد موقع نظره: أهو يفكر من وجهة نظر حسية / مادية خالصة أم هو يزاوج بينها وبين وجهة النظر العقلية بهذا الخصوص؟

ثمة في الجملة ملاحظتان أساسيتان:

- إن العرض لا يلبث أن ينكفئ في كل مرة إلى جوهر إذا غيرنا أفق النظر إليه والعكس صحيح إذ ينكفئ الجوهر إلى عرض.

- إنّ الجوهر والعرض ليسا من ثمة سوى تسميات لعلاقات لا لأشياء وأقانيم.

يظل الجوهر والعرض كأسماء كلية ممكنة فحسب، أمّا على صعيد خروجها إلى فعل، فإن كلا منهما يكف عما هو إياه ليتحول الى ظهور، حدث يسمح بظهورات لامتناهية له. لكن ماذا يعني كل ذلك؟

من الواضح أن استعمالنا للفظ "ظهور" إنما هو لتخفيف الثقل الأونطولوجي الذي للفظ "جوهر". ينبني مفهوم الجوهر على ثنائية وجود / عدم في معنى أن الجوهر إنما هو كذلك لحضوره المطلق وعدم قيامه بغيره أو بالأحرى لإعدام غيره من تعريفه بما هو معرف غير علائقي. الجوهر لهذا السبب يترك غيره ثانيا له ويجعل التفكير حوله تفكيرا حول أشياء متخارجة لا حول الشيء الواحد المطلق ونفسه. بالمقابل فإن ما اعترضنا به على أرسطو إذ يكشف عن خفة معنى الظهور يكشف معا عن تداخل الجوهر وغيره على نحو لم يعد معرفا كوجود معدم غيره بل كحضور هو غياب غيره فحسب. لكن هذا يعني أن موضوع التفكير قد

تحول من الجوهر إلى العلاقة التي تضعه في وحدة وغيره بما هي الشيء بالمعنى الدقيق للكلمة وحيث تتحول الجواهر إلى أبعاد للشيء العلائقي الذي يتجلى كواحد مطلق معالق لذاته.

ب - القضية البسيطة والقضية المركبة: في الفصل VIII من كتاب **العبارة**، الفقرة 1 يعرّف أرسطو القضية البسيطة كما يلي: "التأكيد البسيط أو السلب البسيط هو ذلك الذي يطلق شيئا واحدا على شيء واحد، سواء كان معبّرا عنه بشكل كلي أو غير معبّر"[1]. أمّا في الفقرة 2 فإنّه يعرّف القضية المركبة كما يلي: "إذا كان اسم واحد يصلح للتعبير عن شيئين، لا يمثلان فكرة واحدة، فليس ذلك إذن لا تأكيدا بسيطا ولا سلبا بسيطا"[2].

يقدم أرسطو أمثلة عن القضية البسيطة: كل إنسان أبيض، لا إنسان أبيض، بعض الناس بيض، إلخ. كما يقدم أمثلة عن القضية المركبة: "إذا أخذنا لفظ "ثوب" للتعبير عن فكرتي الإنسان والحصان"[3]، فإن القضية "هذا الثوب أبيض" قضية مركبة. وتعليل أرسطو هو أنّ هذه القضية "إمّا أنّها تعبّر عن أشياء متعدّدة، أو أنّه ليس لها معنى، لأنّه ليس ثمّة إنسان هو حصان"[4]. نفهم إذن أنّ القضية المركبة هي تلك التي لا يمكن لأجزاء موضوعها أن يكون الواحد منها هو الآخر، مثل أنّ الإنسان ليس حصانا. أمّا القضية البسيطة فهي تلك التي يمكن لأجزاء موضوعها أن يكون الواحد منها الآخر مثل أنّ سقراط هو عينه أفلاطون (من حيث الإنسانية). لكن الفرق بين سقراط وأفلاطون كما بين أرسطو من قبل ليس فرقا نوعيا كالذي بين الإنسان والحصان المنتميان إلى جنس واحد هو الحيوان. إن الفرق بين سقراط وأفلاطون فرق عددي numérique أي بين رقم وآخر داخل النوع الواحد أي الإنسان. وحيث ثمّة فرق نوعي فإنّنا ندرك فكرتين متباينتين (الإنسان - الحصان)، أمّا حيث ثمة فرق رقمي فإنّنا لا ندرك إلاّ فكرة واحدة (الإنسان: سقراط وأفلاطون). فالقضية البسيطة هي إذن القضية التي لا نجد صعوبة في جمع مركّبات موضوعها في فكرة واحدة تكون في الغالب نوعا واحدا من الأشياء في حين أنّ القضية المركبة هي التي لا نجد صعوبة في جمع مكوّنات موضوعها على هيئة فكرة واحدة بل نضطر إلى تقسيمه، بما يعني تقسيم القضية كلها إلى قضايا جزئية لفهمها.

البنية المنطقية للقول في القضايا: إن أرسطو يتصور القضية "سقراط إنسان" قضية بسيطة بينما القضية "العين تنهمر" قضية مركبة. ذلك لأن "العين" تدل على أكثر من معنى بينما "سقراط" يدل على معنى واحد. لكن من البين أننا في كل الحالات بصدد استدلال منطقي ينطلق من أن القضية البسيطة لا تنقسم مركباتها ومن أن قضية مثل "سقراط إنسان" هكذا شأنها،

---

(1) المصدر نفسه، ص 164.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص 165.

من ثمة فهي قضية بسيطة. وهذا يعني أن التناقض / عدم التناقض هو الذي يحكم هذا القرار.

الطبيعة الوضعية للوعي بالقضايا: الملاحظة نفسها بشأن البسيط الذي يغري بالعلاقة المباشرة به على خلاف المركب الذي قد تكون مركباته وسيطا إليه وبشأن الإشتغال الدائم لمبدإ التناقض أونطولوجيا. لا نجد إشارة تفيد قلق الفيلسوف من أن تكون علاقتنا بالبسيط تحول دونها المقولات المنطقية.

الوعي التأويلي الوضعي والقول التأويلي المطلقي غير الوضعي:

– إن أرسطو يتصور البسيط محددا على نحو نهائي وحاصلا على وضع مستقر وهكذا شأن المركب ومن ثمة الحدود التي بينهما. لكن الأمثلة التي يقدمها أرسطو مشكلة، فماذا لو استطاع لفظ "ثوب" أن يجمع الإنسان والحصان في فكرة واحدة، ولم يستطع بالمقابل لفظ "إنسان" أن يجمع في فكرة واحدة سقراط وأفلاطون؟ ماذا لو انقلبت النعوت بين الأجناس والأنواع؟ هل أنّنا ندرك فعلا فكرتين متباينتين بقولنا في المثال الآنف: "الثوب" وندرك فكرة واحدة بقولنا: "الإنسان"؟

من الغريب أنّ أرسطو يفترض لفظ الثوب للتعبير عن فكرتي الإنسان والحصان وقد كان بإمكانه، وهو الأوضح، أن يفترض ببساطة لفظ "الحيوان" أي الجنس genre. ونحن نفترض أن الفيلسوف أراد مثالا يكون فيه الموضوع غير قادر على دمج مركباته بإطلاق. ولقد يكون بدا له أن مفهوم "الحيوان" يدمج الإنسان والحصان في مشترك هو جنسهما الواحد: الحيوان، بينما لا يتبين بوضوح في مفهوم مفترض كـ "الثوب" أن نرى ماهية مشتركة للإنسان والحصان. ولكن محاولة أرسطو هنا يائسة من وجهين: الأول، أن لديه اعترافا ضمنيا بأن مفهوم "الحيوان" لا يترك من مجال لفكرتين إذ يتعلق الإدراك هاهنا بـ "الحيوان" الذي هو فكرة واحدة جامعة للإنسان والحصان، ولا يتعلق الإدراك بالنوعين منفصلين، أمّا الثاني، فإن وضع لفظ "الثوب" مكان لفظ "الحيوان" لم يغيّر من الأمر شيئا، إذ أن قولنا "الثوب أبيض" إذا كان في اعتبارنا أن "ثوب" يعبّر عن الإنسان والحيوان هو مثل قولنا "الحيوان أبيض"، إنما يتعلق الإدراك فيه بفكرة واحدة هي فكرة "ثوب" الجامعة كفكرة "حيوان" الجامعة ولا يتجه فيه الإدراك إلى الفروق بما يقتضي الحديث عن قضايا متعدّدة وقضية مركبة.

من جهة أخرى، فإن قولنا "الإنسان أبيض"، إذا سلمنا مع أرسطو بإدراك المختلف أو المركب داخل القضية، ليس مختلفا عن "الثوب أبيض" أو "الحيوان أبيض" من حيث أن سقراط وأفلاطون يطرحان الصعوبة نفسها (في علاقة بالنوع الإنساني) التي طرحها الإنسان والحصان (في علاقة بالجنس الحيواني). ذلك أنه مثلما لا يمكننا أن نتصوّر أن الإنسان حصان، فإنه لا يمكننا أن نتصور أن سقراط هو أفلاطون، وقد قلنا من قبل تجاوزا وتساوقا مع ما يفترضه أرسطو، إن هذا هو ذاك لكن بوضعنا بين قوسين (من حيث الإنسانية). فأرسطو يفترض أن

سقراط يكون أفلاطون للنوع المشترك بينهما وانحصار الفرق بينهما في فرق رقمي ولا يفترض أن الإنسان يكون الحصان للفرق النوعي بينهما لا مجرّد الفرق الرّقمي. إلاّ أنّه من البين أن الأمر لا يختلف هنا وهناك، فالصعوبة واحدة ومخرجها واحد. الصعوبة في الحالتين أنّه لا يمكن أن يكون حد الآخر (الإنسان الحصان أو سقراط أفلاطون) إلاّ من حيث مشترك آخر غيرهما: الجنس الحيواني أو النوع الإنساني.

هكذا، فإن "الإنسان أبيض" ليست بقضية أقل تركيبا من "الثوب أبيض" أو "الحيوان أبيض" إذا عرفنا التركيب كما يعرفه أرسطو، كما أن "الحيوان أبيض" ليست بقضية أقل بساطة من "الإنسان أبيض" إذا أخذنا في الإعتبار الإفتراضات الآنفة. أمّا تعريفات أرسطو فإنّها قائمة على تحديداته التي في كتاب **المقولات** حول الفرد والنوع والجنس وبالأحرى حول الجواهر الأول والجواهر الثواني وما يمكن ردّه لبعضه البعض وما لا يمكن ردّه. في هذا الأفق يحدّد أرسطو القضايا المركبة بما هي القضايا التي لا يمكن ردّ مركّباتها بعضها لبعض على عكس القضايا البسيطة التي يمكن ردّ مكوّناتها إلى مفهوم واحد بسيط. إن القضية المركبة والقضية البسيطة ليست أسماء لقضايا محدّدة وإنما لصفات مفهومية لا تنزل إلى التعيّن إلاّ لتشرع في الظهور المختلف ومعاودة الظهور كلّما ينكشف تركيب القضية البسيطة وبساطة القضية المركبة.

إن هذه التساؤلات لا تفهم بالمرّة في معنى نهاية التركيب أو نهاية البساطة بحكم نهاية الحاجز الذي بينهما في مستوى الواقع، التحقق وبحكم إمكان تحوّل الواحد إلى الآخر. إنما تفهم هذه التساؤلات في معنى ارتفاع هذه النعوت عن الواقعية وتحولها إلى الممكنية أي تحولها من تميّزها النسبي إلى تميّزها المطلق حيث البسيط إمكانات ظهور لا تنتهي وهكذا المركب.

من السّهل أن نفهم اليوم أن أيّ بسيط واقع هو كذلك في إحداثية جدّ محدّدة. إن الذرّة بسيطة نسبة إلى المادة عامة. لكن الذرة مركبة بالنسبة إلى الإلكترونات والبروتونات وهكذا إلى ما لا يتناهى في الصغر كما في الكبر. إن هذا الوعي ينمو أكثر فأكثر في الفلسفة المعاصرة حتى الوضعية منها التي شرعت تجلياتها التالية في كل مرة في تطليق واقعيتها وفهم البسيط هاهنا باعتباره حالة رمزية أكثر مما هو شيء.

بعد ذلك فإن الملاحظات عينها التي سقناها بشأن الجوهر تصدق في هذا الشأن أيضا.

ج- القضايا المركبة ومشكل القسمة: في الفصل XI من كتاب **العبارة** يصف أرسطو القضايا المركبة والأسئلة المركبة محددا شروط صحة الجمع réunion والقسمة division فيها. سنقتصر قطعا هنا على ما يعنينا. بين الفقرات 8 و11 يتحدث الفيلسوف عن تقسيم القضايا / تقسيم المحمولات ومبدإ الصحة في ذلك. فقولنا "الإنسان أبيض" قضية يمكن تقسيمها إلى "إنه / سقراط إنسان" و"إنه / سقراط أبيض"، وبأكثر دقة "إنه (موجود / هو) إنسان"،

"إنه (موجود / هو) أبيض". والسبب حسب أرسطو في إمكان تقسيم القضية أي في إمكان إثبات الإنسانية لفلان بمعزل عن إثبات وجود البياض له هو عدم تناقض وجوده كإنسان مع وجوده كأبيض أي عدم تناقض البياض مع طبيعة فلان كإنسان. ذلك أنه إذا كان إثبات وجود الواحد مناقضا لإثبات وجود الثاني كان إثبات الواحد أو الآخر ممتنعا بحكم قيام النقيض في وجه هذا الإثبات، وكان لزاما عدم الإثبات تماما والإقتصار على التصور / المفهوم أو إثبات الواحد في حدود نسبته إلى الآخر والتخلي عن إثباته لذاته. هكذا يكون ممتنعا تقسيم القضية إلى قضايا مثبتة كلا على حدة.

المثال الذي يقدمه أرسطو هاهنا هو: "إنسان ميت"، هل يجوز تقسيم الأحكام بشأنه إلى "إنه (موجود) إنسان"، "إنه (موجود) ميت"؟ والجواب عند أرسطو: لا، "من الخطإ أن نقول عن إنسان ميت إنه إنسان"[1]، والسبب (الآتي أساسا من طبيعة اللغة الإغريقية ربما المثبتة للوجود في الحمل prédication) يتمثل في أن إثبات وجود الإنسانية لفلان يستدعي وجود فلان ذاته في حين أن فلان هاهنا عدم بما هو ميت وبما الموت حسب أرسطو شكل من أشكال العدم. لذلك فإن إثبات وجود الإنسانية لفلان يتناقض مع كونه ميت / عدم: لا يمكن هاهنا إثبات وجود الإنسانية "إنه انسان" لأن كونه ميت يمنع ذلك. لا مناص إذن من رفع الإنسانية لفلان عن الإثبات لما هو ميت والإقتصار على إثباتها في حدود الموت / العدم وعدّها وجودا مفهوميا فحسب. لكن هنا وهناك لا يمكن إثبات الإنسانية لفلان كقضية مفردة خارج حدود العلاقة المفهومية أي لا يمكن تقسيم "إنسان ميت" إلى "إنه انسان" و"إنه ميت".

البنية المنطقية للقول في القضايا: إن القضية "إنسان ميت" لا يمكن حسب أرسطو قسمتها إلى "إنه إنسان" و"إنه ميت". يقوم هذا القرار الأرسطي على رفض تناقض يقطن القضية. ذلك أنه لما كان الموت يفهم كعدم حصلت المفارقة التي يثيرها السوفسطائيون، أي أن "فلان موجود (كانسان) معدوم (بما هو ميت)"، فهو موجود / معدوم. يستبعد أرسطو المفارقة / التناقض بتأكيده على أنه إذا كان فلان ميتا أي معدوما، فإنه ليس موجودا كإنسان.

الطبيعة الوضعية للوعي بالقضية: الملاحظة نفسها بشأن تصور الفيلسوف علاقتنا المباشرة بموضوعات التفكير.

الوعي التأويلي كوعي تجزيئي وضعي محدود والقول التأويلي كقول توحيدي مطلق غير وضعي: إنه لا يمكن فهم ما يقوله أرسطو في كل مرة إلا إذا انتبهنا إلى الإحالة على الوجود التي يحتويها الرابط est غير الموجود تماما في اللغة العربية، فإن أرسطو يفهم من الرابط كون "فلان موجود إنسانا" أي أنه إنسان موجود وأساسا أنه موجود - الوجود بمعنى الحضور الفيزيائي وحتى حيا.

---

(1) .Ibid., §9, p. 184

إن حصر الرابط est في معنى الحضور الفيزيائي وحتى الحي هنا لا يفهمنا استخدامات أخرى جمة له في التعريف (المثلث -هو est- شكل هندسي ذو ثلاثة أضلاع) مثلا وفي مستوى العقليات عموما والمعرفة الرياضية وغيرها مما لا يحصى من القضايا ومستويات الوجود غير ذات الحضور الفيزيائي (الحمل بestحول الكلي والكائنات اللغوية مثلا). يكفي أن نشير إلى كل مشروع هيدغير وتنوع معاني الوجود التي تتعارض برمتها وأشكال الحضور كما يريدها أرسطو.

لذلك يبدو كلام أرسطو هنا على غاية من الشذوذ (كون إنسان ميت لا يقال عنه أنه إنسان بما هو كميت غير موجود وكونه إنسان هو كونه موجود كذلك). لا نود التفصيل كثيرا هنا إذ يكفي أن يتسلح الواحد منا بمختلف معاني الوجود حتى يرى الإمكانات الواسعة لقول الوجود على الميت وحتى على العدم إذ نقول "العدم هو" le néant est. لنلاحظ فقط إلى أي حد تمتد وضعية الفيلسوف.

بعد ذلك فإن قسمة القضايا تغدو ممكنة على غير ما تصور أرسطو وعلى ضوء وعي مختلف لمعنى "وجد" غير وضعي. هنا أيضا فإن معنى الوجود الذي يطابق الحضور المطلق ويقابله العدم تصدق بشأنه الملاحظات عينها التي سقناها آنفا.

د – الأسماء والأفعال:

* الإسم:

في الفصل الثاني من كتاب **العبارة** وبعد أن يعرّف أرسطو الإسم nom في الفقرات 1، 2، 3 معلّلا مكونات التعريف التي وضعها، ينبري في الفقرات 4 و5 لتعريف ما ليس إسما (محدّدا) أو إسما بالمعنى الدقيق للكلمة. ليس إسما حسب أرسطو بالمعنى الدقيق للكلمة ما لا يشير إلى موضوع موجب (≠ سالب) وفعلي (≠ وهمي). ونعني بموضوع سالب "لا إنسان" مثلا كما في المثال الذي يضربه أرسطو: "لا إنسان ليس إسما لأنه ليس ثمة إسم يمكن أن ينطبق عليه"[1]. إننا لا نجد موضوعا يشار إليه ب "لا إنسان" مثلما نجد موضوعا يشار إليه بـ "إنسان" وبـ "سقراط" وبـ "قلم"، إلخ. وإذا كان "سقراط" يشير إلى موضوع موجب فإن "لا إنسان" يشير إلى "حصان" و"قلم" و"سماء"، إلخ. وهو لا يشير بذلك إلى شيء بما أنه، يقول أرسطو، يشير "إلى كل شيء، إلى الوجود وإلى اللاوجود". الوجود كالأمثلة التي ذكرناها واللاوجود ككلّ سلب لذلك يكون موضوعه في وقت واحد اللاّشيء وكل شيء وهو ما يسميه أرسطو **الإسم اللاّمحدد** nom indéterminé. أما ما نعنيه بموضوع وهمي فمن جنس قولنا

(1) Hérméneia, op. cit., pp. 150-151.

"فيلونوس"، "فيلوني" (مثال يقدمه أرسطو) مما يسميه الفيلسوف ب **"حالة إسم"** du nom cas. والمقصود، الإسم من حيث يبتعد عن إشارته الأصلية إلى موضوع ويحقق تحوّلا نحو نوع من الوهم والخيال. هاهنا، لا يكون الإسم لا محدّدا كما في الحالة الأولى ولكنه يسمى حالة إسم إذ هو محدّد بشكل ما دون أن يكون ذلك على طريقة الإسم بالمعنى الدّقيق للفظ.

الفرق بين "الإسم اللامحدّد" (لا إنسان) وبين "حالة الإسم" (فيلونوس) هو إذن كون الأوّل معرّف بالسلب بما يعني عدم الإشارة إلى شيء ما، أما الثاني فمعرف بالإيجاب لكن على نحو ثانوي (≠ أصلي) بما يعني الإشارة إلى شيء محدد يكون فقط غير فعلي. لكن في الحالتين تغيب الإشارة إلى الموضوع الحقيقي للإسم بالمعنى الكامل للكلمة أي الموضوع الموجب أو المحدّد والفعلي (الأصلي). في الحالتين يحافظ أرسطو على لفظ "الإسم" (إسم لامحدّد - حالة إسم) منقصا منه مرّة خصوصيته الموجبة (المحددة) ومرّة خصوصيته الأصلية (الفعلية). وهو مع ذلك إسم لأنّ "تعريف هذه الألفاظ في كل ما تبقى هو نفسه تعريف الإسم"[1]. "فالإسم اللّامحدد" كما "حالة الإسم" جميعا تحمل المركبات الأربعة للإسم في تعريفه. "إلا أن الفرق، يقول أرسطو بصدد حديثه عن حالة الإسم، هو أن هذه الألفاظ، متّصلة بأفعال الكون وكان وسيكون لا تعبر بعد عن شيء من الخطإ والصواب، في حين أن الإسم يعبر دائما عن شيء ما: مثلا، إذا قلنا: إن فيلون كائن أو غير كائن؛ لأنه لا الواحد ولا الآخر هو بعد صحيح أو خطأ"[2]. وإذا كان هذا معنية به حالة الإسم كما في المثال الأخير، فمن الواضح أنه يصدق أيضا على الإسم اللاّمحدد، إذ أن قولنا "اللاورقة بيضاء أو غير بيضاء" فاقد للحكم عليه بالصحة والخطإ.

إن الإسم بالمعنى الدقيق للفظ إذن حسب أرسطو إنما هو اللفظ المشير إلى موضوع موجب وفعلي (أصلي). وإذا كان السلب (اللاّتحدّد) واللاّفعلية (التحويل عن أصل) منقصان من كمال تسميته - فإنهما مع ذلك لا يبطلانها إذ لا يجرؤ أرسطو على نزع لفظ الإسم نهائيا عما لا يكون محددا ويكون زيادة على ذلك محوّلا، والسبب هو كون سلب الوجه الإيجابي للمسمى ليس فعلا عدميا حسب الفيلسوف بما أن "شيئا ما" يظل قائما كمسمّى. كذلك الشأن، فإن تحويل المسمّى الأصلي عن فعليته يظل محافظا على حالة ما من موضوعيته بما أنه هو الآخر ليس فعلا عدميا. في الحالتين يحافظ الإسم (كاسم لا محدّد وكحالة إسم)، على ما يهيئه لمعنى اتفاقي غير مخصوص بزمن تكون أجزاؤه فاقدة له (أي للمعنى والمقصود الحروف) أي ما يهيئه للحصول على تعريف الإسم.

---

(1) أي كونه دائما "لفظ يعني بالإتفاق شيئا ما دون تخصيص الزمن والذي لا جزء منفصل منه ذو دلالة في ذاته" فقرة 1، صص 150-151.

(2) Ibid.

* الفعل

في الفقرة 4 من الفصل الثالث من كتاب **العبارة**، وبعد أن يعرّف الفيلسوف الفعل معللا مكوناته (ف1، 2، 3)، ينبري في الفقرات 4 و5 لتعريف ما ليس فعلا بالمعنى الدقيق والكامل للفظ. وعلى غرار ما فعل في حالة الإسم، يسمّي الفيلسوف فعلا لا محدّدا verbe indéterminé، الفعل الذي "ينطبق أيضا على كل شيء، على الوجود كما على اللاوجود"[(1)].
الأمثلة على ذلك:

"إنّه ليس في صحة جيدة" Il ne se porte pas bien، "إنه ليس مريضا" Il n'est pas malade[(2)]. فنفي فعل المرض ونفي فعل الصحة لا يشير حسب أرسطو إلى موضوع بالمعنى الدقيق للكلمة، إذ أننا نستطيع أن نرى مسمى بينا لـ "مرض" و"صحّ" وفق ما يظهر من علامات مرض أو علامات صحة، بل أننا نستطيع، إذا أردنا أكثر من ذلك، حتى أن نرصد حالة انتقال من المرض إلى الصحة برصد تلاشي علامات المرض وظهور علامات الصحة على شخص ما. فالفعل الموجب يكون محدّدا موضوعه. لكن ما لا يمكن تحديده كفعل، برأي أرسطو، هو سلب أفعال الصحة والمرض مثلما رأينا مع الإسم وسلب الوجود. فاللافعل كما هناك اللاّوجود لا يشير إلا إلى غياب موضوع محدّد. "ليس في صحة جيدة" تشير إلى غياب الصحة الجيدة وقد يعني ذلك أن الموضوع مريض أو نصف مريض أو غيره من الحالات المتراوحة بين ذلك مما لايتناهى وصفها. المهم أن المشار إليه لاشيء ويكون في الوقت نفسه شيئا يعدّه أرسطو شيئا ما لا محدّدا. كذلك بالنسبة للفعل السالب للمرض. وهذا هو الوجه الأوّل من الفعل غير الكامل.

أما الوجه الثاني له فيحدّده أرسطو في الفقرة 5 بما يسميه "حالة الفعل" cas du verbe على غرار ما أسماه من قبل "حالة الإسم". وكما هذه الأخيرة انزياح عن الإسم، كذلك حالة الفعل "تختلف عن الفعل من حيث أن الفعل يشير إلى الزمن الحاضر، في حين أن الأخرى تشير إلى أزمنة توابع"[(3)]. يقدم أرسطو أمثلة: "لم يكن في صحة جيدة" Il ne s'est pas bien porté، "سيكون في صحة جيدة"Il se portera bien، أي الماضي والمستقبل. فالفعل الماضي كما الفعل المستقبل لا يشيران إلى موضوع إلا بقدر تبعيتهما للحاضر وبالنظر إليه. إن الماضي هو ما انقضى أمره، أما المستقبل فهو ما ليس بعد، وحينما يكون موضوعا للفعل، فإن هذا

---

(1) Ibid., §4, p. 153.

(2) لتفهم هنا الترجمة العربية بما هي جمل فعلية تظهر في الفرنسية في فعل se porter وفعل الكون est وتظهر أكثر في الأصل الإغريقي حيث للصحة كاسم فعل مشتق (راجع المترجم، تعليقه على الفقرة 2، ص 152) ولكنها تبدو في العربية جملا إسمية.

(3) p. 153.

الأخير لن يكون فعلا بالمعنى الدقيق والكامل للكلمة إذ الفعل ما موضوعه كامل التحقق وهو ما لا يكون إلا في الزمن الحاضر.

هكـذا فـإن الفعل حسـب أرسـطو، بالمعنـى الدقيق للكلمة هو ما يكـون موضوعه موجبا وحاضرا معا. فالفعل الموجب في الماضي والمستقبل ليس فعلا بالمعنى الكامل للكلمة والفعل الحاضر السالب كذلك ليس فعلا كاملا بل "فعل لامحدّد". مع ذلك فإن أرسطو يسمي الفعل اللامحدد وحالة الفعل بعد فعلا لأنه "بالإضافة إلى دلالتها الخاصة، يقول أرسطو متحدثا عن الأفعال السالبة بما ينطبق أيضا على حالات الفعل، فإنها تشير إلى الزمن وتتعلق ضرورة بشيء ما"[1] اي أنه ينطبق عليها تعريف الفعل الذي حدده أرسطو في الفقرة الأولى من الفصل الثالث. فهي أفعال من حيث أن لها تعريف الفعل نفسه وهي ليست كذلك بالمعنى الدقيق للكلمة لأنها لا تشير إلى الحاضر حينا (حالات فعل) وتشير إلى الحاضر بشكل غير محدد أي لا تشير إلى الموجب أحيانا (فعل لامحدّد).

حينما حدّد أرسطو التعريف العام للفعل في الفقرات1، 2، 3 ثم حدد في الفقرات 4 و5 خصوصيـة الفعـل التـام أو الفعـل بالمعنى الدقيق للكلمة والفعل غير التام، وذلك بتمييز "الفعل اللاّمحـدد" و"حالـة الفعـل" عـن الفعل، وبعد أن تبين أن الفعـل ذو علاقة ضرورية بالموضوع أو بالشـيء المشـار إليه (ذلك معنى كون الفعل بالمعنى الدقيق فعل حاضر وموجب) أي بعد أن تبين أن من المكوّنات الأساسـية للفعل الإحالة على موضوع، بما أن كمال التعريف متواز مـع درجـة حضـور الموضـوع بما يعنـي أن غيابه المطلق غياب لمفهوم الفعل نفسـه - حينذاك استعاد أرسطو في الفقرة السادسة تحديد الفعل من أفق مختلف على ضوء علاقته بالموضوع.

"فالأفعـال إذا أخـذت معزولـة وفي ذاتها إنما هي أسـماء وتعنـي موضوعا مخصوصا"[2].

فعـل "جـرى" مثـلا courir[3] إنمـا يترجم معنى فحسـب، فكرة الجري إذ يكون معزولا عن أي زمـن وعـن أيـة صيغـة لـه مخصوصـة ولا يحتوي تأكيدا ولا سـلبا لشـيء ولا صحة ولا خطأ، وهاهنا معنى ناقص للفعل.

أمّا الأفعال إذا أدمجت مع غيرها، فإنها لا تضيف إلاّ هذا الدّمج نفسـه للمعاني بعضها ببعـض، "ولكـن لا شـيء يعبـر بعـد عن أن الشـيء كائن أو غير كائـن"[4]. إن كلّ ما أضيف هنا هو أن الفعل تميّز عن الإسـم الذي تماثل معه في صيغة المطلق وبدون تحديد الزمن. فهاهنا يتميز الفعل بفعل الزمن الذي أدخل عليه دونما إشارة إلى تأكيد أو نفي / خطأ أو صواب.

---

(1) Ibid.

(2) Ibid., pp. 153-154.

(3) أنظر المترجم الفرنسي، تعليقه على الفقرة 6، هامش ص 153.

(4) Ibid., p. 154.

وأمّا الأفعال إذا خرجت عن ذاتها كلفظ (حيث المعنى فقط لها كالإسم) وعن علاقاتها الحملية الخالصة (لفظ / لفظ) واتخذت من علاقة لفظ / موضوع وجها آخر لها، آنذاك يصبح الفعل تأكيدا أو سلبا حول الكائن واللاكائن وقابلية للصحة والخطإ. وليس ذلك إلا لكون الفعل بلغ درجة أعلى من العلامات الدالة على الشيء الذي يحمل وحده حق القرار بشأن ما هو كائن وغير كائن إثباتا ونفيا بالصحة والخطإ. إن أرسطو يبلغ حدّ قول يمكن معه التأويل أننا في النهاية "نأخذ الشيء وحده وحتى دون فعل"[1]. يستفيد المترجم الفرنسي هنا من قول أرسطو: "الكون واللاكون ليسا قط علامة الشيء ذاته، إلاّ إذا عبّرنا عن الكون في ذاته وفي كل انعزاليته [المقصود انفصاله عن الألفاظ]. فبذاته ليس الفعل شيئا"[2]. إن المعنى الكامل للفعل يكمن إذن هنا في هذه الدرجة الأخيرة من العلاقة بالشيء، حيث يتماهى الفعل بشكل ما مع الشيء ذاته وتبلغ طبيعته اللسانية أعلى درجة من العلاماتية للإحالة على الشيء.

للفعل إذن ثلاثة مستويات تمثل ثلاث درجات في كمال تعريفه: الفعل بما هو معنى صوري غير مقيد بزمن، الفعل بما هو تخصيص صوري للزمن في حدود القضية، الفعل بما هو تعيين لموضوع / شيء يشير إلى الوجود واللاّوجود.

يعالج أرسطو مسألة الإسم والفعل من خلال الأفق نفسه إذ ينتهي إلى تعريف متشابه أساسه وإلى التقسيمات نفسها لأنواع كل منهما:

- الإسم اللاّمحدد / الفعل اللاّمحدد: وهو الإسم السالب (لا إنسان) / الفعل الحاضر السالب (ليس في صحة جيدة).
- حالة الإسم / حالة الفعل: وهي الإسم المحوّل عن إشارته الأصلية (فيلونوس) / الفعل المتعلق بزمن تابع (الماضي / كان في صحة جيدة والمستقبل / سيكون في صحة جيدة)
- الإسم بالمعنى الدقيق للفظ / الفعل بالمعنى الدقيق للفظ: وهو الإسم المشير إلى أصلي موجب (إنسان) / الفعل المشير إلى حاضر موجب (إنّه في صحة جيدة). إنّه الإسم / الفعل المعبّر عن موضوع تام محدّد (موجب) أصلي (حاضر).
- الإسم / الفعل بالمعنى الدقيق إحالة: إن دخوله في القضية يحتوي تأكيدا وسلبا، حكما بالوجود واللاوجود، صحة وخطأ، (الإنسان كائن غير عاقل: تأكيد للاوجود العقل للإنسان، خطأ / الرجل (يوجد) في صحة جيدة: تأكيد لوجود الصحة للرجل ويكون صحيحا أو خاطئا حسب حالة الرجل). فالصحة والخطأ قرار أونطولوجي خالص لا منطقي.

إلاّ أنّه من الملاحظ أن أرسطو يوسع دائرة الحاضر الموجب إلى ما هو أبعد من المعطى المادي / الحسي، إلى المعطى العقلي أيضا. فحضور الأجناس والأنواع هو الآخر حضور

(1) تعليق المترجم على الفقرة 6، ص 153.

(2) Ibid.

وإثباتها هو أيضا إثبات والأسماء والأفعال المتعلقة بها ينطبق عليها ما ينطبق على الأسماء والأفعال ذات الصبغة المادية / الحسية. ولكن من الواضح أنّه أقل درجة باعتبارها جواهر ثواني / كلية. وهاهنا عنوان آخر مكوّن لتصنيف أرسطو الأسماء والأفعال، أي درجة الإحالة الفردية لها.

ثمة إذن الإعتبارات التالية:

- الإيجاب والسلب: الإسم / الفعل المشير إلى الإيجاب (قلم - يكتب) أكمل من المشير إلى السلب (لا قلم - لا يكتب).
- الحضور والغياب: الإسم / الفعل المشير إلى الحضور (الطفل يمشي) أكمل من المشير إلى الغياب (ماضي - مشى / مستقبل - سيمشي).
- الفردي والكلي: الإسم / الفعل المشير إلى الفرد (سقراط) أكمل من المشير إلى الكل (الإنسان).

فالإسم الكامل بإطلاق / الفعل الكامل باطلاق هو الذي موضوعه **الفردي الحاضر الموجب** أما الناقص باطلاق فهو المشير إلى **الكلي الغائب السالب** وبينهما تتراتب درجات عدّة.

إن اللغة تبدو هنا كجملة من العلامات الإصطلاحية التي تكتسب دلالتها حسب درجة علاقتها بالموضوع. وهاهنا توافق بين الإعتبار العلاماتي أي الإصطلاحية ومكانة الموضوع. ذلك أن معنى علامة كونها ليست حضورا للشيء نفسه في اللفظ بل للفظ فقط واعتبار الشيء إمكانا من إمكاناته الرمزية التي تحمل بطريقة إعتباطية على الشيء. ولما كان شأن اللغة أنها إعتباطية (فارغة في ذاتها)، فقد كان من اللازم أن تكون إصطلاحية لتحقيق صلاحيتها الكلية (التواصل) وشيئية، أعني شديدة الإرتهان للشيء كمكوّن جوهري لها.

على العكس من هذا فإن تقدير أفلاطون للغة بما هي ذات صلة طبيعية بالشيء (لا اصطلاحية) يؤدي معا إلى الغاء فهمها كجملة من العلامات (إذ هي الشيء نفسه على نحو مثالي) وإلى الغاء الحاجة إلى علاقة ضرورية بشيء (مادي) خارج اللغة نفسها. اللغة هي الشيء نفسه لكن الشيء أوسع من دلالته الفيزيائية بل إن هذه الدلالة مشتقّة dérivée.

البنية المنطقية للقول في الإسم والفعل: الإسم والفعل بالمعنى الدقيق للكلمة هما المحدد والموجب والفردي. إن هذا القرار الأرسطي بحكم الربط الوثيق للمعرف بالموضوع العيني المباشر يغري هو نفسه بكونه قرار أونطولوجي لا منطقي تأويلي. لكن تدقيقا في طبيعة القرار الأرسطي بهذا الشأن يكشف أن قرارات متوسطة قد تم اتخاذها أولا بشأن معنى الموضوع والوجود بما هو فقط الموضوع الوضعي. من ثمة يصبح من **التناقض** أن يترتب المعنى الدقيق للإسم والفعل على الموضوع السالب أو على الموضوع الممكن.

الطبيعة الأونطولوجية للوعي بالإسم والفعل: الملاحظة نفسها بشأن العلاقة المباشرة

بالموضوع الذي يبدو مباشرا للفكر.

الوعي التأويلي التجزيئي الوضعي المحدود والقول التأويلي التوحيدي المطلق غير الوضعي:

- لنأخذ الأمثلة نفسها التي قدمها الفيلسوف حول الإسم (إنسان/ سقراط) والفعل (إنه في صحة جيدة) وحالة الإسم (فيلونوس) والفعل (كان في صحة جيدة / سيكون في صحة جيدة) والإسم اللامحدد (لا إنسان/ لا سقراط) والفعل اللامحدد (ليس في صحة جيدة).

لنبدأ بالأخير: اللامحدد أو السالب. إن الفيلسوف يرى أن السالب من الفعل والإسم لا يشير إلى شيء. لا شيء يقابل "لا إنسان" أو "لا سقراط" عدا موضوعات لامتناهية لامحددة، إذن لا شيء محدد يشار إليه. إن الفيلسوف لا يقول بوضوح أن ليس ثمة شيء على الإطلاق يشار إليه بل فقط ليس ثمة شيء محدد كسقراط. لكنه إذ يطلق الحكم أن ليس ثمة شيء فإنه يكشف عن مصادرته أن الوجود يحصر هنا في الوجود المحدد. إن السؤال هنا: هل يكون فعلا هذا السلب - لا إنسان- فاقدا للتحديد؟

لنر أي شروط يكون فيها قولنا "لاسقراط / ليس سقراط" ممكنا. لنفترض شخصين أحدهما يعرف سقراط والثاني لا يعرفه. نعرض شخصا غير سقراط على كل منهما ليجيبا عن السؤال: هل هذا سقراط؟ إن الأول سيجيب بلا شك: هذا ليس / لا سقراط، أما الثاني فلا نتوقع أن تكون إجابته أكثر من: لا أعرف، بمعنى هذا غير محدد لدي إن كان سقراط أو غيره. في الحالتين فإن هناك نفيا أن يكون هذا الشخص هنا سقراط. في الحالتين هناك سلب "لا" لأن يكون هذا سقراط. غير أن أحد النفيين يعني: هذا غير محدد على الإطلاق إن كان سقراط أو غيره - بالنسبة لمن لا يعرف سقراط؛ أما الثاني فيعني: هذا - المحدد كلاسقراط - غير محدد بعد ذلك في الحدود المتبقية. لذلك ففي النفي المطلق حيث سقراط مجهول لا يمكن الحكم: "هذا ليس سقراط" بما أن إمكانية أن يكون سقراط واردة. إن النفي لذلك لا يتعدى معنى: لا يمكن الإقرار. أما في النفي النسبي الآنف حيث سقراط معروف فقد لاحظنا إمكانية الحكم: هذا ليس سقراط.

بالنسبة للحالة التي يمكن الحكم فيها: "لاسقراط" كنا ذكرنا أن من يحكم يمتلك أولا، بما هو يعرف سقراط، الحكم الموجب: هذا سقراط. هكذا فإن الحكم السالب: ليس سقراط، هو بالحروف الدقيقة للكتابة: "هذا سقراط - ليس". والمعنى أن الحكم السالب هو حكم موجب منفي. إنه ليس فاقدا للإشارة إلى شيء بل أنه مشير إلى شيء على نحو سالب وقد رأينا الفرق بين هذا الحكم وحكم يحتوي النفي المطلق حيث لا شيء فعلا يشار إليه. هكذا شأن الفعل السالب.

"إنه ليس في صحة جيدة" يحتوي بحسب أرسطو فعلا سالبا لا يقابله شيء يشار إليه.

هاهنا نصطدم مرة أخرى بالصعوبة: إذا كان الفعل السالب لا يشير إلى شيء، فكيف نفرق بين هذه القضية: "إن سقراط ليس في صحة جيدة" والقضية: "سقراط لم يحلق طويلا في الفضاء". ألسنا في الحالتين أمام فعل لامحدد أو فعل سالب؟ إذا افترضنا أن سقراط ليس في صحة جيدة، فإننا من المفروض أن نكون أمام فعلين سالبين دون أدنى تفريق. هناك فإن سقراط ليس فعلا في صحة جيدة كما أنه لم يحلق فعلا في الفضاء. مع ذلك فنحن نميز شديد التمييز بين القضيتين الآنفتين ونحشر الأولى في القضايا المعقولة وذات المعنى والتي يستوعبها تداول الخطاب بيسر في حين أننا نحشر الثانية في صف القضايا فاقدة المعنى وغير القابلة للإستيعاب داخل الخطاب. ألسنا إذن أمام نوعين مختلفين من الفعل السالب؟

إن الفعل السالب في الحالة الثانية - "سقراط لم يحلق طويلا في الفضاء" - مطلق السلبية. ذلك أن سقراط لا يتعلق به أصلا سلوك الطيران. وهاهنا فإن السلب لا يشير إلى شيء على الإطلاق. أما في الحالة الأولى - "سقراط ليس في صحة جيدة" - فإن الفعل السالب محدود السلبية بمعنى أن الإيجاب يقطنه على نحو ما. ذلك أن سقراط يتعلق به أن يكون في صحة جيدة أو مريضا. إن الصحة تنتمي / توجد لسقراط على خلاف الطيران. لذلك فإن نفينا الصحة عن سقراط متعلق بوجود ما لا بعدم كما في حالة نفي الطيران عنه وإلا لم نكن لنميز شكلي النفي. إن نفينا الصحة يرفده إقرار بها لسقراط: "يكون سقراط في صحة أو يوجد له أن يكون في صحة"، الشيء الذي لا يصدق على الطيران. إن القضية "سقراط ليس في صحة جيدة" تشير إذن إلى شيء موجب هو القرار الأولي بوجود الصحة لسقراط تسلبه على النحو التالي: "سقراط في صحة جيدة - ليس". إن هاهنا شيئا سالبا إذن وليس لاشيء. لكن ألا يعني ذلك أن الشيئية / الموجودية لم يعد يستأثر بها الموجب وأن تعريف الإسم والفعل على هذا النحو أصبح مستفهما بدوره؟

إن أرسطو يعتبر الإسم الحقيقي "سقراط" والفعل الحقيقي "في صحة جيدة". والسبب أننا هنا نسمي شيئا يشار إليه هو "سقراط" وآخر يمكن تشخيصه كونه "في صحة جيدة". غير أننا للتو كنا لاحظنا أن "لاسقراط" أيضا يشار إليه وهو وجود ما تماما كما أن "ليس في صحة جيدة" وجود ما بالمثل. وهو ما نبهنا إلى أن المشار إليه حقيقة بالإسم ليس الموجود العيني، فنحن هنا أمام مشار إليه سالب بالتمام. لكن هل تكون الإشارة الموجبة نفسها إلى "سقراط" و"في صحة جيدة" إشارة إلى شيء ما آخر غير الموجود الموجب العيني أي هذا الذي نتصوره المشار إليه للوهلة الأولى؟

لنفترض مشارا إليه موجبا إسما - "هذا البيت" وفعلا - كونه "يحتوي سكانا" وكونه "يحتوي جدرانا". السؤال: لماذا يكون الفعل "البيت يحتوي سكانا" مشيرا إلى شيء بالمعنى الدقيق للكلمة في حين أن الفعل "البيت يحتوي جدرانا" يشير إشارة مريبة مع أننا نفترض أن

البيت يحتوي فعلا سكانا وهو يحتوي فعلا جدرانا؟ لماذا يكون الفعل الأول مكتملا ومقبولا والثاني مريبا ومرفوضا؟

إن التدقيق الذي بحسبه احتواء البيت للناس احتواء ممكن بينما احتواؤه للجدران ضروري يحل اللغز. إن ما يشير إليه الفعل على نحو دقيق ليس مجرد الموضوع الموجب العيني، ذلك أننا في الحالتين هنا أمام موضوع هذا شأنه. إنما الإشارة الدقيقة الإشارة إلى الموضوع الممكن لا الضروري أعني الموضوع الذي ليس حضوره مطلقا وإنما الذي يسامته سلبه وينسب حضوره ويضع الواحد والآخر كموضوع ممكن للتسمية. هكذا فإن ما ظنه أرسطو شرطا للدقة والكمال في الإسم والفعل- كونه موجب وفردي عيني- يتبين أنه آت بالضبط مما يحتاط منه الفيلسوف- من السلب الذي يقطنه ويحرمه التعين المطلق على نحو موجب.

إن الإسم الكامل على هذا النحو والفعل الكامل هو الذي موضوعه الممكن أو موضوعه ال"شيء ما" الذي ليس الظهور الموجب والسالب سوى بعداه وليس الذي موضوعه الفعل المطلق، الإيجاب المطلق فذلك كما رأينا في السلب أو في الإيجاب ليس موضوعا على الإطلاق. لكن ألا نتهي إلى إرباك أخير لقرارات الفيلسوف بشأن حالة الإسم والفعل التي تقوم على تصور الفعل والحاضر أصلا والممكن وغير الحاضر (الماضي والمستقبل) تبعا له؟

إذا كان الحاضر أو الموجب ليس كما لاحظنا ما يمثل الموضوع الدقيق للإسم والفعل وكان ذلك مرتهنا هو نفسه إلى أصل غير حضوري هو الممكن أو ال"شيء ما"، فإن الإسم والفعل الكاملين هما المتمثلان بدقة للممكن في ترتيب السلب والإيجاب. أما الإسم المشتق والفعل الماضي والحاضر والمستقبل فكل ذلك يتساوى أمام الأصل المذكور ويتراتب بمقدار تمثله له أو نأيه عنه.

يؤكد تصور الفيلسوف للإسم والفعل وعيه بالشيء بما هو الحضور المطلق أي الوجود وكل ما يتبع ذلك من الفهم المثنوي للعالم. بالمقابل فإن الإعتراضات التي أبديناها تكشف أن الفهم الدقيق لما هو الإسم والفعل يشير إلى وضع غير واقعي للشيء بما يعني غير مثنوي في فهم الشيء وفهمه بالأحرى في أفق الممكن بما هو الواحد المطلق المعالق لذاته بحسب علاقات الغياب والحضور لا الوجود والعدم.

الفصل الثالث

الفلسفة الحديثة والمعاصرة

I- فرانسيس بايكون F. Bacon 1561 - 1626: الموضوع الإستقرائي التجريبي كحقيقة أونطولوجية في وعي بايكون ومنطقية في مستوى قوله / الموضوع الإستقرائي التجريبي كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

الإشكال: يتهم فرانسيس بايكون في **الأورغانون الجديد** المنطق الأرسطي بعجزه عن إنتاج علم فعلي بالعالم. إنه يعرف العلم أولا بما هو العلم التجريبي science expérimentale الذي بدأ يستحوذ على اسم العلم منذ كشف العلم القديم عن النواقص التالية:

- إنكشافه بما هو فرضيات خالصة hypothèses pures إثر تفاقم التناقضات والصعوبات فيه وخاصة منه ما يتعلق بالفيزياء والعلوم الأكثر عينية.
- إنكشاف العقم الشديد داخل العلوم اللاعينية في الوقت الذي بدأ البحث العلمي فيه يظهر نتائج باهرة.

على هذا النحو كان المنطق الذي هو آلة علم تبينت صوريته وعقمه بدوره يظهر بالتساوي صورية عالية وعقما بالغا. يصف بايكون المنطق الموروث عن أرسطو كآلة للعلم وصورة كلية للعقل بما هو دون القدرة على متابعة العلم في تمظهره التجريبي، العلم بما هو بمعنى ما استحداث جزئي لمنطق الظواهر الخاصّ. إن طبيعة المنطق الأرسطي كما ينبه إلى ذلك بايكون تقتضي ألاّ ننظر إلى الظواهر بما هي ظواهر وإنما فقط من خلال منظار التخييلات العقلية أي من خلال وسيط هو في القياس الحد الأوسط moyen terme.

الأطروحة: المعرفة الحق هي المعرفة الإستقرائية التجريبية.

تعليل: إن اعتراض بايكون الجوهري على المنطق الأرسطي إنما هو اعتراض على طبيعته الإستنباطية déductive التي قوامها القياس syllogisme، وهو لذلك، أعني هذا الاعتراض، يقابل بمعنى ما "منطق الوساطة" بـ "منطق المباشرة". يقول بايكون في هذا المعنى:

> "إن ما نبحث عنه نخترعه ونحكم عليه بواسطة عملية واحدة للفكر؛ وإنه ليس بحاجة في ذلك لوسيلة أو وسيط، فالعملية مباشرة، وكل شيء يحدث هنا كما هو الشأن في الإحساسات، ذلك أن من طبيعة الإحساس في ما يتعلق

بموضوعاته المباشرة، أنه في الوقت الذي يمسك فيه بموضوعه يدرك حقيقته. غير أن الأمر مختلف تماما في ما يتعلق بالقياس الذي ليس برهانه مباشرا ويحتاج وسيلة. هكذا فإن اختراع وسيلة [لإدراك الشيء] والحكم على نتيجة البرهان، ذلك شيء آخر. ذلك لأن الفكر [في هذه الحالة] يجري هنا وهناك ليجد البرهان أو ليمتحنه"[1].

إن ما بدأ يتبين مع بايكون ولم يكن قد وجد طريقه للتفكير منذ أرسطو إذن أمران أساسيان: الأول هو أن "المنطق" ليس معزولا عن بناء العلم ذاته؛ والثاني أن المنطق ليس واحدا إذ تختلف العلوم. والأمران على صلة وثيقة. ذلك أن التطبيق المعتاد للمنطق الأرسطي أظهر المساحة الفارغة التي تمتد بين جملة القواعد الكلية والمبادئ وبين التمظهرات الخصوصية للأشياء. إن جملة هذه القواعد تصلح لبناء علم بشكل عام وفي ما هو مشترك لكل علم على الإطلاق. أما حينما يتعلق الأمر بمتابعة الظواهر في أكثر حضوراتها تعقيدا وتفرعا، فإن ضرورة إيجاد أشكال فرعية من المنطق تغدو لازمة.

قد يكون ذلك فعلا هو ما يجب أن نستشفه من سعي بايكون إلى تصريف المبادئ العقلية تصريفا مختلفا باختلاف الظواهر لا قارا قرار الفكر الخالص. وإذا أخذنا مثالا على ذلك مبدأ العلية، فإن بايكون يبين أنه لا يمكن ربط علاقة ضرورية بين الأسباب والنتائج في حدود العقل الخالص لأن التجربة تفشل هذا التوجه الكلياني بما تكشفه من علاقات متباينة للسبب الواحد بالنتائج وفق تباين المجالات[2]. إن العلاقة التي تقيمها النار كسبب ليست هي نفسها التي تقيمها العلة الصورية بشكل قار ومتجانس مع معلولها. إن العلة الفيزيائية (أي السبب) تحد من الهلامية التي تتسم بها العلة الصورية كما يؤكد بايكون:

"إن الفيزياء تعانق ما هو فضفاض في الأشياء، ما هو غير يقيني ومتبدل وفق طبيعة الذات وليس ما هو قار فيها".[3]

المقصود هنا أن الفيزياء تتجه إلى ما هو فضفاض بالتحديد وما هو غير يقيني بالتأكيد وليس إلى ما هو أكيد فيها بشكل صوري لتأييده إعراضا عن الإختلافات الممكنة التي يفرضها وضعه الفيزيائي. لكن كيف نفهم ذلك والمنطق آلة خالصة لاستقبال الحقيقة التي تنتج أصلا خارجه؟ أي معنى للقرارات الجديدة مع بايكون المتعلقة بمساوقة المنطق مع طبيعة الحقيقة المعنية والحال أن المنطق جهاز قار لاستقبال الحقيقة بإطلاق؟

---

(1) F. Bacon, Œuvres de Bacon, trad. M. F. Riaux, Charpentier, librairie- Editeur, 1852, p. 306.

(2) أنظر المصدر نفسه، ص 214.

(3) Ibid.

إن بايكون يجيب هنا بحكم سالب على ضمنيات هذه الأسئلة. فلا الحقيقة العلمية قائمة بذاتها دون منطق ولا المنطق جهاز استقبال خالص وآلة معرفية مفرغة. إن استحالة انتاج العلم دون تطويع للمنطق الأرسطي تعني لدى بايكون أن العلم في جوهره قضية منطقية وأن الموجود يترتب للعلم على نحو منطقي من الأصل أعني يتقدم للعلم كـ "ذي منطق" ayant logique، بل إن الأفضل أن نقول إنه يأتي مقترحا بنفسه شكل إدراكه المنطقي. ذلك ما نفهمه من الفكرة الأساسية التالية لدى بايكون: إن القواعد المنطقية تالية للإستقراء الفيزيائي وهي لذلك قواعد الفيزياء نفسها يتمثلها العقل كما يوضح المترجم الفرنسي لأعمال بايكون الكاملة بقوله:

> "إن الأسلوب الذي يشير إليه بايكون لتحصيل هذه النتيجة إنما هو الاستقراء، أعني فحص الوقائع وكل الشروط التي ترافقها ثم إزاحة ما هو عرضي منها وتنسيق الشروط الأساسية لإنتاج الوقائع في صورة قوانين لها. إن بايكون يوصي بعد ذلك بالتثبت من القوانين [المستخرجة]..."[1].

على هذا النحو ينبري بايكون لضرب أمثلة من هذه القوانين التي يسميها أيضا أوليات axiomes والتي تخص الوجود بمعنى ما، لا الفكر الخالص مثل قولنا: "كمية المادة لا تزيد ولا تنقص" كأولية أثبتها الإستقراء الفيزيائي وتجد تأكيدها في مجالات أخرى كالسياسة والتيولوجيا الطبيعية، الخ[2]. على هذا المنوال يبني بايكون **الأورغانون الجديد** بما هو ترتيب لأوليات يصنعها الإستقراء لا تثبيتا مسبقا لقواعد فارغة يستنبط منها العالم. هكذا يتراجع تعريف المنطق كآلة للعقل يحصل بها العلم في إطار فهم كلياني للحقيقة ليكشف عن بداية مهمة في تفكيره كـ "حقيقة" وكـ "علم".

يميز بايكون جيدا بين منطق يقوم على "المبادئ" بطريق الحدود الوسطى ومنطق يرى ضرورة الإستفهام عن "المبادئ العقلية" وعن مأتاها ووجه الضرورة المنطقية فيها. يقول في هذا الصدد:

> "من البين أن فن الحكم بواسطة القياس ليس شيئا آخر غير فن إعادة القضايا إلى المبادئ بواسطة الحدود الوسطى. أمّا في ما يخص المبادئ: فإننا ننظر إليها كأشياء متلقاة، ولا نضعها موضع استفهام؛ وأمّا في خصوص اختراع الحدود الوسطى، فإننا نسلمها إلى حصافة العقول ونشاطها، العقول التي تترك حرة تماما من هذه الجهة"[3].

(1) Ibid., p. 40.

(2) Cf. Ibid., pp. 204-205.

(3) Ibid., p. 307.

إن بايكون يطرح هنا بشكل ما سؤال المشروعية، مشروعية المبادئ والحدود الوسطى، ثم يحتج على الإنتاج الحر للحدود الوسطى ويرجو ضمنا تأسيس المعرفة على ضرورة تفرض نفسها على النشاط الإعتباطي للعقل.

هكذا يعترض بايكون على الفهم السابق للمبدإ والضرورة ومن ثمة الحقيقة، أعني الفهم الذي يحدد هذه المفاهيم وفق موقعها الأسمى في هرمية hiérarchie الوجود. إن هذا الموقع الممنوح أرسطيا لها، ليس هو سر "ضرورتها" وحقيقتها كـ "مبادئ" حسب بايكون. لذلك لا يفهم بايكون تقسيم المعرفة إلى ميتافيزيقا وفيزيقا كما يفهمه أرسطو بما هو فرق بين "فلسفة أولى philosophie première" مؤسِّسة وفيزياء مؤسَّسة عليها اعتبارا لـ "شرف" الموجود الميتافيزيقي و"انحطاط" الموجود الفيزيقي. إنه يغير مقياس الأفضلية من مقياس إيتيقي ethique إلى مقياس إبستيمولوجي épistémologique يكون فيه الاعتبار الأساسي "للفعلي" و"المنتج" بدل "الثابت". يقول بايكون:

> "لقد قسمنا الفلسفة الطبيعية إلى بحث عن الأسباب وإحداث للنتائج. ولقد أزحنا البحث عن الأسباب في النظرية؛ ولقد قسمنا هذه النظرية إلى فيزيائية وميتافيزيائية. إنه ينتج عن ذلك ضرورة أن الفرق الحقيقي لهذين العلمين يجب أن يستمد من طبيعة الأسباب التي هي موضوع بحثهما. هكذا يزول كل غموض وكل تعمية، فالفيزياء هي ذلك العلم الذي موضوعه بحث [الشيء] الفاعل وبحث الطبيعة؛ أمّا الميتافيزيقا فهي بحث الصورة والغاية."(1)

البنية المنطقية للقول في المنطق الجديد: ينطلق بايكون من التناقض الذي يحدثه المنطق الأرسطي في علاقة بالإنتاج الفعلي للمعرفة في معنى المعرفة التجريبية. إنه تناقض المبادئ الصورية والطبيعة المادية للمعلوم الجديد الذي بدأ الظهور في بداية الأزمنة الحديثة. وواضح أن السؤال من حيث الأصل سؤال منطقي.

الطبيعة الأونطولوجية للوعي: من الواضح أن بايكون يتصور أن مجاوزة المنطق الأرسطي الصوري أي منطق الوساطة نحو الأورغانون الجديد أعنى المنطق النابع من الظواهر عينها - ذلك يضعنا في علاقة مباشرة مع العالم. إن تراجع مبدإ التناقض كمبدإ صوري برأي بايكون لا يترك من مكان لديه إلا للعلاقة المباشرة بالعالم.

القول التأويلي كقول للمطلق الواحد: التنبيه الطريف لدى بايكون هو أن منهج المعرفة يجب أن يكون حميما للظواهر المتعلق بها ومن ثمة أن يكون استخدامه مضمون النتائج لأنه لا يتعلق بشيء غريب عنه. ثمة هاهنا ما يشبه لدى أرسطو الإستقراء التام. ذلك ما يتمثل لدى بايكون في جعل المنهج تاليا لعملية استقراء الظواهر. وهذا يعني أنه لا يمكن إلا أن يكون

(1) Ibid., p. 214.

مهيأ على نحو ما هي الظواهر تماما.

إن ضبط المنهج بالظواهر يعني أن استعماله خارج الظواهر التي نبع منها أو المماثلة لها تماما استعمال باطل، ذلك أن الكلي هنا ليس سوى تعميم للظواهر المدروسة.

واضح هنا قرار الفيلسوف بالتوحيد بين الصوري والتجريبي بما هو الأفق الذي يجد عنده الحل للإشكال الناجم عن فهم العقلي والمادي كجوهرين مختلفين. التوحيد يعني أيضا النظر إلى المعرفة في وضعها المطلق الجامع لحديه.

الوعي التأويلي كوعي تجزيئي محدود ووضعي:

- إن طبيعة العلم هي المفاجئة دائما بظواهر مختلفة. وإن من الخصائص الأساسية للمنهج قدرته على الإتساع للمختلف وذلك متفق مع مفهوم العلم نفسه كما رأينا في مفارقة مينون وكونه ليس علما للمعلوم.
- إن اقتصارنا على المماثل لمعرفته قد لا يتسع حتى أبعد من الظواهر المدروسة نفسها. لكن الظواهر المدروسة والتي سبق أن اشتق المنهج منها لا جدوى من معرفتها بالإضافة إلى أن اشتقاقها الأول لا يسمى علما بل معرفة محدودة.
- إن أبسط تعميم للمنهج حتى على المماثل رهن هو نفسه لقرار عقلي ما سبق سحب الثقة منه.

قد يبدو الأمر هنا أيسر حتى مما كان مع أرسطو لتبين وضعية الفلسفة التجريبية ومحدودية الموقع التأويلي الذي يتخذه. ذلك أن العقل لا يملك هوية تخصه غير ما ينتقل إليه من الحواس وما الكلي إلا تركيب للجزئيات. إن العلم نفسه، وذلك على خلاف أرسطو، ليس خاصة للعقل ولا جوهره الكلي المتسم به العقل، وهاهنا مسافة شاسعة بين أرسطو والتجريبية. إن الشيء، الحق وجودا وعلما يحصر بشكل كامل في الموجود الحسي.

نلاحظ هنا اصطفافا مطلقا للجزئي والموضوعي مقابل الكلي والذاتي. لا تشير التجريبية الكلاسيكية إلى أي وجه للمعنى والوجود والحقيقة يكون لجهة العقلي والكلي. من ثمة لا تكافؤ بين الجهتين يسمح بتسالب متبادل بين العقلي والحسي وبتنسيب الواحد واقعية الآخر. إن الجزئي أو الحسي يحتفظ بواقعيته دون أدنى تنسيب ممكن لها. لكن في الوقت نفسه وبالنتيجة أيضا ينأى الكلي، العقلي نحو واقعيته كعدم.

إنها إذن بوضوح الثنائية وجود / عدم التي تحكم وعي بايكون وتترجم وعيه الوضعي بالعالم، وجود الحسي وعدم سواه بما يعني فهم العالم على هيئة أقنومين متخارجين وكل ما يتبع ذلك من صعوبات فلسفية. ينتهي تفكير الفيلسوف عند الوقوع من جديد بين جوهرين: الحسي الذي يدور حوله مجمل التفلسف والعقلي الذي يوضع خارج دائرة التفلسف. هاهنا تعدد للجوهر ومن ثمة الوقوع دون تحصيل المطلق.

II – رونيـه ديـكارت R. Descartes 1696 – 1650: **الكوجيتـو** كحقيقـة أونطولوجية في وعـي ديـكارت ومنطقيـة في مسـتوى قوله / **الكوجيتو** كتأويل مطلـق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

الإشـكال: تناقـض اسـتدعاءات الحقيقـة مـع طبيعـة العالـم الخارجـي. العالـم الخارجي بتوصيـف ديـكارت مصـدر اللايقين بحكم قابليته للتحوير من خلال الوسـائط نظرا لطبيعته غير المباشرة لنا.

الأطروحة: الحقيقة حقيقة الذات، الأنا أفكر.

تعليـل: يبحـث ديـكارت عـن الوضـع الذي ينسـجم مع اسـتدعاءات الحقيقـة وينتفي فيه التناقـض الآنـف. إنـه يفكـر لذلك على غرار بايكون ضد الوسـائط في المعرفة التي تحول دون العلاقـة الفعليـة بالعالـم. لكـن العلاقة المباشـرة مـع العالم لا يجدها ديـكارت في المضي إلى العالم نفسـه بل في العودة إلى الحميمية القصوى للذات / للعقل. على هذا الأسـاس يترتب معنى الوجود لدى ديكارت ويترتب المنهج ومصادر المعرفة. سـنكثف عرضنا للفيلسـوف في جملة من الأفكار المركزية على النحو التالي:

1- منهج المعرفة الإدراك المباشر:

- عرض منطقي من **مقالة الطريقة:**

لا يعرف المنهج هنا **كقواعد للتطبيق بل كقواعد لسلوك العقل** لنيل أهدافه. من ثمة مؤلفا ديكارت **قواعد لقيادة الفكر** Règles pour la direction de l'esprit **ومقالة الطريقة**Discours de la méthode. يصوغ ديكارت في المؤلف الأخير القواعد الأربع التالية للفكر:

> "الأول ألاّ أقبـل قـط أي شـيء كصحيـح ما لم أعـرف بالبداهة أنه كذلك [...] وألاّ أفهم شيئا بإحكام إلاّ ما يتمثل لذهني بالوضوح الكافي والتميز وما لم أجد أي مناسبة لوضعه موضع شكّ.
>
> الثاني أن أقسم كلا من الصعوبات التي أعالجها إلى ما أمكن من جزئيات [...].
>
> الثالث أن أقود أفكاري بشكل منظم بادئا بالموضوعات الأبسط والأيسر معرفة، لأصعد شـيئا فشـيئا، كما الصعود في الدرجات، حتى معرفة [الأشـياء] الأكثر تعقيدا [...].
>
> والأخير أن أقوم في كل ذلك بإحصاءات شاملة كافية ومراجعات واسعة

أكون بها آمنا أنني لم أغفل شيئا."[1]

من الواضح أن القواعد الثلاث الأخيرة أدرجت لخدمة القاعدة الأولى ذات الصلة المباشرة بمشكل المعرفة، أعني تعريف هذه الأخيرة بما هي بداهة ووضوح وتميز. أمّا القاعدة الثانية (التقسيم division) فلا تهدف إلاّ لبلوغ العناصر الأولية الواضحة والمتميزة، في حين تتعلق الثالثة (التنظيم ordonnance) بمعرفة المعقد كتركيب للواضح والمتميز، وتهدف القاعدة الأخيرة (المراجعة révision) إلى التثبت من أن الوضوح والتميز قد عم كل موضوع المعرفة. لنفكر حول القاعدة الأولى بما هي قاعدة المعرفة بامتياز.

إن مشكل ديكارت ليس مشكل القواعد الخاصة والعامة، القريبة من التجربة أو البعيدة عنها وإنما هو مشكل القواعد الأكثر مباشرة أو الأكثر توسطية. إن الخلفية الواضحة لديكارت هي كون المعرفة المتوسطة مرتهنة دوما إلى يقين العنصر المتوسط لا إلى ذاتها. هذا وإن الفاصل الذي يفصلها عن المعرفة المباشرة يجعل منها معرفة أكثر احتمالية لكونها مخترقة بإمكانية عدم المعرفة. أما المعرفة المباشرة فهي على العكس بينة بذاتها غير مخترقة بإمكانية عدمها.

على هذا النحو نجد لدى ديكارت إجراء أكثر جذرية بشأن المنطق وهو أن هذا الأخير يمتلك صرامته في المعطيات الأكثر وضوحا وبداهة للذات. لكن ما الفرق هنا بين هذا وبين المنطق الأرسطي حيث مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع هي المعطيات الأكثر بداهة ووضوحا للعقل؟

يكمن الفرق في أن قواعد الفكر الديكارتية مقصودة بها الذات بما هي بنية الوجود ذاته أو لنقل بما هي باعتبار يقينها الخاص قرار بشأن الوجود نفسه وهو ما لم يكن عليه الشأن مع أرسطو. فديكارت يستبعد القياس الأرسطي مثل بايكون مشددا على عقمه كما في نقرأ:

> "بالنسبة إلى المنطق فإن قياساته ومعظم تعليماته الأخرى تصلح لتفسير الأشياء المعروفة للغير [...] ورغم أنها تحتوي حقا قواعد كثيرة صحيحة جدا وجيدة، فإن ثمة مع ذلك أخرى عديدة مختلطة بها، إمّا مضرة أو غامضة"[2].

إلاّ أن ديكارت لا يعترض مثل بايكون على فراغ المنطق بربطه بالتجربة رغم أنه لا ينفي ذلك تماما إذ يربط مثلا، في معرض حديثه عن إعادة بناء الأفكار الموروثة على أسس جديدة، هذه الإعادة بالتجربة والملاحظة. يقول ديكارت:

> "بهدم كل آرائي التي رأيت هشاشة تأسيسها فإنني قمت بملاحظات

(1) R. Descartes, Discours de la méthode, Librairie Larousse, Paris, 1969, pp. 47-49.

(2) Ibid., p. 46.

متنوعة ولجأت إلى تجارب عدة كانت لي سندا من ثمة لتأسيس آراء أخرى أكثر يقينا"[1].

غير أن ديكارت يعيد التجربة نفسها إلى يقين الذات، أعني إلى الوضوح والتميز مثلما يشهد على ذلك تأخر إدراك العالم الحسي في **تأملات ميتافيزيقية** Méditations métaphysiques (التأملات 5 و6) كما التحليلات الدقيقة التي يقدمها ديكارت في المباحث الثلاثة التي كانت **مقالة الطريقة** مقدمة لها، أعني **مبحث انكسار الضوء** Dioptrique و**مبحث الظواهر الجوية** Météores و**رسالة في الهندسة** Géométrie[2].

يربط ديكارت بشكل وثيق بين الحقيقة، الوجود، من جهة وبين الوضوح ويقين الذات من جهة ثانية إلى حد حصر المجموعة الأولى في الثانية كما نقرأ في قوله:

> "ليس ثمة على الإطلاق في قولنا: "أنا أفكر، أنا إذن موجود" ما يؤمنني أني أقول الحقيقة، سوى أني أرى بوضوح أنه لكي نفكر، يجب أن نوجد [...] إن الأشياء التي ندركها بوضوح شديد وتميز كلها صحيحة."[3]

لا يبدو أن الوضوح والتميز يتركان هنا من معنى للخروج (على الطريقة المنطقية الأرسطية) من مقدمة (أنا أفكر) إلى نتيجة بواسطة القياس (أنا موجود). فالأمر كما يوضحه ديكارت نفسه، أمر أبعد من فراغ القواعد المنطقية. يقول مشددا على لفظ "مبدإ principe" لا على لفظ "قاعدة précèpte":

> "إنني أحكم بأني أستطيع أن أتقبل [هذه الحقيقة: أنا أفكر، أنا إذن موجود] دون تردد بما هي المبدأ الأول للفلسفة الذي أبحث عنه."[4]

وينبه أندريه روبينيه André Robinet إلى "فرق بين قواعد (منطقية) وأوليات (أخلاقية) ومبادئ (ميتافيزيقية)"[5]. فديكارت يقصد بالمعرفة الواضحة هنا مبدأ بمعنى تحققا عقليا للوجود نفسه على هيئة يقين لا قاعدةً تقود إليه على نحو قياس منطقي.

- عرض ميتافيزيقي من **تأملات ميتافيزيقية**:

* التأمل الثاني: إن الحقيقة الأولى التي يقرها ديكارت "أنا أفكر، أنا موجود" لا يفهمها الفيلسوف كقياس منطقي حيث يعتمد العقل على وسائط (الحدود الوسطى) تماما كما هي

---

(1) Ibid., p. 60.

(2) أنظر النص الذي نعتمده هنا من مقالة الطريقة بالفرنسية بداية من ص 114 وما بعدها.

(3) Ibid., pp. 66-67.

(4) Ibid., p. 66.

(5) "Différence entre précèptes (logiques), maximes (morales) et principes (métaphysiques)", p. 66.

ليست نتاج ملاحظة أو تجربة. إن الأمر يتعلق بالأحرى بإدراك واضح ومباشر وعلى نحو حدسي "للوجود" داخل "الأنا أفكر" نفسه والتي هي معرفة إستنباطية.

* التأمل الثالث: إن إدراك الوجود الإلاهي إنما يكون بالنور الطبيعي حالما أفحص فكرة اللامتناهي التي لا يمكن أن تكون صورتي ككائن متناهي ولكن صورة كائن لامتناهي هو الله. إن فكرة الله لا نبلغها بواسطة الإستدلال وتسلسل الأسباب ولكن بواسطة الإدراك المباشر شأن الذي ينظر في المرآة فيرى الشيء نفسه الذي تعكسه بواسطة فعل واحد.

* التأمل الخامس: إن المنهج لا يكمن هنا في المضي إلى الوجود وإنما فقط في فحص الماهية، التعريف مع التسلح بالمعيار التالي: "إن كل ما نراه ينتمي بوضوح وتميز إلى الشيء ينتمي إليه فعلا". هكذا فإن الوجود الإلاهي يعطى بمجرد أن نرى حدسيا في ماهيته بوضوح وتميز – نرى وجوده.

* التأمل السادس: إن المنهج هنا رغم تعلقه بالأشياء المادية فهو مماثل للمنهج المعتمد في التأمل الثالث المتعلق بالوجود الإلاهي. إننا نجد في ساحة العقل عناصر ليست له: الإنتاجية ومقاومة الأشياء لنا. ثمة إذن ما يكون شرطا لها خارجيا. هاهنا أيضا فإن اكتشاف العالم ليس نتيجة استدلال وإنما نتيجة حدس مباشر يرى في "استحالة أن أكون سببا" سببا آخر غيري. أما معرفة العالم أي تطابق علمي مع الخارج (الموضوعية) فهي تمر عبر توافق الملكات كمنهج أي عبر ما تسكن إليه ملكاتنا ولا تتناقض بشأنه دون أن يكون في ذلك استدلال وتتالي أسباب.

2- ملكة المعرفة هي العقل وأداته الفهم:

- عرض منطقي من مقالة الطريقة:

إن معرفة الحسي نفسه شرطها الفكر. نكتفي بتأكيدات ثلاثة نسوقها تباعا والهدف دائما التشديد الديكارتي على تفسير العالم الحسي بمعطيات الفكر الأولية:

- التأكيد الأول:

> "لقد كنا علمنا بشكل كاف أن النفس هي التي تشعر، وليس الجسد: لأننا نرى أنها حينما تغرق في وجد ما أو تأمل عميق، فإن الجسد كله يمكث دون شعور، في الوقت الذي يكون ثمة موضوعات متنوعة تلامسه"[1].

إذا كان الجسد هو الذي يدرك فلماذا لا يدرك بتلهي النفس عنه؟ هو ذا سؤال ديكارت الذي يجعله يسعى إلى البحث عن الكيفية التي تتم بها عملية المعرفة انطلاقا من ديناميكية النفس ذاتها.

- التأكيد الثاني:

(1) .Ibid., p. 114

> "يجب أن نفكر الشيء نفسه حول الصور التي تتشكل في دماغنا والتي نلاحظ أن الأمر بشأنها يتعلق فقط بمعرفة الكيفية التي تستطيع وفقها أن تعطي الوسيلة للنفس كي تحس بكل الخصائص المتنوعة للموضوعات المتعلقة بها وليس بمعرفة الكيفية التي يكون بها لهذه الخصائص في ذاتها مماثلها. تماما كما أن الأعمى، [...] إذ يمس بعصاه أجساما ما، فإنه من الأكيد أن هذه الأجسام لا ترسل إليه شيئا آخر سوى أنها، إذ يحرك عصاه بشكل مختلف وفق الخصائص المختلفة التي فيها، تحرك بالوسيلة نفسها أعصاب يده، وبعد ذلك الأمكنة التي تنحدر منها الأعصاب في دماغه: وهو يعطي الفرصة لنفسه كي تحس بالخصائص المتنوعة للأجسام بقدر ما يوجد من تنوع في الحركات المحدثة بواسطتها في دماغه."(1)

إن الشيء الفيزيائي حسب ديكارت أو المحسوس لا ينتقل إلى الدماغ ليدرك على هيئة مثيل أو شبيه له ressemblant أي بصورة تمثلية وإنما هو يدرك على هيئة أخرى تماما تخص الدماغ نفسه وطبيعته تماما كما أن الأعمى لا يدرك بعصاه شيئا ينتقل إليه كتمثل ولكنه يدرك نظير ذلك لديه كحركات تخصه في دماغه ذاته والتي يسميها ديكارت، عوضا عن "صور images"، "علامات signes".

- التأكيد الثالث:

> "يجب أن نعتبر أن ثمة أشياء أخرى غير الصور تستطيع أن تثير فكرنا، كالعلامات والألفاظ مثلا التي لا تماثل الأشياء التي تعنيها بأي شكل"(2).

إن العلامات هنا هي الطريقة الخاصة لحضور الأشياء في الذهن والتي لا صلة لها بالأشياء ذاتها إلاّ على النحو الذي نفهم فيه الشيء بما هو "شيء الذهن" نفسه لكن دون أن نتصور ذلك على نحو ما تقوله المثالية الباركلية مثلا والتي لا تخص ديكارت في شيء.

إن ديكارت يشدد هنا على أن الفكر مؤسس للشيء نفسه بطريقته الخاصة وذلك بقدرته على خلق نظائر لشيئيته في العلامات والألفاظ. إلاّ أن ذلك يعني في الوقت نفسه القدرة على تفسير الشيء كيقين للذات.

تمثل عودة ديكارت إلى اليقين الذاتي أي الكوجيتو cogito الأفق الذي ينكشف لنا عنده جوهر الإعتراض الديكارتي على تاريخ المنطق. فديكارت إذ يحدد المعرفة كإدراك مباشر، يعبر عن المشكل المعرفي بما هو مشكل وساطة يمكث في غياب المدرك ذاته قاعدة غير موثوقة

---

(1) Ibid., Documents, p. 116.

(2) Ibid.

للمعرفة. ولما كان اليقين بالذات هو الحقيقة الأساسية للمعرفة، فإن كل الحقائق والضرورات المنطقية مدركات متوسطة médiatisés أي فاقدة للضرورة في ذاتها. لذلك يشكك ديكارت حتى في العلم الرياضي رغم ما هو عليه من صرامة عالية. إن اليقين المباشر للذات هو الذي يفسر حسب ديكارت كيف تكون مبادئ العقل وقواعده ضرورية وهي الفاقدة لإدراك مباشر لها باعتبارغرابتها عن الذات المدركة في خالصية إدراكها.

يفسر ديكارت في مناسبات متفرقة كيف يكون الكوجيتو في وضوحه وتميزه شرطا لكل معرفة ليست من جنسه وذلك بتوسط هذين الحدين. إن المعرفة الواضحة والمتميزة حسب ديكارت هي كذلك لوقوعها في حدود يقين الذات بشكل يكون معه إدراكها في الأصل إدراكا لهذا اليقين. ذلك ما يفهمه ديكارت من معرفة فطرية إذ يقول مثلا مبينا العلاقة الوطيدة بين معرفة العالم والمعرفة الفطرية ومعرفة النفس أو يقين الذات:

> "لقد لاحظت بعض القوانين التي بثها الله في الطبيعة والتي طبع عنها مفاهيم في نفوسنا والتي بعد تفكر كاف فيها لن نشك بأنها لم تدرك على وجه الدقة في كل ما ثمة وما يجري في العالم"[1].

إن ديكارت يقيم هنا تعامدا بين معرفة العالم والمعرفة الفطرية من جهة وبين هذه الأخيرة ومعرفة النفس من جهة ثانية. فمعرفة العالم تتم بتفكر كاف في المبادئ الفطرية وهذه تكتسب فطريتها من المعرفة البديهية للنفس. إن النتيجة التي ينتهي إليها تحليل ديكارت هي أن معرفة أشياء العالم تفترض بالأكادة معرفة النفس مثلما نقرأ في هذه الفقرة التي تؤكد تبعية الأولى للثانية:

> "بالنسبة إلى الأفكار التي لدي حول أشياء أخرى كثيرة خارج ذاتي، كما حول السماء والأرض والنور والحرارة وآلاف الأشياء الأخرى، [...] إذا كانت صحيحة فإن ذلك لتبعيتها لطبيعتي بما هي ذات كمال ما."[2]

- **عرض ميتافيزيقي من تأملات ميتافيزيقية:**

* التأمل الثاني: إن معرفة العالم هي في المعنى الدقيق للكلمة معرفة للأنا بما هو فكر لا بما هو مخيلة ولا بما هو حس. يقدم ديكارت للتدليل على ذلك مثال قطعة الشمع morceau de cire:

إننا نتصور في الأول أن معرفتنا بها معرفة بواسطة الحواس organes des sens للونها وحجمها وشكلها ورائحتها والصوت الذي تحدثه إذ ننقر عليها. يقترح ديكارت أن نقربها من

(1) Ibid., p. 74.

(2) Ibid., p. 68.

النار. إن ما يحصل هو كون خصائصها الحسية تتلاشى فلا شكلها يمكث على حاله ولا حجمها ولا لونها ولا رائحتها. مع ذلك فإننا نظل نعرف قطعة الشمع ونشير إليها بما هي كذلك. إن معرفتنا بها هنا ليست إذن معرفة حسية بما أن كل شروط المعرفة الحسية قد تلاشت. كيف عرفناها إذن؟

إن المخيلة imagination هي التي بواسطتها ندرك أن هذا الشيء الذي أذابته النار كان للتو قطعة شمع. لقد أصبحت قطعة الشمع شأنا للماضي وغابت هيئتها التي عرفناها عليها للأول. لكن المخيلة هي بالضبط ملكة إدراك الشيء في غيابه. إننا لا ندرك هنا خصائص حسية لكننا نتخيل كل ذلك بأن نصنع لها صورة في أذهاننا نعرف بواسطتها الشيء حتى بعد تلاشيه.

مع ذلك فإن ديكارت ينبه إلى صعوبة في معرفة قطعة الشمع تتعدى حتى المخيلة. لنر أي شيء بالضبط نعرفه حينما نعرف هذا الموضوع. لنفترض أننا قلبنا قطعة الشمع على كل وجوهها والأوضاع التي يمكن أن تتخذها، ألسنا في كل مرة نشير إليها بما هي قطعة الشمع؟ لنفترض أكثر من ذلك أننا غيرنا شكلها وحجمها آلاف المرات، ألسنا في كل ذلك نشير بعد إليها بما هي قطعة الشمع؟ أليس هذا يعني أن ما عرفناه هو قطعة الشمع في كل وجوهها الممكنة التي هي لامتناهية وبكل الخصائص الممكنة التي يمكن أن تكون لها والتي هي أيضا لامتناهية؟ أليست معرفتنا بها إذن معرفة للامتناهي؟ أليس الشيء في تعريفه الأقصى هو اللامتناهي؟

هاهنا بالضبط لا نستطيع أن نعلل معرفتنا بالمخيلة. إن المخيلة هي فحسب ملكة إدراك المتناهي لأنها ملكة إدراك الشيء بواسطة الصورة، والصورة التي نكونها محدودة ومتناهية. إننا نستطيع أن نكون صورة عن شكل هندسي ذي ثلاثة أضلاع أو أربعة أو حتى عشرة بصعوبة أكبر وكلما زاد عدد أضلاعه زادت الصعوبة. لكننا نعجز تماما عن تكوين صورة عن هذا الشكل إذا صارت أضلاعه آلافا ثم إذا افترضنا شكلا هندسيا لامتناهي الأضلاع. إن اللامتناهي لا يمكن أن يكون موضوع إدراك للمخيلة لأننا لا يمكن أن نحصله في صورة بما الصورة وضع حدود للشيء واللامتناهي لا حدود له. كيف إذن نعرف اللامتناهي؟

إن اللامتناهي موضوع فقط للتصور concevoir، للفهم comprendre، والتعقل intellection، وتلك النشاطات شأن للعقل raison، للفكر esprit، للذهن entendement لا للمخيلة.

إن معرفة الشيء ومن ثمة معرفة العالم هي إذن معرفة بواسطة العقل. لكن العقل هو الملكة الوحيدة التي تنتمي لنا لا إلى العالم. إن الحواس تنتمي للعالم لأنها لا تكون إلا إدراكا لموضوع خارجي تماما كما أن المخيلة تنتمي إلى العالم لا إلينا بحكم أن التخيل يحتاج صورة تكون ماثلة أمامنا في المخيلة وليست شأنا خالصا للذات. إن ما هو شأن للذات فحسب هو العقل الذي لا يحتاج في إدراكه أي خارج يقوم عليه لا موضوع حسي ولا حتى صورة تتخيل.

إننا في الإدراك العقلي لا نواجه شيئا ماثلا أمامنا بقدر ما نكون في مواجهة للعدم ذاته. إن هذا يعني أننا هنا ندرك ذاتنا لا شيئا آخر غيرها. لذلك كان الإدراك في حقيقته إدراكا لذواتنا بما هي الفكر نفسه وكان الإدراك إدراك الفكر لنفسه وقد خلت من وجهه الموضوعات.

* التأمل الرابع: في هذا التأمل المتعلق بالخطإ يؤكد ديكارت أن الخطأ يقع في مجاوزة الإرادة volonté للذهن entendement. إن هذا يعني أن الحقيقة بالمقابل تكمن في العودة إلى الذهن واحترام حدوده.

* التأمل السادس: إن دليل وجود العالم الخارجي لا يقوم على الحواس التي كانت موضع شك في التأمل الأول. ذلك أن الحواس لا تنقل إلا أفكار الأشياء دون حكم عليها بالوجود. هكذا الشأن بالنسبة للمخيلة التي تعطي الصور دون حكم بالوجود. إن الفكر وحده هو مصدر الحكم بالوجود بما هو مصدر العلية.

3- الوجود يقين لا حضور:

- **عرض منطقي من مقالة الطريقة:**

إن كل ما سبق لا يتأكد لدينا بالوضوح الكافي إلاّ إذا انتبهنا إلى التحول الذي طرأ مع ديكارت على معنى الوجود ودور اليقين. فديكارت كما يتبين من **المقالة** قد أحدث نقلة هائلة في تصور ما يوجد إذ لم يعد الوجود يعني مثلما هو الشأن طوال تاريخ الفلسفة الحضور présence. فالتأكيد على الوضع المشكك للعالم الحسي كما للمعرفة العقلية دليل على أن الحضور لم يعد مقياسا للموجودية وأن الموجود قد بدأ يأخذ وضعا له في اليقين لا في الحضور. لذلك تقدر الذات على إثبات وجودها عن طريق يقين خالص "أنا أفكر، أنا إذن موجود" Je pense,donc je suis في حين لا تقدر المحسوسات على إثبات ذات الوجود عن طريق حضورها الشديد.

هكذ فإن يقين الذات الديكارتية هو يقين الوجود ذاته وقواعد قيادة الفكر هي في الآن نفسه قواعد إثبات الوجود وقد صار شأنا من شؤون يقين الذات. ليس المنطق هنا قواعد فارغة لمعرفة حقيقية أو تحصيل علم يقع خارجا عن المنطق ذاته وإنما هو الحقيقة ذاتها والعلم بعينه. نستطيع أن نتأكد من هذه العلاقة الوطيدة منطق / علم أو منطق / حقيقة لدى ديكارت من خلال افتراض جدلي لغياب قواعد المنطق الذي لا يؤدي فحسب إلى غياب معرفة بحقيقة هي قائمة دون القواعد ذاتها بقدر ما يؤدي إلى غياب الحقيقة ذاتها بما هي يقين الذات كما أكده ديكارت بامتياز خاص عن كل تاريخ الفلسفة.

- **عرض ميتافيزيقي من تأملات ميتافيزيقية:**

* التأمل الأول: يشخص ديكارت المشكل الفلسفي الأساس بما هو مشكل التفكير إنطلاقا من المعطيات الخارجية (الخارجة عن الذات) أي انطلاقا من العالم. يتمثل المشكل

على وجه الدقة في أن العالم يقع على مسافة من التفكير ومن ثمة فإن علاقتنا به على هذا النحو ليست مباشرة كما يبدو لنا. إن المسافة تعني أننا نتلقى الأشياء عن طريق وسائط وليس على نحو مباشر. لكن ذلك يعني على الفور أن الحقيقة رهن للثقة في الوسائط التي تظل مهزوزة.

إن كل التأمل الأول من **تأملات ميتافيزيقية** المعنون "في الأشياء التي نستطيع أن نضعها موضع شك" هو عرض لمصادر المعرفة ولعلة الشك فيها وذلك على النحو التالي:

- المعرفة المتلقاة réçue: وهي التي نخضع لها ضرورة دون إرادة منا لأنها تبدأ حتى قبل وعينا بها.

- إعتراض: هذه المعرفة موضوع اعتراض واضح التبرير لما يلحق هذه المعرفة من خرافات وآراء خاطئة وغلبة للسماع على الإستدلال العقلي.

- المعرفة الحسية sensible: وهي المعرفة التي تبدو الأكثر يقينية وبداهة ووضوحا.

إعتراض: لكن هذه المعرفة خداعة كما هو شأن الأشياء الكبيرة ترى عن بعد أو بشكل جانبي شديدة الصغر.

- المعرفة اليومية quotidienne: وهي تبدو أكثر يقينية حتى من الأولى لشدة قربها منا ومباشرتها ووضوحها مثل كوني الآن بصدد كتابة نص عن ديكارت وغير ذلك من الأوضاع المحيطة بي. إن ديكارت يقول إن هذه المعرفة لا يشك فيها إلا مخبول.

إعتراض: لكن هذه المعرفة أيضا موضوع شك فلسفي. ذلك أن شدة البداهة ليست دليلا على أن الأشياء حق. ففي النوم نتصور أن ما نعيشه أثناء الأحلام حقيقة لا ريب فيها. إننا لحظة النوم لا نستطيع أن نشك البتة أننا في واقع فعلي لا في حلم.

- المعرفة العقلية rationnelle: وهي صنفان: الأفكار التي هي صورة الواقع، والمعطيات البسيطة (الإمتداد والشكل والعدد والحجم والزمان والعلوم المشتقة منها كالرياضيات).

إعتراض: لكن الإرادة الإلاهية يمكن أن تظهر لنا العالم على عكس ما هو عليه فعليا. وحتى إذا لم يكن الله ليفعل ذلك بحكم أنه لا يفعل الشر فإن فرضية أخرى هي فرضية الشيطان الماكر تظل ممكنة ويظل من ثمة إمكان تضليلنا قائما.

هكذا فإن النتيجة التي يقرها ديكارت في الأخير هي أنه لا معرفة حسية كانت أو عقلية بأشكالها المختلفة هي بمنأى عن الشك فيها.

المعرفة الخارجية / المتوسطة مصدر شك: في كل هذه الأشكال من المعرفة تتبين حتمية الشك. ذلك لأن ثمة في كل مرة تدخلا لعامل ثالث يمنع بلوغ الموضوع. ففي المعرفة المتلقاة تتوسط ذوات أخرى بيننا وبين الموضوع أي الذين رووا هذه المعرفة على شكل رأي. أما في المعرفة الحسية فتتوسط موضوعات حسية أخرى تكون عائقا أمام العلاقة الحرة مع الموضوع مثل المسافة وموقع الموضوع من العين والحواجز التي تعدل في طبيعة الموضوع وغيرها. وفي

المعرفة اليومية تتوسط تجارب أخرى تضع الموضوع اليقيني موضع ارتياب. وأما في المعرفة العقلية فتتوسط كائنات يفترض العقل تدخلها (الإرادة الإلاهية، الشيطان الماكر..).

إن كل موضوع يكون إذن خارجيا بالنسبة للذات العارفة قابل للتحوير في المسافة المكانية أو الزمانية أو الشكلية التي تفصله عن الذات.

* التأمل الثاني: إن أول يقين يرجع بعد شك ديكارت في كل ما هو غير الذات إنما هو يقين الذات نفسه أو الكوجيتو: "أنا أفكر، أنا موجود". لكن ما يقره الكوجيتو من وجود هنا لا يشير إلى الحضور العيني وإنما إلى اليقين. الدليل على ذلك أن ديكارت يكتشف وجوده في الفكر حتى قبل أن يتأكد من طبيعته ما إذا كان فكرا أم جسما.. أي قبل أن يحدد حضوره. يقول ديكارت: "أنا كائن، أنا موجود، ذلك صحيح ضرورة في كل مرة أعلنها أو أتصورها في فكري. لكنني لا أعرف بعد بالوضوح الكافي ماذا أكون، أنا المتيقن من أني موجود"[1].

إن الحقيقة التي تثبت كيقين ليس موضوعا مغايرا للذات، ولكنها الذات نفسها التي تشك وتفكر. لقد لاحظنا من قبل أن كل موضوع آخر هو موضوع شك إذا علمنا أنه "بين الفكر وموضوعات الفكر ثمة مسافة مهما أردناها صغيرة حيث يمكن أن يتدخل الشك"[2]. إن اليقين يعني إذن غياب المسافة بين الذات والموضوع وذلك هو عينه معنى التفكير.

* التأمل الثالث: إن إثبات الوجود الإلاهي هنا لن يكون قطعا نتيجة حضور عيني لله. الوجود الإلاهي هو هنا يقين عقلي. يتمثل الدليل على وجود الله في ما يلي:

- إن لدينا من بين الأفكار التي نحملها فكرة اللامتناهي.
- الفكرة ليست مجرد تمثل وإنما هي صورة، مرآة تعكس الشيء نفسه.
- إننا لا نستطيع أن نكون من تعكسه فكرة اللامتناهي بما أننا كائن متناهي.

إذن، فإن ثمة مصدرا آخر لهذه الفكرة هو الكائن اللامتناهي الذي تعكسه الفكرة وهو الله نفسه. أخيرا فالله موجود.

يتقرر الوجود الإلاهي في حدود العقل كيقين. لكن اليقين لا يعني بالمرة أن الحقيقة هنا قد أصبحت محض تمثل وحالة نفسية. اليقين يعني التأكد الذاتي الخالص من أن موضوعا خارجيا قائم بذاته وباستقلال عنا.

* التأمل الخامس: الدليل مجددا على وجود الله بما هو يقين عقلي وبحسب ما يسمى الدليل الأونطولوجي على وجود الله على النحو التالي:

- لكل شيء ماهية ووجود.

(1) Descartes, Méditations métaphysiques, Antoine-Augustin Renouard, date d'édition non trouvée, p. 56.

(2) A. Vergez, commentaire, in Méditations métaphysiques, Nathan, 1983, p.15.

- إلى ماهية الله تنتمي كل صفات الكمال.
- إن الوجود واحدة من صفات الكمال إذ من النقص أن يكون كائن كامل منقوصا وجودا.
- الله ككائن كامل بحسب الماهية لا ينقصه وجود. الله إذن موجود.

* التأمل السادس: إن وجود الأشياء المادية نفسها الذي يبدو الأكثر قابلية ليكون صنوا لحضورها هو الآخر معرف باليقين العقلي الخالص. إنه يكفي كما يؤكد ديكارت دوما أن نرى شيئا بوضوح وتميز كي نتأكد من وجوده. كيف يكون هذا معيارا لمعرفة وجود العالم المادي؟

- إني أرى بتميز أنني أفكر وأرى بوضوح في بعض تمثلاتي كتمثلي للحركة - أرى الإمتداد.
- لا يمكن أن يكون هذا من منتجات فكري لأني أجد لدي ملكة إحساس منفعلة في حين أن الإحساسات التي أجدها فاعلة ومنتجة بالإضافة إلى أنها تكون أحيانا ضد إرادتي ورغم أنفي، فكيف إذا كانت من صنعي أن تكون هكذا؟

لا بد إذن من عالم خارجي غيري هو الذي يحتوي الإمتداد ويفرض نفسه علي.

البنية المنطقية للقول: إن الإستفهام الذي نوجهه هنا يتعلق بالإنتباه إلى أن "أنا أفكر" حكم ومن ثمة يتعلق به ما يتعلق بطبيعة الحكم. إن الحكم قرار بحمل شيء على شيء وسلب محمول آخر عنه أو هو ترجيح حمل على حمل آخر من حيث أن المحمولين ممكنان على الموضوع. لكن الترجيح لا يتم إلا إذا توفرت علة ذلك وهي بلا منازع الموضوع الذي يجعل محمولا ضروريا دون الثاني. إن الحالة التي لا يفترض فيها موضوع ما يظل القرار مستحيلا أو هو يظل ممكنا فحسب. ثمة إذن موضوع أكيد هو الذي يحملنا في حدود الفكر نفسه على القرار "أنا أفكر" وإلا ظل الحكم ممكنا فحسب. بلغة أخرى إن علينا أن نفترض أن هاهنا موضوعا قبالتنا هو عملية التفكير التي يقوم بها الأنا والتي تبرر وحدها الحكم مثلما يبرر أي موضوع الحكم وإلا ظل معلقا كممكن فحسب. السؤال هنا فقط تساوقا مع مفترضات ديكارت هو عما إذا كان من الممكن أن يكون هذا الموضوع الذي لا مفر منه للفكر، أن لا يكون قبالة الفكر بل أن يكون الفكر نفسه.

لكننا هاهنا نعود إلى الخيارات نفسها: فإما أن لا يكون الموضوع قبالة الفكر، على مسافة ما من الفكر وهو القول نفسه أن ليس للفكر موضوع، وفي هذه الحالة فإن القرار "أنا أفكر" لن يكون ضروريا بل ممكنا فحسب؛ وإما أن يكون الموضوع قبالة الفكر، وهاهنا يكون الحكم ضروريا ويمكننا تعليل ما لم نستطع تعليله في الأول. ولأننا هنا أمام حكم يتخذه الفيلسوف "أنا أفكر" يجب أن تتوفر فيه شروط الحكم فإنه لا مناص من افتراض موضوع يقوم قبالة الفكر أثناء حكمه "أنا أفكر". ألا وإن الطرافة في هذا السياق أننا مضطرون لمضاعفة الذات، الفكر

ليكون على مسافة من نفسه ويكون ذاتا وموضوعا على نحو معقول.

لكن المسافة المكانية تقتضي أيضا المسافة الثانية المذكورة أعلاه، المسافة بين المقدمات والنتائج أي المسافة الزمانية. ذلك أن ما تبين من أن المعرفة تتم في مسافة أكيدة بين الفكر والموضوع، يستدعي مرة أخرى كل شروط المعرفة المتوسطة أي المقدمات بما هي جملة التعريفات والقواعد التي يكون بها شيء يفكر وبعد ذلك النتائج التي يبلغها الفكر ليقرر أنه يفكر.

الطبيعة الأونطولوجية للوعي: على خلاف ذلك فإن وعي الفيلسوف يذهب إلى أن ال"أنا أفكر" ليس حكما بشأن موضوع يقابلنا على مسافة ما وفي النهاية على هيئة استدلال. إنه يرفض أن يقدم الكوجيتو على هيئة قياس (أنا أفكر وكل مفكر موجود، إذن أنا موجود). الأنا أفكر برأيه معرفة مباشرة أو حدسية بالمعنيين التاليين: كونها لا ينفصل فيها موضوع عن الفكر ولا تنفصل نتيجة فيها عن مقدمات.

بعد ذلك فإن المنطق الذي شأنه الإشتغال بحسب التناقض حول ممكن العالم هو ما أعرض عنه ديكارت كما أعرض عنه بايكون من قبل ليتخذ مكانه "قواعد قيادة الفكر" التي ليست قواعد معرفة للعالم بل قواعد سلوك تستدعي العالم للمثول المباشر أمام العقل في الحدس العقلي.

القول التأويلي كقول مطلق وتوحيدي: يعترض ديكارت بالدرجة الأولى على نوع المعرفة القائم على تحصيل الموضوع كحدث خارج الذات أي على التخارج القائم بين الذات وموضوع المعرفة. إن جوهر الإعتراض إذن إنما هو على الطبيعة المثنوية لفهم العالم (هنا ثنائية الذات والموضوع) أي تصور الذات والموضوع كشيئين لا كعلاقتين للشيء نفسه. من ثمة فإن ما يستهدفه ديكارت من خلال الأنا أفكر إنما هو مجاوزة هذه الثنائية أي مجاوزة التصور الإثنيني للعالم. وإذ لا يكون الموضوع حضورا قائم الذات بل يقينا للذات فإن قمة القول الديكارتي هاهنا توحيد الشيء موضوع التفلسف عبر مجاوزة فهم الذات والموضوع ضمن ثنائية وجود / عدم وتصورهما وفق ثنائية غياب / حضور ومن ثمة تحويل العلاقة الإشكالية إلى علاقة للشيء بنفسه أي في النهاية إلى سلوك مطلق.

الوعي التأويلي كوعي تجزيئي وضعي محدود: لكن ديكارت نفسه لا يبدو أنه يفلح في بلورة هذه المعاني المقصودة لديه أصليا. إنه فضلا عن كونه يترك العالم ثانيا عن الفكر الخالص مثلما سيكون نقد هوسرل له فإن الفكر الخالص نفسه أعني القرار الخالص "أنا أفكر" لا نجد لدى الفيلسوف ما يمنع تخارج الذات والموضوع داخله هو نفسه. ذلك أننا هنا أيضا بمواجهة حكم هو ككل الأحكام أعني بما يستدعيه من موضوع للحكم يكون على مسافة ما من الذات / الفكر وبما يترتب عليه من إشكالات سبق ذكرها.

لا نملك تعليلا متينا ضد هذا غير كون ديكارت لا يرى أن ثمة ما يستحق أن يسمى موضوعا خارجيا ومسافة بين الذات والموضوع عدا المسافة الحسية والموضوع الحسي. إن المسافة داخل الذات بين الفكر وذاته كموضوع والتي لاحظنا كل شروطها آنفا، ذلك لا يجد له ديكارت من تشخيص غير كونه معرفة مباشرة لا تتوفر فيها خصائص المعرفة العادية. إنه إذن الوعي الحسي ذلك الذي يمتد لدى ديكارت إلى حدود الفكر ليحكم الفيلسوف بمقتضاه على خصوصية معرفة الذات وكل النتائج الفلسفية المترتبة عنها.

أما إذا تبين أن الحكم "أنا أفكر..." حكم شبيه بأي حكم آخر من حيث أن الموضوع هو دائما على مسافة لا مناص منها مع الذات، فإن كل الشكوك التي أوردها الفيلسوف من قبل تغدو صائبة أيضا في هذا المستوى.

III - لايبنيتز Leibniz 1646 - 1750: العلاقة التحليلية / الهوية كحقيقة أونطولوجية في وعي لايبنيتز ومنطقية في مستوى قوله / العلاقة التحليلية / الهوية كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

1- الإشكال المركزي:

صيغة الإشكال: تناقض اليقين / العلم مع العلاقات الخارجية بين الأشياء أي مع اعتبار الجواهر حدودا قطيعية بين الأشياء. إن العلاقات الخارجية بين الحدود وتصور هذه جزرا منفصلة بعضها عن بعض لا محتواة بعضها في بعض، يجعل من المستحيل تبرير العلم بمجرد علاقة خارجية للأشياء لا تنبع من عمق الروابط بينها لأن الوحدة هاهنا تغدو مستحيلة. إنه بلغة أخرى التناقض بين استقلال الأشياء بجواهرها وبين قيامها في وحدة فعلية هي عنوان العلم واليقين والحقيقة...

الأطروحة: الحقيقة علاقة تحليلية بين الأشياء / علاقة هوية. إن لايبنيتز لا يفهم العلم مثلما يرى بايكون في وثق المنطق بموضوع تجريبي يكون له وحده حق تقرير الصيغة المنطقية الممكنة له ولا مثلما يرى ديكارت في العودة إلى اليقين الأول للذات وإنما في احتواء المحمول المنطقي prédicat داخل الموضوع sujet. وهو ما يستدعي لا قبول اليقين الأولي للذات أي بداهاتها بل تحليلها والبرهنة عليها على قاعدة الإحتواء المذكور والمعبّر عنه بـ "نظرية الهوية théorie de l'identité".

يصدر قرار لايبنيتز بشأن العلاقة التحليلية عن صعوبات يخلفها ديكارت متعلقة بعدم كفاية دخلنة، تذييت الحقيقة وجعلها شأنا للأنا أفكر حتى ينشأ العلم. إن الفكر حسب لايبنيتز إذا اكتفى بتأمل الحقائق المباشرة ظلت العلاقة الخارجية مع الموضوع قائمة حتى داخل الأنا أفكر وظلت الأحكام إحتمالية. من ثمة كان تصور لايبنيتز الفكر كجهد تحليلي يؤسس انتماء المحمولات ضرورة إلى الموضوع.

تعليل: يعرف لايبنيتز فلسفته كمعالجة لإشكال قديم جديد. إنه قديم قدم أفلاطون وأرسطو اللذين يؤكد أولهما على أن الوجود الحق للكلي بينما الوجود الجزئي عرضي وغير حقيقي، وثانيهما على أن الوجود الحق للجزئي وما الكلي إلا علم وفكرة. لكن هذا الإشكال جديد جدة هوبز الذي يتخذ منحى أرسطو تحت تأثير العلم التجريبي الصاعد حاملا الوجود الحق على الجزئي والفردي والشخصي بينما لا يتعدى الكلي لديه كونه إسم nom. من ثمة تسمية هذا التوجه بالإسمية nominalisme. يقول هوبز:

"من بين التسميات فإن البعض خاص ومحدود بشيء ما؛ هكذا إسم بيار وجون، هذا الإنسان، هذه الشجرة والبعض يشترك فيها عدد كبير من الأشياء. هكذا الشأن مع إنسان، حصان، شجرة والتي كل واحدة منها، وهي تشكل تسمية واحدة، ليست أقل شأنا من كونها إسم لأشياء متعددة وخصوصية؛ وبالنظر إلى مجموع هذه الأشياء فإننا نسمي ذلك الكلي. ليس ثمة البتة كلي في العالم بعيدا عن التسميات، ذلك لأن الأشياء المسماة كلها فردية وشخصية"[1].

إن لايبنيتز يعرف هكذا فلسفته بما هي تفكير حول الوحدة والكثرة مثلما نقرأ في رسالة له إلى الملكة صوفي شارلوت Sophie Charlotte بتاريخ 8 ماي 1704:

"هي ذي في كلمات قليلة كل فلسفتي... إن كل ما هنالك هو مثل ما هنا. وهذه الأخرى إن الطبيعة جميلة لأنها تختلف".

كيف يضع لايبنيتز إذن على صعيد واحد كون الأشياء متعددة بما يقتضي من قطيعة حتى بين جواهرها وكونها في الوقت نفسه واحدة؟ السؤال بلغة أخرى أيضا: كيف يكون الجوهر جوهر الشيء المفرد بإطلاق ويكون معا كل شيء سواه؟

لقد قدم لايبنيتز حلا في البداية لم يصمد لديه طويلا. ففي أطروحة الباكالوريا التي كتبها تحت تأثير هوبز والتي عنوانها **حول مبدإ التفرد** Sur le principe de l'individuation (1663)، بين الفيلسوف أن التفرد يقع في الأشياء العينية بما هي الحقيقية بينما تقع الوحدة والكلية في المعرفة حيث تترجم الأشياء في علامات موحدة تكون إعتباطية. وواضح أن هاهنا ترجيحا للإتجاه الإسمي على العقلاني المثالي.

لكن الفيلسوف ما لبث أن أنجز خطوة حاسمة باتجاه تعديل الكفة بين طرفي المعادلة. ففي عام 1666 كتب بحثا قصيرا بعنوان **حول الفن التوليفي** Sur l'art combinatoire حيث منح الكلي والوحدة الثقل الأونطولوجي نفسه الذي للجزئي والمتفرد. وفي عام 1677 كتب مقالة بعنوان حوار **حول ارتباط الكلمات والأشياء** Dialogue sur la connexion des mots

(1) T. Hobbes, Leviathan, Forgotten books, 2008, pp. 17-18.

et des choses نبه فيه إلى أن العقل لا يمتلك فقط وظيفة صياغة العلامات المجردة على نحو إعتباطي بل هو الأشياء عينها. فالحقيقة الرياضية أو الهندسية كلية فعليا لا في مستوى العلامات فحسب بالنسبة للإنسان، فهي واحدة عند الإغريق واللاتين والألمان. وحتى إذا كانت العلامات إعتباطية فإن هناك تناسبا ما يظل قارا بينها وبين الأشياء هو الذي يجعل تغيير العلامات غير مضر بطبيعة المعادلات الرياضية مثلا إذ تظل العلاقة بين المقدمات والنتائج قارة. وهذا يعني أن هناك شيئا كليا فعليا غير اعتباطي يفرض نفسه هو في المستوى نفسه وفعلية الجزئي.

الأسس الفلسفية لتفكير الوحدة والكثرة:

1- الجوهر: إذا كان مفهوم الجوهر يقابل العرض عند أرسطو كما أن كل جوهر يتعارض مع الجواهر الأخرى - فالنفس جوهر والجسد جوهر آخر عند ديكارت - فإن ذلك مصدر لإشكالات حسب لايبنيتز أهمها: كيف يمكن إقامة علاقة بين هذه الجواهر المتفرد كل منها في جوهريته وفهم تفاعله مع الآخر وتقومه به وكذا بين الجواهر والأعراض وهي المختلفة جميعا؟

لأن القنوات مفقودة بين جوهرين كالنفس والجسد (إذا عددناهما جوهرين) فإن ديكارت يقترح لحل المشكل فكرة جوهر ثالث يكون وسطا بين النفس - الفكر والجسد - الإمتداد. أما مالبرانش فقد حل المعضلة بنظرية المناسبات ومقتضاها أن الله يولد أفكارا في النفس بمناسبة حركة المادة. في كل هذه المحاولات فإن التغيير لم يطرأ على فهم الجوهر نفسه بل على شكل معالقة الجواهر بعضها لبعض. لكن الأمر مختلف مع لايبنيتز.

لقد اتجه هذا الأخير لمفهوم الجوهر نفسه بالتعديل أعني إلى المفهوم الذي ظل جاثما منذ أرسطو: الجوهر بما هو المميز بإطلاق لشيء ما وبما هو بالدقة ائتلاف محدد للخصائص المادية. إن لايبنيتز يقلب هذا المعنى ليصبح الجوهر الوحدة الكاملة التي تحمل في الوقت نفسه الشيء وغيره من وجهة نظر الشيء وتحمل تاريخه كاملا ماضيا وحاضرا ومستقبلا. يقول لايبنيتز:

> "بالنسبة لي أنا فإني أفسر علاقة النفس بالجسد بشكل طبيعي بواسطة مفهوم الجوهر أو الكائن المكتمل عامة الذي يحمل كون حالته الحاضرة هي دائما نتيجة طبيعية لحالته السابقة لأن طبيعة كل نفس هي التعبير عن الكون"[1].

لكن إذا كان الجوهر مكتملا، فأين يمكن أن نتصور وجوده؟ هل نجد له نظيرا في المادة؟

في كتابه **المونادولوجيا** La Monadologie يشير لايبنيتز إلى كون الجوهر، لكي يكون مكتملا أي حاملا لمختلف الأعراض وعاكسا الجواهر الأخرى، فإنه يجب أن لا يكون ماديا / فيزيائيا لأنه لا وجود لوحدة كهذه فيزيائيا. إن الجوهر لذلك تعيين ميتافيزيقي للكائن يصفه

(1) رسالة إلى أرنولد Arnauld بتاريخ 1687.

لايبنيتز بكونه "بلا امتداد ولا هيئة ولا انقسامية ممكنة" (المونادولوجيا). هو إذن بسيط لا مركب. كجوهر بسيط يسميه الفيلسوف موناد monade. لكن هذه الصفات لا يجد لها لايبنيتز من يحملها غير حالة روحية هي الفعل لا مجرد الحضور الممتد الذي هو صفة المادة. يقول الفيلسوف:

> "من المستحيل أن نجد مبادئ وحدة حقيقية في المادة وحدها أي في ما ليس إلا منفعلا passif، بما أن كل شيء ليس فيه إلا تجميعا أو كومة من الأجزاء إلى ما لانهاية... إذن لنجد هذه الوحدات الفعلية فإني مجبر على أن أسارع إلى نقطة واقعية ونشطة بمعنى ما... لنصنع كائنا تاما"[1].

الجوهر إذن وجود مكتمل، ميتافيزيقي، بسيط، وهو فعل لا انفعال. مكتمل: يعني أنه لا يحتاج إقامة علاقات خارجه بما يعني ذلك من مشكل توحيد الجواهر المختلفة بما أن كل شيء يقع داخله؛ ميتافيزيقي: أي غير ذي حضور مكاني أو غيره بما أن التعين يمنعه أن تتحد فيه الصفات المتضادة للجواهر؛ بسيط: لأن المركب لا يكون جوهرا أي قائما بذاته فالمركب قائم بأجزائه ومرتهن لها منحل بانحلالها؛ فعل: لأن هذه الحالة القوية الحركية وحالة الحياة هي وحدها ما يمكن أن يستأثر بالصفات الآنفة.

هكذا يصبح مفهوم الجوهر قادرا على أن يجيب عن السؤال المركزي بشأن علاقة الجواهر ووحدة الكثرة: إذا كانت النفس جوهرا (والجوهر وحدة تحمل العالم كله)، فإن معنى ذلك أنها وحدة والجسد. أي فرق يمكث إذن بين الإثنين وأي معنى لمشكل العلاقة بينهما؟

إن لايبنيتز لا يصور النفس والجسد كما لو أنهما جوهران، فإن النفس وحدها جوهر بينما الجسد ظهورها. النفس هي وحدة الروحي والمادي معا والجسد أو المادة إمكان لدى النفس فقط. إنهما إذن الشيء نفسه في وضع القوة (النفس) ووضع الفعل (الجسد) والعلاقة بينهما هي علاقة الشيء نفسه في حالة الإمكان، علاقته بظهوراته لا علاقة شيئين متخارجين. إن المعنى هنا حسب لايبنيتز أننا لا يمكن أن ننجز مصالحة بين وحدة وكثرة إلا أن نغير تماما مفهوم الكثرة إلى كونها الواحد متخارجا عن ذاته. إن المصالحة لا تتم هنا بين جوهر وآخر (أ وب) بل بين الجوهر ونفسه (أ وأ') أي بين وضعين له في حالة الممكن وحالة التجلي على هيئة واقعة فيزيائية. وبمثال مقرب فنحن لا يمكن أن نفهم العلاقة بين جوهر هو مثلا قطعة من الحديد وشجرة كيف يرتبط أحدهما بالآخر، لكننا يمكن أن نفهم العلاقة بين بذرة وشجرة.

---

(1) Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps, 1695: "Il est impossible de trouver les principes d'une véritable unité dans la matière seule ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n'y est que collection ou amas de parties jusqu'à l'infini...".

والسبب أنه في الحالة الأولى لا جوهر واحد يجمع قطعة الحديد مع الشجرة أي لا وجود ممكن للشجرة في قطعة الحديد بينما في الحالة الثانية ثمة جوهر موحد للبذرة والشجرة هو الذي يفسر العلاقة بينهما أي انتقال الواحد إلى الآخر.

2- الإنسجام المسبق harmonie préétablie: هذا المفهوم يشتغل بشكل متواز مع مفهوم الجوهر. فإذا أدركنا مشكلة في تواصل الجواهر la communication des substances فإن لايبنيتز ينبه - بالإضافة إلى ما نبه إليه أولا من أن الجوهر بالمعنى الدقيق للكلمة هو وحدة الأشياء من وجهة نظر محددة - ينبه أيضا إلى أن هذه الوحدة هي شرط الإنسجام القبلي للجواهر بشكل تكون معه كل علاقة بعدية لجوهر بآخر مسطرة مسبقا.

النفس والجسد يكونان إذن أولا في علاقة مسبقة في الوضع الممكن للعالم. كل منهما يعرف الآخر حسب قوانين مشتركة لهما. لذلك فحين يتعلق الأمر بالجمع بينهما في العالم الفيزيائي فإن ذلك لن يكون صعبا بحكم انسجامهما المسبق. يقول لايبنيتز:

> "يجب أن نقول إذن أن الله خلق النفس أولا أو أي وحدة حقيقية من هذا القبيل بشكل يجب أن ينشأ لها كل شيء في عمقها الخاص، بعفوية كاملة بالنظر إلى نفسها، ومع ذلك بتوافق كامل مع أشياء الخارج... إن هذه الصلة المتبادلة المنتظمة سلفا في كل جوهر من جواهر العالم هي ما ينتج ما نسميه تواصلا والذي يصنع وحده وحدة النفس والجسد"(1).

إن لايبنيتز بهذا الشكل لم يعد بحاجة إلى تحويل جوهر إلى آخر، تحويل المادة إلى فكرة مثلما يفعل المثاليون والعقلانيون أو تحويل الفكرة إلى مادة مثلما يفعل الحسيون والتجريبيون. فلايبنيتز يحافظ على الطبائع المختلفة للجواهر بما تضمنه وحدة عليا ميتافيزيقية لهما. وإذ لا يحول الفيلسوف أحد الجواهر إلى الآخر حتى ينسجم معه ويبني لهما بدل ذلك وحدة مسبقة فإنه يجعل حركاتهما البعدية محافظة على اختلافها ومشتغلة بشكل موحد ومنسجم. يضرب لايبنيتز مثالا لذلك موسيقيين يشتغلون كلا على حدة لكن ضمن وحدة عليا لا يرتهن فيها جوهر إلى آخر:

> "أخيرا لكي أستعمل مقارنة فإني أقول أنه بالنظر إلى عدد من الموسيقيين الذين يؤدون أدوارهم بشكل منفصل، ويتموقعون بشكل لا يرى بعضهم البعض وحتى لا يسمع بعضهم البعض البتة لكنهم يستطيعون مع ذلك أن يتوافقوا بشكل كامل إذ يتبعون كل التعليمات الخاصة به بشكل يجد فيه من يستمع

(1) Ibid.

إليهم جميعا إنسجاما بديعا وحتى أكثر غرابة مما إذا كان هناك ارتباط بينهم"[1].

البنيـة المنطقيـة للقـول: يـدور تفكير لايبنيتز حول التناقض المتمثل في عدم كفاية العلاقة الخارجية بين الأشياء على تعليل الوحدة بينها المعرف بها العلم والوجود الحق.

إن لايبنيتز يحول العلاقة الخارجية للجواهر إلى علاقة داخلية عبر التعديل التالي لمفهوم الجوهر: الجوهر ليس ما يميز شيئا عن غيره بل هو ما يميز طريقة احتواء شيء لآخر عن طريقة احتـواء أخـرى. هكـذا فالجوهـر لا يفصل شيئا عن غيره بل هو يفصـل علاقة عن غيرها. بلغة أخرى الجوهر هو الوجود كله من وجهة نظر أو من وجهة نظر أخرى. الجوهر لا يرسم فرقا بيـن شـيء وآخـر بـل بيـن علاقة وأخـرى. إن التناقض الذي كان متمثلا في كيفية تعالق شـيئين متخارجين يحل بكون الشيء لا يعالق غيره بل يعالق ذاته في وضع ثان لها.

البنية الوضعية للوعي: إن لايبنيتز الذي يحمل المنطق مهمة احتواء الأونطولوجيا يذهب بـه هـذا الإجـراء بالـذات إلـى تصور أن الأونطولوجـي حاضر على نحو مباشـر وأن علاقتنا به مباشرة. إنه الإجراء نفسه الذي شهدناه منذ أرسطو حتى بايكون وديكارت والمتمثل في حرمان المنطق من الإستقلال باقتدار يخصه وموضوع أي من الإشتغال فقط على أونطولوجيا ممكنة. إن الأونطولوجي نفسه يحضر حسب لايبنيتز فلا يبقى للمعرفة غير الدور التحليلي الذي يعني بوضـوح الحضـور الأصلـي والمباشـر للشـيء وعدم الحاجة إلى إضافتـه تركيبيا كما لو أنه غير مباشر لنا.

القول التأويلي كقول للمطلق الواحد غير الوضعي: يعترض لايبنيتز على ما يمكث لدى ديـكارت علاقـة خارجيـة فـي بنيـة الشـيء لا يطويها الكوجيتـو. إن لايبنيتز يميـز بين أن تطوى المسـافة بين الذات والموضوع وبين أن تطوى المسـافة بين الموضوع والمحمول في الشـيء. وبلغة أدق فإنه لا يكفي أن يكون الموضوع مباشرا للذات حتى يكون الحكم ضروريا ويكون مـن ثمـة القـول علميـا. يجـب أيضـا أن يكـون المحمول محتوى فـي الموضوع. مـن ثمة فإن الموضوع نفسـه يجب أن لا يحمل خارجيا على الذات بل أن يكون حاصلا على أساسـه في الذات وأن يخرج على نحو تحليلي منها. وإذا لم يكن ديكارت نفسه قد أغفل ذلك على نحو مـا فإنـه كمـا لاحظنـا مـن قبل قد وقع في تخارج جديد للذات والموضوع هو بحسـب لايبنيتز بسـبب التصور السـتاتيكي لعلاقتهما. لذلك كان رهان مفهوم الجوهر بما هو مفهوم ديناميكي عند لايبنيتز هو تحويل علاقة الإحتواء إلى فعل وإلى نشـاط ممكن يبني وحدة الطرفين يتمثل في فهم الجوهر كنفس يكون الجسد حالة من حالاتها.

لقد لاحظنا أن لايبنيتز بهذا الإجراء يكون قد نقل الإشـكال الفلسـفي من علاقة طرفين يتبادلان الوجود والعدم إلى الشيء نفسه موحدا ومطلقا هو النفس كجوهر في علاقتين ثانيتهما

(1) Lettre à Arnauld, avril 1687.

الجسد يكون فيهما الشيء تبادلا للغياب والحضور.

الوعي التأويلي كوعي وضعي تجزيئي محدود: إن الفيلسوف إذ لم يحدث هذه النقلة إلا بحرمان الجسد من الجوهرانية ومن ثمة شل قدراته على أن يشكل جهة سلب فعلي للنفس فقد وجد نفسه من جديد بمواجهة الحضور المطلق للنفس أي الوجود الذي يقابله العدم، عدم الجسد الذي يظل فعليا قائما كطرف ثان خارج النفس مستعيدا كل إشكالات الوجود المثنوي التي وصفناها من قبل. من ثمة كان نقد كانط للعلاقة التحليلية والبحث عن المحمول في علاقة تأليفية. إن النقد الكانطي للايبنيتز يبين إلى أي مدى تكون العلاقة التحليلية علاقة عقيمة وبحاجة من ثمة إلى تحويلها إلى علاقة تأليفية.

إن لايبنيتز لم يفكر إلا بأحد إمكانين: أن تكون العلاقة داخل الحكم تركيبية حول موضوع عيني فيزيائي أو أن تكون تحليلية منطقية ميتافيزيقية غير مؤكدة بموضوع. ولما كانت العلاقة التركيبية إحتمالية فقد لجأ لايبنيتز إلى فهم الشيء، الحقيقة كعلاقة تحليلية. لا يفترض الفيلسوف أن يكون الموضوع ممكنا في حدود العقل نفسه ومن ثمة أن تكون العلاقة تأليفية وتستبعد الصعوبة التي سيثيرها كانط حول عقم الحكم التحليلي.

2- إشكالات تابعة – السلب والإيجاب:

الإشكال: يفكر لايبنيتز صعوبة هي التالية: إن جوهرين أي قوامين متميزين لأشياء ما يكون بفعلها كل منهما سلبا فعليا للآخر، فرضية لا يمكن قبولها. يجب بالأحرى أن يكون جوهر واحد هو الإيجاب وأن يكون الثاني أي سلبه ملحقا به أو إمكانا من إمكاناته؛ بالمقابل لا يجب أن يكون السلب فاقدا لقوام فعلي أي أن يكون محض حضور إسمي لا يصلح مقوما فعليا للجوهر. ثمة إذن صعوبة: يبحث الفيلسوف عن مقام للسلب لا يكون إسميا فحسب لكن دون أن يكون له قوام فعلي يخصه. إنه يبحث عن مقام للسلب يكون فيه والإيجاب في وحدة متناغمة توافقا مع المفهوم الأساس لدى الفيلسوف: الجوهر.

الأطروحة: السلب بحسب لايبنيتز يجب أن لا يكون النفي الذي هو ضرورة غير الإيجاب ولا يمكن أن يشكل وحدة وإياه. ولأنه لا يمكن أن يكون بالمقابل الإيجاب عينه بل "ليس ما" في وحدة معه فإن الفيلسوف يفهم السلب بما هو النقص manque وبما هو الصفر zéro فحسب.

تعليل: يصدر تصور لايبنيتز للسلب والإيجاب كما يصف بعض الشراح عن وعي بأفضلية الإيجاب على السلب:

> "Tous les termes simples sont compatibles, parce qu'un terme simple ne peut enfermer de négation; tout terme négatif est nécessairement complexe".[1]

---

(1) Christiane Frément, Singularités: individus et relations dans le système de Leibniz, Vrin,

إن الحد الموجب وحده يكون بسيطا أي موحد المعنى وواضحا، أما الحد السالب فمركب ومن ثمة غير موحد وغير واضح.

كما يصدر تصور لايبنيتز عن وعي تيولوجي بالفرق بين الله والعالم وما يسامته من ثنائيات مثل: الكمال والنقص والتحقق والحرمان. فالله هو الإيجاب والفعل والكمال والوجود بينما الأشياء هي السلب والحرمان والنقص والعدم. من ثمة كان الإيجاب المعرف الأوحد للشيء وكان السلب في أفضل الحالات محمولا مشكلا. لنقرأ أولا هذه الخلاصة المكثفة قبل أن نصف الإشكال ونرى قرار لايبنيتز بشأنه:

> "Leibniz établit un parallèle constant entre l'origine des nombres avec 1 et 0 et l'origine des choses à partir de Dieu et de Rien, mais aussi à partir des couples: perfection-limitation, "actualisé" et "privé d'acte"... Mais quelque effort que fasse Leibniz pour en faire une réalité négative, on voit que le rien, le négatif reste un symbole ... M. Fichant fait observer que Leibniz refuse de faire du Néant un principe absolu qui entrerait en opposition avec l'Etre absolument positif-Dieu. Ce serait tomber dans le manichéisme".(1)

هاهنا وصف غير صريح لحرج لدى لايبنيتز: إن الفيلسوف لا يستطيع أن يجعل من السلب وجودا حقا أي وجودا يتعدى مجرد الأسماء. إن ذلك يتعارض والمصادرة الأساسية هنا كون السلب عدم. وإذا كان الفيلسوف قد حمل الوجود الموجب على الله فقط، فإن غير الله بما هو في الأصل سلب يمتلك هكذا وجودا يضاهي الوجود الإلاهي إذ يعرف كمقابل له، وتلك مشكلة تيولوجية خطيرة. لذلك على لايبنيتز أن يحرم السلب من كل وجود فعلي ويحتفظ له فحسب بمقام غير فعلي. غير أن المقام غير الفعلي للسلب لا يعني أن الفيلسوف يدافع عن مقام إسمي له فهذا بدوره مشكل. إن الفيلسوف يبحث للسلب عن واقعية ما أو عن "واقعية سالبة". ذلك لأن محض وجود إسمي للسلب لا يعلل علاقة له "فعلية" بالإيجاب ودورا له فعليا أكيدا لدى الفيلسوف:

> "Cette détermination par le négatif ne mène à rien, car il n'est possible de former un être réel positif à partir d'une simple impossibilité ou incapacité logique".(2)

إن على لايبنيتز إذن أن يبحث عن مقام للسلب لا يكون فيه فعليا أي وجودا يضاهي الوجود الموجب (تفاديا للخطورة التيولوجية المذكورة آنفا وحتى لصعوبة فلسفية حول كيفية وجود موجب للسلب)، لكنه يحتفظ بفعلية ما له (لتعليل مكانة له ما غير إسمية):

2003, p. 201.

(1) C. Gaudin, Origine et radicalité, in L'actualité de Leibniz: Les deux Labyrinthes, éd: Dominique Berlioz, Frédéric Nef, Stuttgart: Steiner, 1999, pp. 49-50.

(2) Jean-Pierre Coutard, Le vivant chez Leibniz, L'Harmattan, 2007, pp. 289-290.

"et s'il ne s'agit pas d'une simple négation verbale (*verbotenus negatio*), alors c'est la négation de quelque chose de positif, de quelque chose qui s'affirme dans sa différence permanente propre. Chaque individu trouve sa raison dans un élément *intrinsèque et positif* par lequel il se différencie de tout autre".[1]

إن السلب "هو سلب شيء ما موجب، شيء ما يتقرر في فرقه الخاص القار". ليس السلب هنا إسميا بما هو "سلب شيء ما موجب" لا سلب خالص، كما أنه ليس شيئا آخر، واقعا آخر مقابل الإيجاب حتى نقع في الصعوبات المذكورة آنفا وإنما هو سلب الإيجاب. ثم إن هذه الوحدة للسلب بالإيجاب هي ما يجعل تعريف الشيء بالفرق الداخلي عن غيره ممكنا.

إن هاهنا كثيرا من الغموض: ما معنى "سلب الإيجاب"؟ أي ما طبيعة الوحدة بينهما؟ وكيف يترجم ذلك في التفرد الذي للشيء أي تحديده كفرق عن غيره؟

يبدو أنه من الممكن أن نفترض أن الإيجاب وحده الفعل وأن السلب هو حالة الفرق التي له عن غيره بمجرد كونه إيجاب وفعل وتلك حالة لا تقتضي واقعية للسلب خارج الإيجاب كما هي ليست وضعا إسميا للسلب الذي لا يكون مقابلا للإيجاب بل في تركيب معه:

"Si le néant… n'entre pas en opposition, c'est qu'il entre en composition. Et M. Fichant démontre logiquement qu'il n'y entre qu'à titre d'"élement neutre", c'est-à-dire comme produit de la soustraction d'une unité quelconque à elle-même, opération logico-algébrique"[2].

هاهنا توضيح طريف لمعنى السلب. ذلك أن السلب في معنى النفي لا يكون في وحدة أو تركيب مع الإيجاب بل في تقابل ضروري. لذلك يشير السلب هنا إلى معنى المحايد neutre أو الصفر على الوجه الأدق والذي افتراض وجوده واحدا والشيء لا يحدث مشكلا مثلما يحدثه افتراض النفي. يتعلق الأمر كما في التوضيح أعلاه بعملية الطرح soustraction. إن الكمية 5 مثلا إذا طرحت من نفسها 5 - 5 فإن النتيجة ستكون 0. إن الصفر هنا لا يناقض ال5، بل يساوي المجموع السالب لها مع نفيها. إنه في وحدة معها أكثر مما هو في تعارض. لذلك هو في الوقت نفسه سلب وهو عيني لا إسمي، الشيء الذي يبحث عنه الفيلسوف من قبل.

البنية المنطقية للقول في السلب: التناقض الذي يحدثه السلب هو المتمثل في كونه يجب أن لا يكون ذا قوام فعلي خارج الإيجاب لأن ذلك مخل بمفهوم الجوهر، كما أنه يجب أن يكون ذا فعلية ما وأن لا يكون إسميا لأنه هناك لا يكون مكونا فعليا للشيء ويظل مفهوم الجوهر على حالته الأرسطية بما هو تميز مطلق.

يجد لايبنيتز في تحويل السلب من كونه نفي إلى كونه حاجة وفراغ ووضع صفر للكائن - يجد المخرج ليكون السلب في الوقت نفسه غير الإيجاب أي قوام ما آخر متميز عنه لا

(1) Ibid., pp. 289-290.

(2) C. Gaudin, op. cit.

محض وضع إسمي له، ولكن أيضا في وحدة والإيجاب لا في تعارض مهدد له.

الطبيعة الأونطولوجية للوعي بالسلب: الملاحظة نفسها بشأن وعي الفيلسوف أن احتواء الأنطولوجيا في المنطق يجعلنا في علاقة مباشرة وقضاياها، هنا سؤال السلب.

القول التأويلي كقول مطلق وتوحيدي: يحافظ لايبنيتز على قرار له بأن السلب بمعنى النفي لا يكون ذا حضور فعلي كالإيجاب. ولتلبية حاجة فلسفية مقابلة بحضور عيني للسلب فإن الحيلة تكمن في أن السلب الفعلي يكون على هيئة الصفر أو الحاجة. إنه بذلك يتحد والإيجاب ويحصل على تعين. لكن التوحيد يعني في الوقت نفسه حصوله على هيئة مطلقة.

الوعي التأويلي بالسلب كوعي وضعي تجزيئي محدود: إن لايبنيتز بواسطة القرار الآنف يكون قد أحدث ما يلي:

أخذ بالسلب بمعنى "النفي" كالسلب بمعنى "المحايد أي الصفر" على نحو مغلط وترك الإشكالات قائمة لأن هاهنا نوعين من السلب مختلفين لا يضطلع الواحد منهما بدور الآخر. ذلك أن السلب بمعنى الصفر كما في العملية أعلاه هو حجم جديد مختلف لكنه غير مناقض للحجم الأول أو هو الفراغ الذي يتركه انسحاب حجم موجب مثل الفراغ الذي يتركه انسحاب شخص حميم لديك بعد وجود طويل معك. وبالتأكيد فإن ما يتركه ليس العدم المطلق بل شيء ما لكنه غير موجب، شيء سالب يترجم في شوق مثلا. أما السلب بمعنى النفي فهو كون الحجم الأول إذ يوضع يعترض على وضعه على نحو ينقض وجوده ولا يتركب معه في حجم جديد (سالب) وذلك أمر آخر.

لكن السلب بالمعنى الذي يضطلع به الصفر يتحرك دوما في حدود مبدإ عدم التناقض أي في حدود الفصل الذي وضعه أرسطو بين الشيء ونفيه. غير أن ذلك لا يسهم في حل الإشكالات المترتبة عن هذا الوعي بعدم التناقض وكون التناقض نفسه أي سلب الشيء على نحو نفيه، ذلك بعد منه أيضا يجب تعليله.

هكذا فإن فهم الفيلسوف للسلب يعود إلى إقرار الحضور المطلق للإيجاب حيث يظل العدم ثانيا مهددا بكل الإشكالات الناتجة عن وضع مثنوي كهذا في فهم العالم ووضع غير مطلقي.

IV – كانط Emmanuel Kant 1724 – 1804: الأنا المتعالي كحقيقة أونطولوجية في وعي كانط ومنطقية في مستوى قوله / الأنا المتعالي كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

1– الإشكال المركزي:

صيغة الإشكال: ينطلق كانط من التناقض القائم بين مطلب العلم / الحقيقة / الضرورة وبين التفكير في غياب موضوع ما. إن التفكير حيث لا موضوع سند له يترك الخطاب في

حدود الإحتمال والإمكان المنطقي فحسب إذ لا شيء يؤكد فرضية دون الأخرى. لكن التفكير أيضا على الموضوعات الجزئية اللامتناهية وذات الطابع الإحتمالي لا يمنح العقل حق القول الضروري والكلي بما الإحاطة بها تتجاوز إمكانات الذات. وإذا كان العلم معرفا بالمقابل عند كانط بالضرورة ومنها بالكلية فإن الغياب المطلق للموضوع تماما كما الموضوع العيني اللامتناهي يتعارض بجلاء ومطلب العلمية. يصبح الرهان بعد ذلك في البحث عن الموضوع لكن الذي ينأى عن لاتناهي الجزئي واحتماليته.

الأطروحة: إن مجاوزة الوهم والإحتمالية في المعرفة إنما يجده كانط في وثق التفكير إلى الموضوع ومن ثمة رسم حدود للتفكير هي حدود التجربة الممكنة. هاهنا يفك التناقض أعلاه حيث ينسجم العلم بما هو بحث عن الضرورة مع التفكير حول الموضوع الذي يحسم وحده الإحتمال والظن. ولما كان المطلوب على وجه الدقة موضوع محدد يكون في مستطاع العقل فإن الموضوع المتعالي هو ذلك الذي يجد فيه كانط حل التناقض الموجه ومن ثمة الإنسجام بين مطلب العلمية وموضع العلمية.

تعليل: يعرف المشروع الكانطي جملة بما هو فلسفة نقدية criticisme. إن العنوان المميز لدى كانط هو بلا منازع النقد Critique الذي يتجلى من خلال عناوين الكتب الأساسية لكانط: **نقد العقل المحض** *Critique de la raison pure*، **نقد العقل العملي** *Critique de la raison pratique*، **نقد ملكة الحكم** *Critique de la faculté de juger*. لنركز اهتمامنا توافقا مع طبيعة بحثنا حول نقد العقل الخالص.

أ – ما "نقد العقل الخالص"؟

ما النقد؟ ما العقل الخالص؟

نزعم من البداية أن استعمال لفظ النقد لدى كانط استعمال مغلط. إن المعنى الذي تذهب إليه دراسات متخصصة أحيانا فضلا عن الوعي العمومي بكانط هو المعنى الأكثر شيوعا في استعمال اللفظ: النقد بما هو "تعرض لسلبيات ما في فكر أو سلوك". إن أقصى ما يبلغه التدقيق بشأن النقد لدى كانط هو التفريق بهذا الصدد بين نقد "بناء" وآخر "هدام" ووضع النقد الكانطي في الخانة الأولى. لكن هذا التدقيق لا يمس في شيء جوهر التعريف إلا أن نعتبر التمييز بين هدام وبناء هكذا شأنه.

لنفترض الآن أن المعنى الذي للنقد هو هذا المعنى الأكثر شيوعا ولنر ما إذا كان ذلك يتفق وموضوعه – العقل الخالص. لنفترض إذن أن "نقد العقل الخالص" هو "كشف سلبيات العقل الخالص". إن ذلك يستدعي أن يكون "العقل الخالص" جهة سلبية لدى كانط.

- هل "العقل الخالص" جهة سلبية؟

العقل الخالص هو العقل غير المختلط بالمعطيات الخبرية، العقل كما هو دون إضافة

ليست من طبيعته أو العقل نفسه. العقل غير الخالص بالمقابل هو العقل مضافا إليه شيء ليس من طبيعته، العقل مشوبا بالمعطيات الخبرية[1]. إن العقل المشوب، المختلط بمعطيات غير عقلية هو بحسب كانط عقل لا يكشف عما هو العقل بدقة. إنه لا يخول لنا معرفة ما إذا كان ما نحن بصدده من منتجات معرفية هو من شأن العقل ذاته أم من شأن ما هو مختلط به من معطيات غير عقلية. إن العقل الخالص بالمقابل أي الخالي من كل معطيات ليست من طبيعة العقل نفسه، ذلك ما يسمح بمعرفة أدق بالعقل وبإمكاناته. لكن أي شيء يقصده كانط هنا، هل هو معني بتنقية العقل أم أن مشغله الفلسفي شيء آخر؟

إن كانط يبين عن المشكل الفلسفي الأساس لديه منذ يعلن في مطلع تصدير الطبعة الأولى لنقد **العقل الخالص** أن العقل مسيج بأسئلة لا يستطيع الخلاص منها ولا الإجابة عنها:

> "La raison humaine a cette destinée singulière, dans un genre de ses connaissances, d'être accablée de questions que'elle ne saurait éviter, car elles lui sont imposées par sa nature même, mais auxquelles elle ne peut répondre, parce qu'elles dépassent totalement le pouvoir de la raison humaine"[2].

إن العقل مهدد لذلك بالوقوع خارج حدوده بما وضعه الأصلي أنه قائم على شفا الإندفاع خارجها. لكن ماذا يعني أن يقع العقل خارج حدوده غير أن يفكر ما لا يستطيع تفكيره وأن ينتج بذلك الوهم ويقتحم ميدان الميتافيزيقا؟

إن كانط، بعد أن يصف الحرج الذي يحيط طبيعيا بالعقل بما هو مدفوع بأسئلة تتجاوز طاقته على الإجابة، يعرف الميتافيزيقا بما هي السقوط في محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة بما يتعدى إمكان العقل المحصور في التجربة وبما يعنيه من خوض خارج حدود العلم. يقول كانط:

"إن الميدان Kampflatz الذي تجري فيه هذه المعارك بلا نهاية يسمى الميتافيزيقا"[3].

إن المهمة تصبح إذن منع العقل من الوقوع خارج حدوده أو إلزام العقل حدوده. وإن العلم ليس شيئا آخر غير استعمال العقل في حدوده. لكن هل يمكن التثبت من حدود العقل

---

(1) لكي يميز كانط العقل الخالص عما سواه فإنه يقيم تدقيقات مفهومية أساسية. "الخبري" empirique هو المستقى من معطيات تجريبية؛ "الخالص" pure هو غير المستقى من أي معطى تجريبي؛ "القبلي" a priori هو السابق للتجربة؛ "البعدي" a posteriori هو ما يأتي عن طريق التجربة؛ "القبلي الخبري" a priori empirique هو الذي أصله تجريبي ويستغني عن التجربة بعد ذلك؛ "القبلي الخالص" a priori pure هو الذي لا يحتاج التجربة على الإطلاق.

بالطبع فإن الخالص بإطلاق أو القبلي الخالص هو مقصد الفيلسوف إذ يتحدث عن العقل الخالص.

(2) Kant, Critique de la raison pure, trad., A. Tremesaygues et B. Pacaud, P.U.F., 4é ed. 1993, p. 5.

(3) Ibid.

وإمكاناتـه دون تحصيـل العقـل ذاتـه بمـا يعني تنقيته من كل ما يربـك تعريفه؟ أليس التثبت من حدود العقل مهمة مستحيلة إذا ظل العقل مختلطا بمعطيات خبرية ليست منه بحكم أننا هاهنا لـن نـدرك مـا إذا كانـت منتجـات العقل خاصة به ومخبرة عن إمكاناتـه الفعلية أم هي إمكانات غيره مما هو مختلط به؟

إذا كان ذلك هو فعلا ما هو معني به كانط، فإن العقل الخالص يغدو مطلبا لدى الفيلسوف لا العكس. يفهم كانط **العقل الخالص في معنى العقل على نحو دقيق** والذي تجليته تبين عن إمكاناته الفعلية ومن ثمة عن مستطاعه وحدوده، الشيء الذي لاحظنا أعلاه أنه مهمة الفيلسوف بامتياز.

"العقل الخالص" إذن هو العقل المنقى من المعطيات الخبرية التي تغشي حقيقته فتمنع قياس قدراته والذي تبين قدرات العقل بتجليته تسـمح بمعرفة مسـتطاعه ومجال اسـتعماله ومن ثمة التزام العلم وتجنب الدياليكتيك. لكن بهذا الشـكل هل يغدو من معنى لكون "نقد العقل المحض" هو "كشف سلبيات العقل المحض"؟ من الواضح أن العقل المحض ليس جهة سلبية بحسب كانط حتى تكون موضوعا للنقد بهذا المعنى.

- هل يكون العقل موضوعا للنقد أصلا؟

إن هذا الإعتراض يتأكد أيضا من جهة ثانية. ذلك أن "نقد العقل" إذا كان يعني "كشف سلبيات العقل" فإن هاهنا أحجية مفادها أنه لا معنى لكشف سلبيات شيء ما. إن الأشياء ليست بما هي أشياء موضعا لسلبيات. إن هذه لا تكمن في الأشياء ذاتها بقدر ما تكمن في استعمال الأشـياء. إن العقل بما هو جملة من القواعد أو بما هو ملكة لا يحتوي سـلبيات لتنقد، فهاهنا وجود محايد للعقل. يبدأ النقد عند أول استعمال للعقل فنصف بالسلب استعمال ملكة العقل في ميدان غير ميدانها ونصف باللإيجاب عكس ذلك. هكذا فإن "نقد العقل" يصبح ممكنا فقط إذا قصدنا به "نقد استعمال العقل".

غير أن فهم نقد العقل بهذا المعنى لا يفسر بوضوح لماذا يعتني كانط كثيرا بصفة الخالص التي يلحقها به. إن العنوان يكشف أن الفيلسوف يؤكد بالدرجة الأولى على صفة الخالص في العقل قبل أن يؤكد بدرجة ثانية على طبيعة استعمال العقل سيما وأن الإستعمال الخاطئ للعقل كما لاحظنا من قبل نتيجة لعدم احترام حدود العقل وعدم التثبت من قدراته الذي هو الشـأن الأول لتجلية العقل الخالص.

إن العقل الخالص كمطلب ورهان إذ لا يبدو إذن أن النقد المتعلق به يشير إلى التعرض لسلبيات ما فيه، فإنه يستدعي مراجعة مفهوم النقد ذاته: هل من معنى آخر ممكن للنقد بعد أن اسـتوفينا الإفتراض الأول لتفسـير العنوان، أعني معنى يتفق والعقل الخالص؟ وعلى نحو أدق إذا كان المشـكل المتعلق بالعقل الخالص هو تجليته واكتشـافه وفصله وتمييزه عما ليس إياه،

فهلا يكون النقد هو بالضبط هذه التجلية والتمييز؟

الحقيقة أن كل سلوك الفيلسوف في **نقد العقل المحض** هذا شأنه، أعني تمييز العقل المحض عن المعطيات الخبرية وحتى عن العقل النابع منها أو العقل الخبري. إضافة إلى ذلك فإن لفظ النقد في الألمانية kritik تماما كما في الفرنسية critique والعربية "نقد" يعني التمييز والفصل. ولعل تسمية المال نفسه نقدا هو لكونه تتميز به الأشياء بعضها عن بعض بمنحها هذه القيمة أو تلك. الأدق إذن أن يكون "نقد العقل المحض" "تمييز العقل المحض" بما يستهدفه بعد ذلك من رهانات فلسفية تتفق تماما وهذا المعنى للنقدية.

ب- العقل صور فارغة لا قدرة على إنتاج المعرفة:

إن السؤال هنا بشأن العقل وقد أبعدناه عن كل ما ليس هو وحاصرناه في محضيته يغدو: فيم يتمثل العقل؟ ما هو على وجه الدقة، ما هي مكوناته؟ إنه السؤال الذي انطلاقا من الإجابة عنه يصبح تحديد إمكانات العقل متاحا.

إن العقل الذي يجده كانط قبالته لتفكيره هو العقل كملكة إنتاج معرفي مجرد مثلما هو شأن الإتجاهات العقلية أو العقل كحالة سلبية أو عدم مطلق مثلما هو شأن التجريبية وخاصة مع هيوم. في الحالتين ورغم المساحة الواسعة بين الإتجاهين ثمة مشترك هو التالي: لا فاصل بين العقلي والحسي وإنما تواصل يسمح لدى العقلانيين برد الحسي للعقلي كما هو الشأن مع لايبنيتز ويسمح لدى الحسيين برد العقلي إلى الحسي كما لدى هيوم.

يعترض كانط على لايبنيتز في رده الحسي إلى العقلي تماما كما لا يوافق هيوم في رده العقلي إلى الحسي. إنه يقطع الطريق من البداية إذ يفصل العقلي عن الحسي كما الفصل بين طبيعتين لا ترد إحداهما إلى الأخرى. يتجلى الفصل بوضوح بمناسبة مناقشة ما يسميه كانط بالأمفيبولوجيا amphibologie (الإلتباس) لدى لايبنيتز.

إن كانط هو الذي يعيد التذكير بالفرق قبالة ما يطرحه التواصل اللايبنيتزي من إشكالات تفتح أمام الفكر باب الخوض في الميتافيزيقا دون حدود. ففي الملحق المعنون "حول التباس مفاهيم التفكر..."، من الكتاب الثاني من القسم الأول من نظرية العناصر من **نقد العقل المحض**، كتب كانط، بعد أن عرف "الإلتباس المتعالي Amphibologie transcendantale" بما هو "دمج لموضوع الفاهمة الخالصة مع الظواهر"[1] - كتب:

> "إنه لغياب طوبيقا متعالية كهذه، وبالتالي، لالتباس مفاهيم التفكر، فإن الشهير لايبنيتز قد أسس نسقا فكريا للعالم، أو بالأحرى اعتقد معرفة الطبيعة الداخلية للأشياء، وذلك بعدم مقارنة الموضوعات جميعها إلاّ بالفاهمة

(1) Ibid., p. 237.

وبالمفاهيم الصورية المجردة لتفكيرها"[1].

تتمثل الأمفيبولوجيا التي يصفها كانط هنا في دمج لايبنيتز دور الحساسية في دور الفاهمة بشكل صارت معه هذه الأخيرة منتجة للموضوع الحسي بمثل ما فعل لوك Locke في الأمفيبولوجيا المضادة ونسب التفكير إلى الحس. "لقد عقل لايبنيتز الظواهر بمثل ما حول لوك كل مفاهيم الفاهمة إلى حسية"[2]. إن كانط يصنف لايبنيتز مع كل تاريخ المنطق الصوري رغم رفض لايبنيتز نفسه هذا المنطق وادعائه الإفلات منه. أمّا المؤاخذة الأساسية لكانط على لايبنيتز فهي عدم انتباهه إلى فرق جوهري للحساسية عن الفاهمة.

لا يمكن حسب كانط اعتبار الفرق بين المعقول والمحسوس مجرد فرق درجة بل هو فرق نوعي أصلي أعني غير قابل فيه الواحد للرد إلى الآخر. ويؤكد كانط ذلك لهدفين متكاملين: سحب حق التفكير من العقل الذي يستأثر مع لايبنيتز بمهمة الحس؛ سحب حق الموضوعية من الحس دون عودة إلى العقل. يقصد كانط هنا أن لكل من العقل والحس دوره الذي لا يمكن أن يضطلع به الآخر. إلا أن هذا الفرق الجذري لا يدركه كانط إلا من حيث هو تكامل وليس من حيث وجه تعارضه الممكن. فالمفهوم concept يضطلع بدور الكلية والضرورة في المعرفة في حين يضطلع الحدس intuition بدور الموجود (الإحتمالية والجزئية). ولأن المعرفة هي وحدة الجزئي والكلي، فإن العقل (بالأحرى الفاهمة) والحس (أو الحساسية) هما وجها المعرفة بما هي مضاعفة الطبيعة.

لذلك ينأى كانط بالمقولات عن أي معطى حسي وعن أي إنتاج للمعرفة كما ينأى بالشيء عن أن يكون موضوع معرفة قبل تدخل المقولات لتأهيله لذلك. إن المقولة الكانطية الشهيرة "إن مفاهيم بدون حدوس فارغة وإن حدوسا بدون مفاهيم عمياء"[3] تعني استحالة أن تكون المقولات معنية بإنتاج المعرفة دون استقبالها حدوسا حسية.

إن كانط بهذا التعريف للعقل **كصور خالية** يكون قد تفرد مقابل تقليد يعرف العقل **كقواعد إنتاج معرفة** ويضم (أعني هذا التقليد) الفلاسفة من أفلاطون إلى لايبنيتز. وإنه انطلاقا من هذا التعريف للعقل تترتب القرارات الكانطية بشأن المعرفة واللامعرفة وبشأن مبادئ المعرفة.

ج – الفهم الكانطي للمعرفة:

*** ملكات المعرفة:**

يقسم كانط الملكات المعرفية إلى: العقل raison، الفاهمة entendement، الحساسية

---

(1) Ibid.

(2) Ibid., p. 238.

(3) "Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts aveugles." Ibid., p. 77.

sensibilité. الحساسية هي ملكة الإحساسات، وبالأحرى هي ملكة منفعلة لاستقبال الإحساسات sensations أو الحدوس الحسية intuitions sensibles؛ الفاهمة هي ملكة المفاهيم concepts أو المقولات catégories، وهي الملكة الفاعلة للحكم، بتطبيق المفاهيم على الحدوس الحسية؛ العقل هو ملكة الأفكار idées، أعنى ما ليس تعينا حسيا وما لا يمكن تطبيقه على تعين حسي: فكرة الله، خلود النفس، الحرية.

يشرح كانط شأن الحساسية تحت عنوان "الإستيتيقا المتعالية" أي كيفية استقبال الحدوس الحسية في القوالب الصورية للزمان وللمكان؛ كما يشرح شأن العقل تحت عنوان "الدياليكتيك المتعالي" أي استخدام العقل في ما ليس من مهامه أعني إنتاج المعرفة بما لا يؤدي إلا إلى فرضيات جدلية غير قابلة للترجيح؛ ويشرح الفيلسوف ما يتعلق بالفاهمة تحت عنوان "التحليلية المتعالية" معرفا إياها بما هي ملكة الحكم علة المعطيات الحسية. إن الجزء الأهم والذي تقع فيه المعرفة إذن هو المتعلق بالفاهمة ومقولاتها وعلاقتها بالحساسية وقدرتها على الحكم.

إن المقولات مجرد صور formes للفاهمة معدة فحسب لإستقبال الحدوس وذلك ما يسمى معرفة connaissance في حين يسمى استخدامها الخالص تفكيرا penser[1]. إن كانط يسحب من الفاهمة القدرة على قيامها الذاتي بما أن الحدوس جزء مكوّن لمعرفتها وبما أن المعرفة هي الإمتداد القائم بين المقولات والحدوس الحسية.

ثمة إذن: العقل وهو ليس ملكة معرفة على الإطلاق؛ الحساسية وهي ملكة منفعلة لاستقبال الإحساسات دون حكم فهي أيضا لا تعرف؛ الفاهمة وهي ملكة الحكم لكن انطلاقا مما توفره الحساسية من مادة للحكم وهي الحدوس الحسية. الفاهمة هي إذن الوحيدة التي يتعلق بها دور المعرفة بالمعنى الدقيق للكلمة. لكن الفاهمة كما هو واضح ليست ملكة إنتاج حر للمعرفة مثلما هو شأن العقل دائما في تاريخ الفلسفة حيث المعرفة والتفكير شيء واحد وإنما هي ملكة - طرف في المعرفة حيث الطرف الآخر الحساسية.

*** من العلاقة المنطقية بالوجود إلى العلاقة مع الوجود ذاته أو من السؤال الإبستيمولوجي إلى السؤال الفينومينولوجي - مشكل الموضوعية:**

إنه بالتعريف الآنف للملكات المعرفية ولماهية المعرفة يتبين أن بنية المشكل المعرفي قد تغيرت على النحو التالي:

إنه حيث لم يميز تاريخ الفلسفة حتى لايبنيتز بين المعرفة والتفكير وتصور أن العقل (بلا تمييز واضح للملكات) هو ملكة إنتاج حر للمعرفة بما يعني قدرته على ذلك وفق مبادئه

(1) يقيم كانط هذا التمييز في تصدير الطبعة الثانية:

"... nous pouvons au moins penser ces mêmes objets comme choses en soi, quoique nous ne puissions pas les connaître (en tant que tels)" Ibid., p. 22.

الخاصة وبمنأى عن التجربة الممكنة - هاهنا فإن فاصلا ظل قائما بين المعرفة من جهة وبين الوجود أو الحقيقة من جهة ثانية. ولأنه في هذا الفاصل يستطيع العقل أن ينتج معرفة لا تكون منسجمة وحقيقة الوجود (بحكم أن لا علاقة مباشرة بين عملية إنتاج المعرفة وبين الموضوع المعرفي)، فإنه من الواضح أن ثمة مشكل تطابق بين المعرفة والوجود هو ما يسمى عامة بمشكل الموضوعية.

مع كانط حيث لم يعد للعقل أن يكون ملكة إنتاج حر للمعرفة وحيث العقل باسمه المعرفي الدقيق هو الفاهمة التي شأنها الإشتغال على الإحساسات، فإن الوضع الآنف لقيام المعرفة مقابل الوجود قد انتفى ومن ثمة مشكل الموضوعية بصيغته التابعة له. إن كانط لا يطرح السؤال عما إذا كان ما ينتجه العقل من معرفة معزولا مطابقا للوجود أم لا، لأن الفيلسوف من حيث الأصل لم يقرر إنتاجا حرا للمعرفة هو شأن للعقل دون أن يكون الوجود طرفا فيه.

ثمة إذن تحول في مفهوم المعرفة نفسها من كونها شأن منطقي خالص إلى كونها في الوقت نفسه شأن أونطولوجي ومن فهم أقنومي لها إلى فهم علائقي. يوجه كانط إعتراضا أساسيا إلى كل تاريخ المنطق مفاده أن مجمل محاولات تأسيس المنطق بداية من أرسطو كقواعد للفكر خالصة للمعرفة مرورا بـبايكون أي المنطق كقواعد خصوصية في الموضوع نفسه وديكارت في اعتبار المنطق قواعد الفكر الأولية البديهية الحاملة للشيء نفسه ولايبنيتز حيث المنطق هو الشئ نفسه بما هو البرهنة السابقة على احتواء المحمول في الموضوع - كل هذه المحاولات تضمر رغم محاولة الوصل بين المنطق والوجود إقرارا أوليا بإستحالة الرد الفعلي للواحد إلى الآخر.

إن الدرس الذي ورثه كانط من تاريخ المنطق لا يفتأ يؤكد إستحالة إقامة علاقة فعلية بين المقولات المنطقية والقواعد وبين موضوعها كشيء خارجي عنها. لكنه لا يفتأ يؤكد إمكان التأسيس المنطقي للموضوع ذاته. وهكذا فإن تاريخ المنطق إلى حدود كانط لم يجرؤ على طرح السؤال الأكثر صعوبة: كيف يكون المنطق على صلة بالموضوع الخارجي ذاته عوضا عن الموضوع المنطقي / الوجود المنطقي مهما كانت درجة أكادته؟

يشكل انتباه كانط إلى ما يمكن تسميته بالطابع العلائقي للمعرفة الأساس الأول لفهم الأفق الجديد للمنطق. ما معنى العلائقية relationnisme؟ أي معنى للمعرفة، للذات، للموضوع كأشياء علائقية وكيف يكون ذلك شرطا لتراجع سؤال الموضوعية؟

ليس ثمة حسب كانط **شيئان** هما الذات والموضوع / المعرفة والوجود **يطرحان مشكل تطابق بينهما**، ثمة بالأحرى **شيء واحد** بمكونيه العقلي والحسي اللذين **يطرحان مشكل تركيب بينهما**. لندقق هذا الفرق:

إن الفرق بين العقلي والحسي لدى كانط فرق بين عنصرين مختلفين يؤلفان معا شيئا واحدا: العقلي هو العنصر الصوري الكلي في الشيء والحسي هو العنصر العيني الجزئي فيه. أما تأليفهما فيعطي الشيء نفسه موحدا. لم يكن هذا شأن الفرق بين المعرفة والوجود لدى ديكارت مثلا ولايبنيتز حيث الفرق فرق بين قوام أول مكتمل للشيء معرفيا وقوام ثان مكتمل للشيء وجوديا أي معرفة عقلية وأخرى مكتملة التعريف أيضا حسية. في الحالة الأولى فإن الأمر يتعلق بتركيب عنصرين للحصول على الشيء كاملا، أما في الحالة الثانية فيتعلق الأمر بمقارنة شيئين للترجيح بينهما. وإذا كانت النتيجة في حالة المقارنة هي إما المطابقة أو غير المطابقة أو ما شابه ذلك فإنه في حالة التركيب لا معنى للمطابقة أصلا، إن المعنى إلا لإنجاز التركيب أو التخلي عنه.

في حالة إنجاز التركيب تحدث المعرفة. لكن ما يحدث من معرفة ليس إنتاجا لها أولا لتدخل بعد ذلك في علاقة مقارنة للتطابق أو عدم التطابق مع الوجود. إن لحظة المعرفة هي عينها لحظة الوجود بما أن المعرفة لا تكون إلا حينما تتركب المقولات مصدر الحكم مع الحدوسات قاعدة الوجود. هكذا فإن المعرفة بما هي حالة الوحدة بين العقل والوجود، لا تترك بحدوثها وضعا خارجها يسمى وجودا ليطرح سؤال التطابق أي الموضوعية.

أما في حالة عدم إنجاز التركيب بين المقولات والحدوس فإن المعرفة لا تحدث أصلا حتى يطرح سؤال الموضوعية حولها.

*** المعنى الجديد للموضوعية objectivité:**

يتصور كانط أن تاريخ الفلسفة لم يجد السبيل لجعل المعرفة / المنطق مؤسسا فعليا للوجود نفسه. إن كل ما أدركه هذا التاريخ أن يحول الموجود إلى كائن مفهومي كما هو الشأن مع العقلانيين والمثاليين أو أن يطيح نهائيا بقوام المنطقي ليكون انعكاسا باهتا للموجود الحسي كما هو الشأن مع الحسيين والتجريبيين.

إن لايبنيتز مثلا إذ يرد الموضوع إلى المنطق فإنه يؤكد الصعوبة التي مفادها أنه لا يمكن الحفاظ على الموضوع الحسي وترتيب علاقة جدية للمنطق به. على هذا النحو يخطئ كانط لايبنيتز في عدم أخذ الفرق بين المحسوس والمعقول مأخذ الجدّ وفي اعتباره المحسوس درجة من درجات المعقول. بحسب كانط فإن المحسوس والمعقول لا يمكن ردهما الواحد إلى الآخر. لكن الفصل التام بينهما هو السبيل لإدراك تأسيس فعلي للمعرفة للوجود ذاته دون رده إلى المفهوم.

يزعم كانط قدرة المنطق الترنسندنتالي وحده على الاضطلاع بما لم يستطعه حتى لايبنيتز، أعني الحفاظ على الفرق الجذري بين العقل والحس وعلى الوحدة بينهما في آن معا. يقول كانط:

"إن فلسفة لايبنيتز ووولف قد حملت وجهة نظر خاطئة عن كل البحوث حول الطبيعة وحول أصل معرفتنا، وذلك بعدم اعتبارها الفرق القائم بين الحسي والعقلي إلاّ كفرق منطقي، في حين أنه فرق ترنسندنتالي بشكل واضح وأنه لا يتعلق فقط بوضوحهما أو غموضهما، وإنما يتعلق بأصل هذا الوضوح وذاك الغموض ومضمونه، بشكل لا تكون معه معرفتنا بطبيعة الأشياء في حد ذاتها، بواسطة [الأصل] الأول، فقط غامضة، ولكن [بالأحرى] معدومة، فإنه بمجرد تخلينا عن تكويننا الذاتي، فإن الموضوع المتمثل بواسطة الخصائص التي يحملها عليه الحدس الحسي تفقد أصلا ولا يمكن أن توجد في أي جهة، بما أن هذا الشرط الذاتي هو الذي يحدد على وجه الدقة صورة هذا الموضوع كظاهرة"(1).

الفرق الترنسندنتالي بين الحسي والعقلي هو الفرق بين الشيء وشرط إمكانه أعني **شرط إمكان وجوده** - العقلي كشرط إمكان للحسي عينه - أما الفرق المنطقي فهو الفرق بين مستويين من الوجود حسي وصوري لا يكون فيه الواحد شرط وجود للآخر بل **شرط معرفة** فحسب. إن الفرق الترنسندنتالي عوض الفرق المنطقي والموضوع الترنسندنتالي عوض الموضوع المنطقي هو الذي يجد فيه كانط إمكان التعليل الجاد لعلاقة أمتن للعقل بالوجود. يتعلق السؤال هنا لا بمعرفة فحسب بل بشرط هو الحصول القبلي للموضوع في الذات. هكذا فإن السؤال الكانطي بشأن المنطق يعد قفزة مهمة نحو أفق للمنطق نصفه كما يلي:

إن الطابع المنطقي الواضح للأونطولوجيا الليبنيتزية مؤسس على قاعدة تيولوجية بدأت تفقد مكانتها مع كانط أي فكرة الإله وما وافقها من الإنسجام المسبق harmonie préétablie. ذلك أن الإرتجاج الذي أصاب هذا الشكل من التفكير كما أصاب فكرة الضمان الإلاهي garantie divine لديكارت تحت إغراءات التحليل العلمي (الموضوعي ≠ الذاتي) وضع المنطق المعلل تيولوجيا موضع إحراج كبير حول ضعف تخريجاته أمام بهجة العلم الصاعد وتقنياته الصارمة. لقد تحول التعليم اللايبنيتزي للموضوعية كمسألة مركزية في المنطق إلى لون من الذاتوية التي تستعيد الإشكالات نفسها لتاريخ المنطق وتسأل عن الأفق الأكثر جذرية لفهم العلاقة المركزية منطق / وجود.

إن الإنسجام المسبق يشير إلى أن علاقة الذات والموضوع بنفسها غير قادرة على تبرير الموضوعية وتشير إذن إلى حدودهما المغلقة إذا تناولنا الأمر في حدود حضورهما الخارجي. هاهنا نفهم كيف يكون التساؤل الكانطي باتجاه فهم علائقي للذات والموضوع بداية قطع فعلي للمنطق مع التعليلات التيولوجية الكلاسيكية وكيف يطرح كانط السؤال المنطقي لأول مرة على

(1) Ibid., p. 69.

قاعدة إبستيمولوجية خالصة.

إننا نقرأ عادة مفهوم المعرفة الترنسندنتالية كأول محاولة إبستيمولوجية خالصة لتعليل الموضوعية. ذلك أن كانط يسعى إلى أن يحصر في حدود الذات والموضوع نفسيهما إمكان المعرفة. فالعقل أو بالأحرى الذهن المجهز بالمقولات الفارغة يلتقي الحدوس لتكون المعرفة هذا الإمتلاء للمقولات. إن كانط يشدد على رفض أي مصدر آخر للمعرفة يخرج عن هذين الحدين:

"بدون الحساسية لن يعطانا أي موضوع وبدون الذهن لن يُفَكَّرَ شيء"(1).

ليس العقل شيئا وراء المقولات أعني العقل في بعده المعرفي كما ليست الحدوس شيئا وراء ما تحمله الحساسية. المعرفة هي إمكان العقل المحدود بالظواهر phénomènes. فنحن "لا نعرف قبليا من الأشياء إلا ما نضعه نحن فيها بأنفسنا"(2). هكذا فإن العقل لا يحتاج ضمانا إلاهيا ولا انسجاما ما قبليا لأنه لا يعرف موضوعا خارجا بالمرة وإنما يعرف ذاته كظاهرة، أي يعرف ما تعليله قائم سلفا.

إن التفرس في المقترح الكانطي بشأن الموضوعية يكشف عن حيلة واضحة يتخذها الفيلسوف يقصي بها نهائيا جوهر المشكل بما هو مشكل تطابق ذات / موضوع، إذ لا موضوع بالمعنى الذي أحدث المشكل في الأول. فالظاهرة ليست سوى العقل نفسه من جهة تموضعه أو الموضوع من جهة إمكانه كعقل. وفي كل الحالات ليس هذا سوى العقل يعالق ذاته. أما الشيء أو الموضوع بالمعنى الذي يطرح تقليديا المشكل فذلك ما يسميه كانط الشيء في ذاته chose en soi وهو ما يخرج عن حدود العقل ولا يمثل جهة من جهات المعرفة. يقول كانط:

"إن الموضوعات ليست على الإطلاق معروفة لدينا في ذاتها"(3).

إن الظاهرة كشأن للحساسية وللإستعمال التجريبي للفاهمة لا يجد فيها الفيلسوف الشروط الكافية للموضوعية. ذلك أن الموضوع لا يتمثل بصورة واحدة لأن تحدّده يقوم في العلاقة وطبيعة العلاقة مختلفة باختلاف شكل ظهور الشيء وطريقة تموقع الذات. إن "الموضوعي" كلاسيكيا ينقلب هكذا مع كانط إلى "ذاتي" بما هو ظاهرة. أمّا الذاتي الكلاسيكي، أي جملة مقولات الفاهمة، فإنه يشتغل لدى كانط في الإتجاه المقابل تماما. ذلك أن ما يبقى مقابلا للظاهرة كـ "شيء في ذاته" هو ما يجد فيه كانط الأساس للحديث عن "موضوعية" الشيء والتي، إذ لا يستطيع الحدس التجريبي أن يضطلع بها، فإن المقولات وحدها هي التي يجد فيها الفيلسوف الصنو الحقيقي لـ "الشيء في ذاته" أي للإقرار بموضوعية الموضوع كما نقرأ

---

(1) .Ibid., p. 77

(2) Ibid., p. 19, Préface, 2éme édition: "Nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes".

(3) .Ibid., pp. 60-61

في هذه الفقرة:

> "حينما تتمثل لنا الحواس شيئا ما كما يظهر فحسب، فإنه يجب مع ذلك أن يكون هذا الشيء أيضا شيئا في ذاته وموضوعا لحدس غير حسي أي للفاهمة، أي أنه يجب أن يكون هنالك معرفة ممكنة حيث لا توجد أي حساسية والتي لها وحدها حقيقة موضوعية بإطلاق، في معنى أنه بها نتمثل الأشياء كما هي في حين أن الأشياء في الإستعمال التجريبي لفاهمتنا، هي على العكس ليست معروفة لنا إلاّ كما تظهر"(1).

إن كانط يقارب هنا شديد المقاربة بين "الشيء في ذاته" أي بمعنى ما "الموضوعي بإطلاق" والفاهمة أي "الذاتي بإطلاق". ألا وإن كانط يعد الذاتي بإطلاق موضوعيا بإطلاق.

إن تعليل العلاقة بين المنطق والوجود يجدها كانط في إنفتاح التساؤلات المنطقية على الموضوعات نفسها وعدم امتلاك الموضوعات للتحدد في ذاتها. إن انفعال الموضوع بطريقة تموقع الذات له تشير إلى استفهام جذري حول معنى الذات والموضوع ومعنى الموضوعي. ذلك أن اعتبار الموضوع فاقدا للتحدد بذاته كموضوع وكون المعرفة مكون أساسي له، ذلك يجعل الموضوع شيئا غير الحضور الذي يقوم في وجه الذات إذ الذاتي أحرى بالموضوعية لدى كانط لتنقلب النعوت على النحو التالي:

إن ما يأتي من الحضور كهذا الشيء الكيفي أو ذاك إنما هو الذاتي أي ما يتمثل للذات من الشيء بينما الموضوعي هو الكلي والضروري في الأشياء الذي لا يأتي إلا من العقل. الموضوعي إذن أي الموجود الحق في الشيء هو العقلي المنطقي فيه بينما الذاتي هو الحسي فيه.

لكن كيف يستطيع كانط أن يبلغ هذا الحد من فهم المنطقي كمكون للوجودي ومن تحويل الموضوعية من تطابق للعقل مع الشيء إلى حالة العقل نفسها التي في الشيء؟

*** الشيء كظاهرة والموضوع الترنسندنتالي:**

التحول الذي طرأ على بنية المعرفة مع كانط مضاعف لجهة المعرفة وجهة الشيء: أما من جهة الشيء فإن هذا قد انقسم إلى شيء في ذاته وشيء لنا حيث الشيء لنا بما هو الظاهرة هو الشيء كما تؤسسه فعليا الذات لا فقط الشيء المعرفي؛ وأما من جهة المعرفة فإن العقل ليس مساحة للمنطق العام بل للمنطق الترنسندنتالي المتضمن للشيء نفسه قبليا.

- **الشيء كظاهرة:**
  - معنى أول للظاهرة:

---

(1) Ibid., p. 224.

أحد التعريفات التي يقدمها كانط للظاهرة هو كالتالي:

"إننا نسمي **ظاهرة** الموضوع اللامحدد للحدس التجريبي"[1].

ولقد كان كانط وضح من قبل هذا الحدس بقوله:

"إن انطباع موضوع ما، بما نحن منفعلون به، على ملكة التمثل، إنما هو الإحساس، والحدس الذي يتعلق بالموضوع بواسطة الإحساس يسمّى تجريبيا"[2].

ليست الحدوس intuitions هنا بالشيء نفسه وإنما التلقي الذي تقوم به الحساسية للموضوع. ولما كانت الحساسية لا تستقبل الشيء إلا حسب صورها القبلية، الزمان والمكان، فإن كانط يسمي موضوع معرفة الذات ظاهرة phénomène (ويقابلها النومان noumène) بدل كونه موضوع. إن الظاهرة تشير هنا إلى تحدد الموضوع لدى الذات لا إلى محمول خاص بالموضوع مثلما يعلق المترجم الفرنسي لنص كانط موضحا:

"إن محمولات الظاهرة يمكن أن تحمل على الموضوع نفسه، في علاقة بحواسنا؛ مثلا، اللون الأحمر أو رائحة الزهرة"[3].

إن الظاهرة في الجزء الخاص بـ "الاستيتيقا المتعالية transcendantale Esthétique"، هي ترجمة للفظ الألماني Erscheinung الذي يجعل للذات نصيبا وافرا في بناء الموضوع. إلاّ أن هذا بالذات ما يجعل افتراض أن تكون محمولات كاللون والرائحة متعلقة بالموضوع في ذاته افتراضا وهميا يعبر عنه كانط بلفظ الظاهر apparence، Schein أي الشيء الذي نحمله على الموضوع "الخارجي" وهو قائم في الأصل في علاقتنا به. هكذا يقلب كانط ثنائية ظاهر / باطن ليعتني بالفرق بين الظاهرة والظاهر والهدف هو التأكيد على الموضوع كظاهرة أي كعلاقة أكثر منها شيء قائم بذاته.

- معنى ثان للظاهرة:

لكن هذا المعنى ليس الوحيد الذي يعطيه كانط للظاهرة، ذلك أنه في "التحليلية المتعالية Analytique transcendantale"، القسم الأول من "المنطق المتعالي" يقدم معنى للظاهرة مختلفا نسبيا عن الذي أورده في "الاستيتيقا المتعالية Esthétique transcendantale" وذلك في معرض تفريقه بين الاستعمال المتعالي للمفهوم والاستعمال التجريبي له. في الأول كانت المناسبة هي التفريق بين الحساسية والفاهمة، أمّا هنا فيتعلق الأمر بالتفريق داخل الفاهمة نفسها

(1) "On nomme phénomène l'objet indéterminé d'une intuition empirique". Ibid., p. 53.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 74.

بين استعماليين لها. هاهنا يقول كانط مجددا عن الظواهر إنها "موضوعات تجربة ممكنة objets d'une expérience possible"[1] بما هي موضوع الاستعمال التجريبي للمفهوم مميزا إياها عن "الأشياء بعامة وفي ذاتها choses en général et en soi"[2] بما هي موضوع للإستعمال المتعالي للمفهوم.

هنا وهناك الظاهرة هي مستطاع الذات في موضوعاتها، ما للحساسية أن تحصله من موضوع ما ومن ثمة ما للفاهمة أن يكون موضوعا لتجربتها الممكنة. يقابل ذلك الشيء في ذاته في الوجه المتعلق بالحساسية والنومان في الوجه المتعلق بالفاهمة.

- **الموضوع الترنسندنتالي:**

إن الشيء وقد أصبح ظاهرة أصبح إذن شأنا للذات وقابلا من ثمة لأن يجد شرط إمكانه قبليا في الذات بما أن الذات لا تعرف موضوعا غريبا عنها قائما خارج حدودها. لكن أن يكون للموضوع إمكان قبلي في الذات هو أن تكون الذات حاصلة، قبل أي علاقة مع الموضوع، على الموضوع بشكل ما على نحو عام أو ما يسميه كانط موضوع بعامة objet en général يكون شرطا لأحكام تأليفية قبلية وهو السؤال الأساسي لدى الفيلسوف: كيف تكون أحكام تأليفية قبلية ممكنة؟

إن الأحكام كما نعرفها قبل كانط هي إما أحكام تحليلية قبلية بواسطة مبدإ التناقض وهي عقيمة ليست هي رهان كانط أو أحكام تأليفية بعدية منتجة لكنها جزئية واحتمالية لا تصلح عنوانا للعلم. "أحكام تأليفية قبلية" تعني إذن معرفة فعلية وكلية لا يؤمنها إلا موضوع بعامة يكون ممكنا قبليا.

يجب أن لا نفهم من موضوع بعامة تمثلا ما للموضوع بل إمكان فحسب في حدود القواعد المنطقية هو موضوع فهم. ذلك أن الوعي التمثلي représentatif لعلاقة الذات بالموضوع يلقي بالموضوع دائما في قبضة الذات. لذلك فإن كانط إذ يلجأ إلى المقولات الخالصة للفاهمة، فإنه يفهم من ذلك خروجا عن التمثلية التي تحدد علاقة الذات بالموضوع في ما يمكن اقتناصه على نحو اعتباطي إذ المقولات - أبعد من كونها زاوية نظر للعقل - هي بنية العقل ذاته وطريقة وجوده نفسه التي تتعدى سيطرته. هكذا فإذا كان الموضوع في المقابل هذه صفاته، أعني تجاوزه لسيطرة الذات وتعلقه بالوجود بدل مجرد المعرفة، فإن كانط يجد في التصور المفهومي conceptuel لعلاقة الذات بالموضوع القاع الذي تترتب فيه ممارسة موضوعية للذاتي. إن هذا القاع لعلاقة الشيء بالذات هو، أكثر من الطبيعة المتمثلة représentée، الطبيعة المفهومة للشيء أي المنطقية وفق لوحة المقولات التي يحدّدها كانط

(1) Ibid., p. 217.

(2) Ibid.

في نقد العقل المحض كما يلي:

لوحة المقولات[1]

1.
الكم
وحدة
كثرة
جملة

2.
الكيف
نفي
حصر

3.
الإضافة
ملازمة وقوام (الجوهر والعرض)
سببية وتبعية (سبب ومسبب)
الاشتراك (الفعل المتبادل بين الفاعل والمنفعل)

4.
الجهة
إمكان ـــ إمتناع
وجود ـــ لاوجود
ضرورة ـــ مصادفة

إن كانط يضع لوحة المقولات هذه كما يصرح هو نفسه في مقابل لوحة المقولات الأرسطية التي يحمل عليها مؤاخذات أهمها[2]:

- أن أرسطو لا يتبع أي مبدإ principe في اشتقاقها بل يضعها كما تبدو له.
- هكذا فهي ليست واضحة لديه حتى في عددها إذ يحصرها في عشر، ثم يضيف خمس مقولات أخرى.
- أن المقولات الأرسطية ليست كلها مقولات الفاهمة، فمنها ما هو متعلق بالحساسية الخالصة، مثل المتى quando والأين ubi والوضع situs والقبل prius والمعا simul، ومنها ما هو تجريبي أصلا كالحركة motus.
- أن من المقولات الأرسطية ما هو مشتق لا أولي مثل الفعل actio والإنفعال patio.
- أن عددا من المقولات الأولية مفقود تماما.

تعتبر المؤاخذة المتعلقة بعدم خالصية المقولات الأرسطية وتعلقها بالتجربة والحساسية، أهم مؤاخذة لكانط الذي لا يرى في هذه المقولات إلاّ صنوا للمنطق العام logique générale

(1) Ibid., p. 94. هاهنا ترجمة موسى وهبة لنقد العقل المحض، مركز الإنماء القومي، ص 89.

(2) Cf. Ibid., p. 95.

أي لإعادة التمثلات إلى مفهوم. أمّا "المنطق المتعالي، كما يوضح كانط، [فإنه] يرشد إلى أن نعيد إلى المفاهيم، لا التمثلات، وإنما التأليف الخالص للتمثلات"[1]. يشير التأليف الخالص إلى علاقة قبلية للمقولات بموضوعها رغم كونها مقولات خالصة بل ربما بسبب كونها خالصة. فكانط كما رأينا يردد دائما أنه كلما اقتربنا من الموضوع كلما ابتعدنا عن الموضوعية لوقوعنا هناك في التمثلية التي تبعد الموضوع عن تصوره كموضوع وتعلقه بطريقة مخصوصة لتموقع الذات له. أمّا الاقتراب أكثر من الذات فيفهمه كانط كعودة إلى أصل التمثلات نفسها وحيث هي ممكنة كمفاهيم، أي "كتأليف خالص للتمثلات".

إن المقولات الأرسطية برأي كانط بقدر ما تتعلق بالحساسية وبالموضوع التجريبي لا بالفاهمة، بقدر ما تحصل الموضوع في هذه المناسبة الخاصة أو تلك وعلى هذا النحو الجزئي أو ذاك وبالجملة وفق هذه العلاقة الإعتباطية أو هاتيك العلاقة، أي بقدر ما لا تدرك الموضوع بما هو موضوع. إنها تدرك بشكل ما صورته التي تتيحها الصور المنطقية التي يتسلح بها العقل لأن هذه الصور لا تتعلق أرسطيا بموضوع قبلي بل بترتيب المعرفة فحسب. إن الطبيعة الصورية للمقولات وأصلها التجريبي أمران يتفقان تماما في قراءة كانط للمنطق الأرسطي. وبالمقابل فإن العودة للمفاهيم الخالصة للفاهمة (≠ الأصل التجريبي) يفتح على الموضوعية (≠ الصورية) وذلك إذ يكشف عن فراغ فيها يحيل ضرورة إلى موضوع هو مقوم أساسي لها.

إن كانط يؤكد سواء تعلق الأمر بالمفهوم الأول أو الثاني للظاهرة على أن المقولات المحددة في اللوحة السابقة إنما تملك امتيازها على المقولات الأرسطية بتعلقها القبلي بالظواهر مثلما نقرأ في قوله:

> "إننا لا نستطيع أن نعطي لأي من هذه المقولات تعريفا **[واقعيا]** [...] دون أن نعود إلى شروط الحساسية وبالتالي إلى صورة الظواهر التي يجب أن تنضبط لها، كما تنضبط إلى موضوعاتها الجزئية."[2]

إن المقولات المحددة أعلاه مسماة هنا واقعية في المعنى الذي يضبطه كانط نفسه أي التي تمتلك موضوعا قبليا لا يبقى معه للمعرفة البعدية أي إضافة تأليفية تذكر. لا يبقى سوى إضافة تحليلية هي بتعبير فينومينولوجي ظهور ما هو موجود سلفا في المعرفة نفسها.

هكذا يصبح الموضوع الخارجي لأول مرة طرفا فعليا في تأسيس المنطق أي يكون المنطق مؤسسا للشيء ذاته، والأمر واحد. ذلك أن الموضوع كظاهرة يسمح بالتعاطي معه قبليا والتعاطي معه من الأساس باعتبار الفرق غير الجوهري بين المقولات المنطقية والظاهرة موضوع العلم. إن الظاهرة كموضوع للمعرفة ممكنة قبليا دون أي تخوّف من اللاموضوعية.

(1) .Ibid., p. 93

(2) .Ibid., pp. 218-219

يسمي كانط الحضور القبلي للموضوع كظاهرة في الذات معرفة ترنسندنتالية transcendantale والمنطق المتعلق بها منطقا ترنسندنتاليا logique transcendantale.

إن المنطق الترنسندنتالي ليس المنطق الصوري الخالي من موضوعه بل منطق الموضوع كظاهرة أي منطق المقولات الضرورية والكلية كتأسيس موضوعي للمعرفة وحيث الموضوعية تصبح الخاصة الأكثر حميمية للذات. بهذا المعنى تمتلك المقولات المنطقية صلتها بالموضوع ذاته ويصبح المنطق أونطولوجيا على قاعدة غير تيولوجية. وهي المرة التي تصير فيها ندية المنطق للأونطولوجيا ندية فعلية.

2 – إشكالات تابعة:

الإشكال: تناقض السلب (تعارض الآراء) وخاصية العلمية حيث السلب هدم للآراء بعضها لبعض (جدل) وفقدان لليقين بينما العلم تفاعل منتج للآراء وبناء لليقين على نحو ما.

الأطروحة: التفريق بين السلب / التعارض حول موضوع ما وبين التسالب الفاقد لموضوع له. إنه في الحالة الثانية فقط يكون السلب عدميا وهداما بينما في الحالة الأولى فإن التسالب منتج وبناء لليقين العلمي.

تعليل: **في محاولة لإدخال مفهوم الحجم السالب في الفلسفة** *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*، يميز كانط بين التقابل المنطقي opposition logique الذي لا موضوع عيني له والتقابل الواقعي opposition réelle الذي يجري حول موضوع فيزيائي. إن السلب في التقابل الأول "عدم مطلق" لأن المتسالبات تهدم إحداها الأخرى، أما في التقابل الثاني فإن السلب "شيء ما" لأن المتسالبات تؤسس إحداها الأخرى. السلب في التقابل الأول خروج عن قواعد المنطق بينما هو في التقابل الثاني حركة بعد في حدود المنطق:

> "ce zéro est quelque chose"[(1)], ""manque" pensable et calculable" pour la contraréité; "la contradiction … Ne pouvant donner lieu qu'à un "rien" bien plus nul que le zéro physique"[(2)], "impensable… il fait exploser les conditions logiques de toute pensabilité".[(3)]

إن نوع التقابل الأول هو الذي نجده في القسم الدياليكتيكي (الدياليكتيك المتعالي) من **نقد العقل المحض** أما النوع الثاني فهو الذي يتعرض له الفيلسوف بشكل موسع في هذا المؤلف من المرحلة ما قبل النقدية. يقدم كانط أمثلة عديدة على التقابل الواقعي الخلاق.

---

(1) Pierre Verstraeten, "Sartre/ Kant/ Hegel De la contraréité à la contradiction, quelques itinéraires du négatif", in Hegel aujourd'hui, Vrin, 1995, p. 142.

(2) Ibid., pp. 142-143.

(3) Ibid., p. 143.

نقرأ لدى أحد الشراح الأمثلة التالية ونهتم أكثر بتعليقه عليها:

> "Simultanéité des opposés: "La force motrice d'un corps d'un coté et un effort égal du même corps dans une direction opposée ne sont pas contradictoires, et comme prédicats sont possible *en même temps* dans un corps"; appartenance des opposés à un champ commun: tous deux sont des forces (ou bien, dans le cas de l'avoir et de la dette, des quantités, ou, dans le cas du plaisir et de la douleur, des affects). C'est là la structure logique de la contraréité"(1).

إن القوة الدافعة لجسم يمكن أن تقابل في الجسم نفسه بقوة مضادة مساوية وتكون الحصيلة لا انهداما للقوى المتعارضة وللجسم بل استقرارا للجسم مثلا. إن هاهنا فعلا وفعلا معاكسا في الشيء نفسه وفي الوقت نفسه ومع ذلك لا نتيجة سالبة وإنما شيء ما فعلي يولد من التقابل وهكذا بالنسبة للأمثلة الأخرى. لا يسمى هذا التقابل هنا تناقضا contradiction بل تضادا contraréité. وإذا كانت خاصية التناقض أن المتقابلات فيه لا يجمعها مشترك، فإن خاصية التضاد أن المتقابلات يجمعها مشترك يشتغل التقابل لإرسائه. التضاد هو إذن "حل تسوية أو تأليف عيني"(2). وإنه بالإمكان أن نميز التناقض بما هو تقابل الأفكار الخالصة أي التقابل الهدام الذي حصيلته العدم عن التضاد بما هو التقابل ذي الموضوع العيني والذي حصيلته شيء ما.

ولكي يميز كانط بين نوعي السلب من خلال المنطق، فإن السلب في التضاد حيث إمكان اجتماع المتقابلات يختلف عنه في التناقض حيث عدم إمكان اجتماعها من جهة تعلق الثاني بالرابط copule برمته وتعلق الأول بالمحمولات prédicats فقط أي تحرر الرابط من السلب. يميز الفيلسوف بين حكم سالب لامتناهي jugement négatif infini وحكم لامحدد متناهي jugement indéfini fini(3):

> "Il faut insister sur la façon dont Kant ici comprend le "négatif"; la négation n'est pas mise en œuvre par un jugement négatif mais par un jugement indéfini; la différence de ces deux types de jugement consistant en ce que le premier fait porter la négation sur la copule(S n'est pas B), et le second sur le prédicat (S est non B). On pressent le sens de ce que le "est" soit libre de négation: c'est ainsi qu'il peut être le genre commun des termes disjoints, selon le sens de la "contraréité", ou encore la "sphère" à laquelle appartiennent les opposés. C'est quand le "est" lui-même est affecté de négation, donc dans le jugement négatif, qu'il devient inapte à être une instance rassembleuse d'opposés, et qu'alors la négation pourrait bien ne jamais conduire à détermination, se perdant dans l'ineptie rapsodique du n'importe quoi"(4).

---

(1) Ibid., p.142.

(2) Ibid., p. 142.

(3) Cf. Ibid., pp. 147-148.

(4) Ibid., p.148.

غير أننا نلاحظ هنا أن اجتماع المتضادات لا يجب أن يفهم كتجاوز لمبدإ التناقض للفرق الذي ذكرناه بين التناقض والتضاد. لكن التناقض أيضا لا يمكن أن نقر بصدده بتجاوز لمبدإ التناقض لأنه يحتل وضعا سالبا فحسب. أما الوضع الذي يمكن أن يكون موجبا لاستعمال التناقض فهو على العكس الإستعمال المنطقي لمبدإ عدم التناقض المتعلق بالممكن. وفي كل الحالات فإن مبدأ عدم التناقض لم يتم المساس به:

"Les contraires, Kant l'a précisé, ne sont pas des contradictoires, le principe de non-contradiction est donc intact et non-transgressé. Son champ d'application est simplement restreint: il est condition de possibilité de toute pensabilité logique, mais non condition suffisante de la pensée spécifiquement physique".(1)

البنية المنطقية للقول:

- يصدر تفكير كانط عن التناقض الذي يقوم بين مطلب العلمية أعني الضرورة واليقين وبين التفكير بمنأى عن الموضوع أي دون موضوع سند يحتكم إليه الخطاب حيث الوقوع في القول الجدلي والتفكير الإعتباطي أو التفكير انطلاقا من الموضوع الجزئي اللامتناهي الذي لا يمكن إحصاؤه.
- يزيح كانط هذا التناقض بإعادة الفلسفة إلى التفكير على قاعدة موضوع يكون ترانسندنتاليا يضمن من جهة سندا للتفكير ومن جهة أخرى حالة كلية له بما يحفظه من الجدل والتفكير الإعتباطي الناجمين عن غياب موضوع محدد للتفكير.

الطبيعة الوضعية للوعي: إن كانط يتصور الموضوع بما هو الموضوع الحسي ذي الأساس القبلي والذي تكون العلاقة به فقط مثوله المباشر أمامنا لا الحضور الممكن أمام مبدإ التناقض. إن هذا المبدأ نفسه كدليل على الوعي غير الوضعي لا يجد مكانه لدى كانط مثلما سنرى بشكل أوسع. من ثمة فإن كل تفكير الفيلسوف منصب على الموضوع في أضيق معانيه الوضعية المباشرة والمحددة.

القول التأويلي كقول توحيدي مطلق وغير وضعي والوعي التأويلي كوعي غير توحيدي محدود ووضعي: ينطلق كانط مما يجده ثنائية متوترة وحادة بين الإمكانات الوضعية للعقل والطموح الميتافيزيقي له. وإذ لا يجد الفيلسوف من وحدة تجمع الوضعين فإنه يجد على العكس تنافيا بينهما يحتفظ فيه كل طرف بالوجود وبغيره كعدم فيه بما يعني وضع العلاقة المطلوبة بين شيئين متخارجين تماما.

يستهدف كانط توحيد الشيء موضوع التفكير مع الأساس المعرفي له لكن على نحو يعرض فيه نهائيا عن العلاقة الإيجابية للعقل بالميتافيزيقا ويقصر العلاقة على الفيزياء. إنه بهذا

(1) Ibid., p. 142.

الإجراء يخرج كانط العقل من وضعه اللاعلائقي الذي يتصور أن العقلانية برمتها واقعة في شراكه تماما كما يخرج الموضوع من وضعه اللاعلائقي الذي يتصور أنه خاصية التجريبية، يخرجهما جميعا إلى وضع علائقي للعالم. يتخلص العقل هكذا كما الموضوع التجريبي من تصورهما ككائنين مستقلين وواقعين مطلقين يتمثل كل منهما نفسه كوجود والثاني كعدم. إن العلاقة بين العقل والشيء بما هي علاقة بين الفاهمة والظاهرة تغدو علاقة للعقل بنفسه أكثر مما هي علاقة للعقل بغيره، وهي الفكرة التي ستجد صياغتها الأجلى مع هيغل، أعني الوعي بالحق كتوحيد ومن ثمة كمطلق.

يتمثل التمشي الذي يتخذه كانط لهذا الغرض في "نقد العقل الخالص" أي تمييز العقل والإبانة عنه هو نفسه دون اختلاط يسيء فهمه، ذلك من أجل معرفة قدراته الحقيقية. حينما يتجلى العقل الخالص يؤدي فحص ملكاته إلى أنه مكون من العقل وهو ليس ملكة معرفة بل ملكة أفكار ثم من الحساسية وهي ليست ملكة حكم ومعرفة أيضا بل ملكة استقبال الإحساسات لوضعها أمام الفاهمة للحكم وبعد ذلك الفاهمة التي هي الملكة الثالثة وهي مصدر الحكم. يؤدي فحص قدرات الفاهمة إلى إدراك أنها جملة من الصور الفارغة لاستقبال الحدود الحسية لا ملكة لإنتاج المعرفة. من ثمة فإن ما يكون معرفة إنما هو إلزام الفاهمة حدود المعطيات الحسية دون المضي أبعد ناحية الميتافيزيقا حيث لا شيء يصدق أحكامنا ولا يتميز حكم من ضده ولا يستقر قول كقول كلي.

هكذا فإن الفاهمة بفراغها علائقية حتى يتحقق امتلاؤها تماما كما أن الحدود الحسية بعمائها علائقية حتى تنيرها الفاهمة. إن الحق لذلك هو الكل / الكلي لا هذا الجزء / الجزئي أو ذاك، بمعنى الهوية وبمعنى المطلق إذا استبقنا مفاهيم لهيغل.

غير أن تنبيه هيغل الصارم للمطلق إشارة واضحة إلى أن كانط بدوره لم يفعل غير إعادة إنتاج الفروق الأزلية بين الذات والموضوع وبين السلب والإيجاب وبين الكلي والجزئي، ومن ثمة غير الوعي الجزئي غير التوحيدي بالعالم.

V – هيغل Hegel 1770 – 1831: الروح المطلق كحقيقة أونطولوجية في وعي هيغل ومنطقية في مستوى قوله / الروح المطلق كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

الإشكال: يفكر هيغل التناقض الذي يظهر بين العلم بما يعني اليقين والضرورة والمطلقية من جهة وبين الإدراك المحدود للشيء من جهة ثانية. إن الإدراك المحدود للشيء عامة يقدم الشيء غير مدخول بضده ومن ثمة معرضا لهجوم ضده ونفي مطلقيته وحقيقته المحدودة أي للتناقض بما يعني أخيرا فقدان العلم.

الأطروحة: ينسجم مفهوم العلم بحسب هيغل مع تحويل المتناهي / المحدود والمنعزل

أي المجرد إلى لا متناهي / لامحدود وكلي أي إلى تعين بسلب تناهيه وجزئيته. غير أن ذلك يعني الزمن temps كعنصر أساس في تكوين الشيء ومن ثمة التاريخ. يحسم مفهوم التاريخ إذن بما هو حركة الشيء نحو التعين ككلي وسلب التجرد الجزئي - يحسم التناقض الماثل أعلاه.

تعليل:

1- **عناوين أساسية**: سواء في كتابه **فينومينولوجيا الروح** أو في **علم المنطق** فإن هيغل لا يفتأ يؤكد على قرارات كبرى أهمها:

- الجزئي وجوده متناقض.
- لا حل للتناقض إلاّ في الكلّي. الكلي وحده الحق.
- الكلي نتيجة وليس معطى مباشرا فهو تاريخ وحركة اكتمال في الزمن تسلب جزئية الجزئي وتحفظه مسلوبا.

مسار السلب الذي يتعلق في كل مرة بالجزئي حتى تعين الكلي هو ما يسميه هيغل بالدياليكتيك وهذه الطريقة في تحصيل الحق هي **المنطق الدياليكتيكي**.

اللحظة الأولى التي يكون فيها الشيء جزئيا ومعزولا عن غيره وعن الوعي به هي ما يسمى لحظة **الشيء في ذاته** أي لحظة لا مسافة تفصل الشيء عن ذاته بل هو قائم كهوية مطلقة؛ اللحظة الثانية حيث الشيء يسلب لجزئيته ويصبح غيره أي جزئيا نقيضا هي لحظة **الشيء لذاته** أي لحظة يخرج عن ذاته ويعاين ذاته في مسافة؛ اللحظة الثالثة حيث الشيء يكتشف نفسه في اللحظتين الموجبة والسالبة أي في الجزئيين هي لحظة **الشيء في ذاته ولذاته** أي لحظة ينكشف كوحدة اللحظتين ويتعين ككلي.

2- **المباشر / الجزئي متناقض contradictoire ومجرد abstrait - المتوسط / الكلي / المطلق وحده متعين وغير متناقض:**

الموضوعات المباشرة لوعينا - هذا الحاسوب وتلك الشجرة وذلك الجبل..- موضوعات متناقضة ومجردة بحسب هيغل. لنقرأ أولا ما كتب الفيلسوف:

> "il n'y a pas d'objet ou l'on ne puisse trouver une contradiction, c'est-à-dire deux déterminations opposées et nécessaires, un objet sans contradiction n'étant qu'une pure abstraction de l'entendement qui maintient avec une sorte de violence l'une des deux déterminations et s'éfforce d'éloigner et de dérober à la conscience la détermination opposée qui contient la première"(1).

كل موضوع هو موضوع متناقض في المعنى التالي: كونه معرض لقول مضاد حوله. إن الموضوع الذي تشير إليه القضية "القلم فوق الطاولة" موضوع متناقض حسب هيغل بدليل أن تغيّر وضع القلم إذ نضعه في المحفظة يجعلنا نحمل قولا مضادا عليه: "القلم في المحفظة"

---

(1) Hegel, Logique (de Hegel), Tome second, trad. A. Véra, Librairie philosophique de Ladrange, Paris, 1859, pp. 25-26.

/ "القلم ليس فوق الطاولة". غير أن ذلك يعني أن القضية "القلم ليس فوق الطاولة" متعلقة أيضا بالقلم لامحالة. ثمّة هنا إذن تعينان متعارضان حملا على القلم: "القلم فوق الطاولة / القلم ليس فوق الطاولة". إن أيّ موضوع هو لذلك موضوع ممكن ضدّه، وهو لذلك متناقض.

كل قضية أي كل تعيين لموضوع لا يكون ضرورة إلا وضده ممكن. هي ذي الحالة الدقيقة لتوصيف الأشياء أو هذا هو الوضع المتعين للشيء. ماذا نسمي إذن الحالة التي ندرك فيها الشيء معزولا عن ضده أي دون سلب ونقض؟

إذا كانت الحالة المتعينة للشيء كونه قائم في علاقة ضرورية وسلبه، فإن الشيء معزولا عن ضده قائما على نحو مستقل كإيجاب مطلق هي حالة غير متعينة أو هي حالة مجردة بحسب ما يوضح هيغل أعلاه. ولأن هذه الحالة غير حقيقية بمعنى ما أي غير قائمة فعليا ليكون تصورها متاحا بيسر، فإن إدراكها لا يكون حسب عبارات الفيلسوف إلا بـ "عنف" و"جهد" من الذهن يقصي فيه الإمكان المضاد ويعزل الموضوع عن سلبه.

واضح إذن أن حالة الموضوع معزولا عن سلبه أي كجزئي قائم في ذاته ليست حالة فعلية للأشياء وإنما هي حالة ينشؤها الذهن بعنف وجهد. هي لذلك حالة تخص الذات ولا تتعلق بالتعين الدقيق للموضوع. وهي من ثمة حالة لا تكون متاحة إلا متى اتخذت الذات مسافة عن الموضوع وتعاطت معه عن بعد بطريق التمثل والتجريد.

الموضوعات المباشرة للوعي إذن على هيئة وقائع معزولة عن إدراك لكلي يحتويها، مجردة أولا في معنى أن المتعين هو وحدتها وسلبها وثانيا في معنى أنها موضوع تمثل ذاتي يخص الذهن. هكذا فإن المجرد يقع حيث تقع الثنائية بحكم أن التعين هو للكلي لا للثنائية.

فمثلا لحظة "الوعي الحسي conscience sensible" في **فينومينولوجيا الروح** هي لحظة إدراك مجرد بحكم تحصيل المطلق فيها على نحو ثنائية تمثلية لم يدرك خلالها المفهوم concept أي الوحدة الحقيقة أو الهوية التي هي حقيقة الوعي الحسي أو ما يظهر لأول وهلة كـ "ذات" في مواجهة "موضوع". يقول هيغل بعد أن يصف الوجه الموجب لليقين الحسي بما هو المعرفة الأكثر غنى والأكثر حقيقية كما تظهر أولا - يقول:

> "إن هذا اليقين ذاته يعطى في الواقع مع ذلك بما هو الحقيقة الأكثر تجريدا والأكثر فقرا. إنه لا يعلن حول ما يعرف سوى كونه: إنّـه؛ وحقيقته تحتوي فقط وجود الشيء؛ أمّا الوعي فهو، في يقينه، [قائم] فقط كـ**أنا** خالص؛ أو إنني هنا فقط كـ**هذا** خالص، والموضوع هو الآخر، قائم فقط كـ**هذا خالص**"[1].

إن الذات والموضوع هنا يقوم الواحد منهما في وجه الآخر ملتفا فقط حول ذاتيته الخالصة متمثلا للآخر على شكل نقيض لا يدركه داخليا على نحو محايث بل على نحو

---

(1) Ibid., pp. 147–148.

خارجي مجرد أو على هيئة "ظن".

بالمقابـل فـإن "المطلـق وحـده حق أو الحق وحده مطلق"[1] كما يقول هيغل. المطلق هو وحده الوضع غير المتناقض للشـيء لأنه في حالة المطلق لا حكم مضاد يظل مقابلا للشـيء. إن الكلي لا يسمى كذلك إلا حين يكون قد احتوى كل الأحكام المتضادة واستوى كوحدة لها غيـر قابلـة هـي بدورهـا لحكم مضاد جديد. وفي المثال الـذي ذكرناه أعلاه فإن الوضع الوحيد غيـر المتناقـض للقلـم هـو كونـه كلـي / مطلـق يكون على هذا النحـو أو ذاك، هنا أو هناك أي حاملا لكل التعينات الممكنة له بداخله. لكن هذا التعين للمطلق هو نتيجة لحركة زمانية تسلب الجزئيات يحكمها منطق مخصوص: المنطق الدياليكتيكي.

3 - **المنطق الدياليكتيكي logique dialectique**: لنقرأ هذا النص من **علم المنطق** يقدم فيه هيغل فكرة ضافية عن المنطق الدياليكتيكي قبل التعليق عليه:

"L'idée logique offre, au point de vue de la forme, trois aspects:

1- Elle est l'idée logique *abstraite*; c'est la logique de l'entendement;

2- Elle est l'idée *dialectique*, ou la logique de la raison négative;

3- Elle est l'idée *spéculative*, ou la logique de la raison positive.

Ces trois faces de l'idée logique ne constituent pas trois parties distinctes et séparées, mais ce sont les trois moments de toute réalité logique, c'est-à-dire de toute notion et de toute vérité. On pourrait les considérer séparément et les ranger toutes sous le premier moment, l'entendement; mais alors on ne les saisirait pas dans toute leur vérité.

Ce n'est que par anticipation et, pour ainsi dire, historiquement que nous donnons ici le plan et la division de la logique.

a) La pensée, en tant qu'entendement, s'arrête à des déterminations immobiles et à leurs différences; et ces abstractions limitées, elle les considère comme ayant une existence indépendante et comme se suffisant à elles-mêmes.

b) Ces déterminations finies se suppriment elles-mêmes et passent dans leur contraire. C'est là le moment *dialectique*.

...la dialectique réside dans la nature propre et vraie des determinations de l'entendement, ainsi que du fini et des choses en général. Le mouvement de la réflexion consiste d'abord à aller au-delà de ces déterminations isolées pour les lier entre elles. Mais, après avoir établi des rapports entre elles, on les isole de nouveau, et on leur accorde, dans cet état d'isolement, une valeur absolue. La vraie dialectique est.. ce passage immanent et progressif d'un terme à l'autre, passage ou la finité et l'imperfection des déterminations de l'entendement se montrent ce qu'elles sont, c'est-à-dire comme contenant leur propre négation.

---

(1) .Ibid., p. 133

Le propre de toute chose finie est de s'annuler elle-même.

c) Le moment *spéculatif* ou de la raison positive saisit l'unité des déterminations dans leur opposition. C'est l'affirmation qui contient leur conciliation et leur passage à une autre détermination.

1- La dialectique a un résultat positif, parce qu'elle a un contenu déterminé, ou, parce que son vrai résultat n'est pas le néant vide et abstrait, mais la négation des déterminations réflechies...

2- Ce produit, vraiment rationnel, bien qu'il soit l'œuvre abstraite de la pensée, est en même temps un tout concret, parce qu'il n'est pas l'unité simple et purement formelle, mais l'unité de deux déterminations différentes"[1].

هاهنا عرض بلسان الفيلسوف لما هو المنطق الدياليكتيكي. نلخص الأفكار الأساسية قبل تفصيلها:

- المنطق الدياليكتيكي ثلاثي التركيب.
- المركبات الثلاثة له لا تتناضد مكانيا بل تتراتب زمانيا، تاريخيا على شكل لحظات.
- اللحظات الثلاث هذه خصائصها:

اللحظة الأولى – اللحظة المجردة وهي لحظة التعينات الثابتة، المستقلة بعضها عن بعض والمحدودة / المتناهية.

اللحظة الثانية – اللحظة الجدلية وهي لحظة تنافي التعينات المتناهية وتحولها إلى أضدادها. ذلك أن من طبيعة المتناهي أن ينفي نفسه. هذا الفعل السالب هو فعل ربط التعينات المعزولة.

اللحظة الثالثة – اللحظة التأملية / النظرية وهي لحظة موجبة لوحدة الأضداد أي التعينات ونفيها. هي ليست لحظة عدم néant، فراغ بل لحظة سلب négation. هي لحظة التعين (لا بمعنى التجسد فهي مجردة) بما هو تعين مفهومي.

هكذا فإذا كانت الثنائية أو التخارج بما هو شرط المعرفة التمثلية هو المعنى الدقيق للمجرد، فإن حركة التعين هي بالأساس حركة نفي التخارج الذي يخفي الهوية حتى تتعين، أعني الهوية بما هي روح التخارج المذكور. كيف يتم ذلك؟ إن ذلك يتم وفق بروز تناقض في التخارج وحركة هذا التناقض في ما يسميه هيغل بالديالكتيك ويسمي المنطق الذي هذا شأنه المنطق الدياليكتيكي.

تبدأ الحركة الدياليكتيكية إذن بإقرار أول يسمى في موضع آخر أطروحة thèse ويتعلق بالوضع الأولي للمعرفة متخارجا عن الوجود الماثل أمامنا كموجود. هاهنا الوجود "مباشر

---

(1) Ibid., pp. 1-5.

وبسيط وغير متعين"[1]. الوجود قائم هنا بدون توسط، في ذاته، كهوية مجردة وعلى نحو لامتناه.

لكن الوجود الذي يمثل أولا كوجود يكون بما هو كذلك قد نفى نفسه: "إن هذا الوجود الخالص ليس إلا التجريد الخالص، ومن ثمة السلب المطلق، الذي هو، منظورا إليه في حالته المباشرة، اللاوجود"[2]. يأتي الإقرار العكسي إذن باللاوجود من رحم الإقرار الأول. وتسمى اللحظة الثانية لحظة الطباق anti-thèse. إن هذه اللحظة لا تشبه الأولى من حيث بنيتها. فإذا كانت الأولى نتيجة المباشرة، فإن الثانية لحظة تفكرية réfléxive تذهب إلى أبعد من المعطى الأول إلى نوع من العمق الذي لا يدرك في البداية.

هكذا نجد أنفسنا أمام إثبات ونفي بشأن الوجود يشيران إلى الشيء نفسه وبالأحقية نفسها بما يمنع أي نتيجة غير وحدتهما: "إن حقيقة الوجود واللاوجود توجد، بالنتيجة، في وحدة كلا الإثنين، وهذه الوحدة هي الصيرورة devenir"[3]. هكذا يتم الإنتباه إلى أن المقصود ليس هذا الإقرار الموجب أو ذاك الإقرار السالب وأن المطلق ليس واحدا من الأشياء بقدر ما هو حركة الظهور نفسها التي بإقرارها الأول ثم الثاني كنفي للأول تؤكد الإقرار الأخير كنفي للنفي negation de la négation ينتهي إلى لحظة تكون فيها الأطروحة والطباق ممكنين على حد السواء وهي لحظة التركيب synthèse.

الصيرورة هي في آن معا هوية اللحظتين السابقتين وهي هنا تعيّن لما هو من البداية قائم كمجرد. إن الدّرس الذي يكشف عنه المنطق بما هو دياليكتيك هو كون الإثنينية في فهم الشيء أي تخارج الذات والموضوع تناقض بالضرورة يؤدي بدوره إلى نفي الثنائية وإقرار المطلق أو الرّوح المطلق حيث تتحقق المعقولية بتعيين العقل أي اللاتناقض. لكن ذلك "لا يعني أن الوجود واللاوجود ليسا إلا واحدا بإطلاق، وإنما يعني أنهما يستدعيان أحدهما الآخر...أنهما يوجدان محتويان في الصيرورة"[4]. هكذا يربط هيغل بين الوجود بما هو صيرورة وبين العقل بما هو منطق هذه الصيرورة:

> "إن نظام الذهن صيرورة، وبما هو هذه الصيرورة، فإنه المعقولية. إنه في هذه الطبيعة لما هو موجود، أعني لما يكون في وجوده مفهومه، تتمثل بعامة **الضرورة المنطقية**؛ إنها وحدها العقلي وإيقاع الكل العضوي، وهي أيضا معرفة بالمضمون أنه مفهوم وماهية – أو هي وحدها النظري – إنها الهيئة المتعينة المتحركة بذاتها تتحدد على نحو بسيط، ولذلك فهي ترتفع إلى الصورة المنطقية

(1) Ibid., p. 10.

(2) Ibid., p. 12.

(3) Ibid., p. 15.

(4) Ibid., note 2 du traducteur, p. 15.

وهي الصورة المنطقية في ماهويتها؛ إن وجودها المتعين - هناك ليس إلاّ هذه الحركة، وهو بشكل مباشر وجود منطقي - هناك"[1].

ليست الضرورة المنطقية هنا ضرورة صورية يفرضها مبدأ عدم التناقض ولكنها على العكس ضرورة يفرضها التناقض نفسه الذي يقطن حركة الوجود بما هو حياة المفهوم ذاته. إن هيغل يشدد هنا على المضمون المشترك للمفهوم والماهية ويراهن على فهم للعقل لا بما هو "مقولات" ولكن بما هو وجودها وطريقة اشتغالها نفسها حيث وحدة المقولة والشيء وحيث العلاقة لا تتحدد كتطبيق application بل كحركة تجلي الشيء نفسه كمطلق. إن المنطق هو روح هذه الحركة بما هو اللحظات الثلاث الآنفة المحكومة بالتناقض وحل التناقض في الكلي.

4 - التناقض مقصد هيغل الأساس لا التضاد:

لا بد أن ندقق هنا شيئا على غاية من الأهمية: إن الجزئي بحسب هيغل ليس فقط متضادا بل متناقض. إن المقوم الأساس للمنطق الدياليكتيكي ليس بقصد هيغل مجرد التضاد بل التناقض رغم أن التمييز بين المفهومين لدى الفيلسوف مشكل[2]. أحد الدلائل المهمة على ذلك أن هيغل لا يوافق حتى على محاولة كانط الشهيرة بشأن التناقض الواقعي المتضمن منح التناقض بعدا منتجا على خلاف التناقض المنطقي الذي عرفه تاريخ الفلسفة. إنه يصنفه بعد كتضاد ويطلب التناقض رأسا.

لا يوافق هيغل على التسوية التي يقوم بها كانط بين المتقابلات بالسلب والإيجاب باللجوء إلى التضاد وتجنب التناقض. لذلك فإن تفكيره بشأن السلب موجه في جزء واسع منه بحسب بعض الشراح ضد كانط في نصه ما قبل النقدي الذي ذكرناه آنفا:

> "Quand Hegel pense la contradiction, en un sens qu'il prétend original, c'est dans une grande mesure contre la doctrine kantienne de l'opposition réelle, telle qu'elle trouva son développement dès l'écrit pré-critique *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*."[3]

إن التسوية التي ينجزها كانط، رغم إخراجها السلب من الحالة السلبية التي له في تاريخ الفلسفة أي من العدم المطلق الذي يترجمه الدياليكتيك المتعالي ومنحه مكانة في الشيئية بأن صار حجما مكونا للأشياء، فإنها برأي هيغل (أعني هذه التسوية) قد احتفظت بالسلب في الحدود الواسعة للاسلب أعني لعدم التناقض بما أن التضاد إخراج مختلف لعدم التناقض.

---

(1) Ibid., p. 114.

(2) يشير شراح كبار لهيغل إلى أن الفيلسوف لا يميز التضاد عن التناقض. ذلك ما سننبه إليه في موضع آخر من هذا البحث أثناء الحديث عن مبدإ التناقض. نشير فقط هنا إلى أن هيغل وإن كان يميز مفهوميا الحدين فإن الأمثلة التي يشتغل عليها وممارسة التفكير لديه لا تذهب في الإتجاه نفسه.

(3) Pierre Verstraeten, op. cit., p. 141.

إن هيغل لا يفترض لذلك أن تفكير السـلب في حدود توافقه والإيجاب يغير شيئا من الوضع التاريخي لـه الموسـوم بهيمنـة الإيجـاب عليه وهيمنة عدم التناقض. لذلك يفكر هيغل السـلب خارج التسوية التي أنجزها كانط كسلب مطلق أي حيث ينقض الإيجاب بدل التوافق معه:

"En la contradiction, l'opposition est absolue [...] En la contrariété, les deux termes, extrèmes d'un même genre, ne se nient pas entièrement l'un l'autre: le point et l'intervalle sont tous deux quelque chose de *spatial*, l'Un et le Multiple quelque chose de *numérique*. En allant de l'un à l'autre, je ne vais pas d'une thèse à une antithèse, et j'aurais, si je sais m'y prendre, le droit de dire que le sujet est à la fois un et multiple, tout et partie, etc., sans transgresser le principe de contradiction".[1]

لذلك فإن هيغل ينشغل لدى كانط بما لا ينشـغل به كانط نفسـه بل على العكس يزيحه إلى اللافلسفي بما هو دياليكتيك وبما هو لا يقدم في أحسن الحالات إلا صلاحية مفهومية / منطقيـة لا أنطولوجيـة. لذلـك فـإذا كان كانط قد قدم الفاهمة entendement أي تطبيق المفاهيم على موضوعاتها وأخر العقل raison ذا الإستعمال المحض للمفاهيم، فإن هيغل يعيد الإستعمال النظري للعقل إلى الريادة ويمنح الدياليكتيك الدور الموجب بامتياز.

الذين يعتبرون القول الهيغلي في المنطق هو الأهم في تاريخه، فذلك لأنهم يرونه كأول اعتراض موجب لنقض المبادئ الأرسطية التي لم تهتز بشكل كبير إلى حدود كانط. نعني هنا افتراض التناقض أو عدم الهوية. لقد أنهى هيغل هكذا تعريف العقل الذي وضعه أرسطو كآلة للمعرفة. ذلك أن قواعد العقل مقصودة في الأساس بما هي الأدوات السليمة من التناقض التي بها نجلي موضوعات المعرفة المتناقضة. أما مع هيغل، فإن العقل نفسـه مجهز بإمكان تفاوت طبيعته إذ يواجه العالم أي بتعارض معقولاته تعارضا لا يكون معه جهازا من المبادئ الصورية بل حالة وجودية للعقل هي حالة المطلق.

5 - المطلق بما هو وحدة السلب والإيجاب ووحدة الكلي والجزئي ووحدة المنطق والوجود / المطلق كتاريخ:

هاهنا تدقيق ليس حرفيا لهيغل نقدمه على النحو التالي للمطلق:

إن الجزئـي حسـب هيغـل - بمـا هـو متناقـض- ينحل وفـق حركة زمانية فـي الكلي بما هـو لحظـة الوحـدة لجميـع اللّحظات. هناك ينحلّ أيضا التناقض في الكلّي الذي - لتحققه بعد القيـام بتجربـة الجزئـي / العينـي - يكـون، بعبارة هيغل، "كليا عينيـا universel concret". إن الكلّي هاهنا لا يحفظ وجودا موجبا للجزئي وإنما هو - بقيامه بتجربته - يسلبه وجوده الجزئي ويحفظه على نحو سالب. ثمة هاهنا وحدة للجزئيات أي للشيء وسلبه، لكن في الوقت نفسه

(1) Gérard Lebrun, La patience du concept: essai sur le discours hégélien, Gallimard, Paris, 1972, p. 268.

حيث تفقد الجزئيات جزئيتها تنحفظ مسلوبة في وحدة والكلي أو بالأحرى ككلي، وهاهنا وحدة للكلي والجزئي. بيد أنه هنا أيضا حيث الكلي ليس وجودا بل تعين منطقي ومفهومي فإن وحدة أخرى تتحقق للشيء مع الذات / مع المنطق.

في كل ذلك فإن ما يشار إليه أولا بشأن الحدود المتناهية التي تنحل في الكلي كونها حدود على درجة من الإنفتاح على المطلق:

> "إن طبيعتهما السائلة تجعل منهما في وقت واحد لحظات للوحدة العضوية حيث لا يدخلان في الصراع، بل يكون الواحد منهما ضروريا مثل الآخر، وهذه الضرورة متساوية تنتهي إلى تكوين حياة الكل"[1].

وثانيا بشأن المطلق كونه نهاية لحركة الحقيقة ونتيجة لمسار حي لا لازمة من لوازم التمثل المجرد المباشر:

> "لأن الشيء غير مستنفذ في نهايته ولكن في تنفيذه، كما أن النتيجة ليست الكل الفعلي، ولكنها انسجام مع صيرورتها؛ إن النهاية في ذاتها هي الكلي الفاقد للحياة مثلما الميل هو الاندفاع البسيط الفاقد بعد لفعليته، والنتيجة العارية هي الجثة التي يتركها وراءه"[2].

الحق إذن هو المطلق / الكلي / الوحدة وهو نتيجة لا معطى أي سؤال التاريخ / الزمان. بشأن المطلق فإن هيغل حينما يقول أن "كل ما هو عقلي فعلي وكل ما هو فعلي عقلي"[3] فإنه لا يقصد بالعقلي العقل الأرسطي الذي نجده إلى حدود كانط، وإنما قوة السلب التي هي حالة الوجود ذاتها بما هي عقل أي المنطق بما هو روح الوجود، كما أنه لا يقصد بالفعلي الواقعي بل ما هو في الواقعي إمكان لسلبه. هكذا فإن هيغل يطوي المسافات بين المنطق والوجود ومنها بين المنطق كآلة وبين العلم الذي "عرضه على نحو دقيق إنما ينتمي إلى المنطق، أو هو نفسه بالأحرى المنطق. ذلك لأن المنهج ليس شيئا آخر سوى بناء الكل القائم في ماهويته الخالصة"[4]. ليس المنطق هنا صورة وإنما امتلاء أصلي للمفهوم أي مضمون ما أصلي هو الهوية.

إن وحدة العقلي والفعلي هي المفترض الفلسفي الأول لدى هيغل عوضا عن المنطق في تعريفه العام. ذلك ما تترجمه أولوية **فينومينولوجيا الروح** كمقدمة للنسق الهيغلي أو جزء أول

---

(1) Ibid. p. 69.

(2) Hegel, Phénoménologie de l'esprit, trad., Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Gallimard, 1993, p. 70.

(3) Hegel, Principes de la philosophie de droit, Préface.

(4) Phénoménologie de l'esprit, op. cit. pp. 105-106.

يكـون المنطـق والطبيعـة والـروح جزأه الثاني. فهذه الحلقات الأخيرة من النسـق بما هي العلم نفسـه محكومة بمفترض أساسـي هو صيرورتها إلى الوحدة التي تشـكل مضمون الجزء الأول من النسق مثلما نقرأ في قول هيغل:

"إن هـذه الصيـرورة **للمعرفـة بعامـة** أو العلـم، إنمـا هـي مـا تمثلـه هـذه **الفينومينولوجيـا** للـروح، بمـا هـي الجزء الأول من نسـق هذا العلم نفسـه [...] ولكـي نبلـغ العلـم بالمعنـى الدقيق للكلمة، أو لكي نخلـق عنصر العلم، ما هو مفهومه الخالص، فإنه مطروح عليه [العلم] أن يشق بكبد طريقا طويلا"[1].

هو ذا فقط، أعني المفترض المؤسس للعلم نفسه، ما يجعل ممكنا كل بناء علمي تمثلي يقوم في ثنائية ما. ذلك أن التحديدات الميتافيزيقية مفارق / محايث، مطلق / نسبي، إلخ. إنما هي لدى هيغل ظهور العقل نفسـه أي ما هو موثوق سـلفا إلى أسـاس منطقي. لا يفهم العقل هنا كموقف attitude أو رؤية vision لما هو المطلق والنسبي بل كحركة ظهور الوجود الواحد للعقـل والعالـم. إن المشـغل الهيغلـي الممتاز هو هذه الوحـدة بالذات للعقل بالعالم وليس أي مصالحة ميتافيزيقية بين الموضوعات مثلما كان الشأن طوال تاريخ الميتافيزيقا.

يتـوج هيغـل هكـذا كل المسـار النقدي الذي بـدأ ضدّ العقل الصوري بالتأكيد على أن لا شـيء يمكـن أن يتقـرر صوريـا إلا علـى نحـو مباشـرة وتجريد لا يمتلك تأكيـده إلا بعد حركته الديالكتيكية للتعين. تعني هذه الحركة لدينا هنا الكشف عن المفترض التعيني لما يبدو للوهلة الأولى كفرضية عقلية. وهاهنا يبلغ المنطق درجة قصوى في اعتبار تعينه. يمكن القول أنه مع هيغـل لا يعـد المنطـق إلا جملـة مفترضـات فاقدة لضرورتها الخاصـة إلا أن تمتلك ذلك بفعل تحققها. ذلك ما نقرؤه في نقد هيغل لما يسميه بالصورية التي يصم بها لوحة المقولات المنطقية الكانطية والإشارة الخاصة بصددها إلى ضرورة تضمين الحدس لها إذ يقول:

"إنه أيضا وبشكل مباشر عقب رفع الثلاثية الكانطية المتحصل عليها بعد فقـط بواسـطة الغريـزة والتـي هي بعـد هامدة وغير ممفهمـة - عقب رفعها إلى دلالتها المطلقة، تكون قد بنيت في الوقت نفسـه من ثمة الصورة الحقيقية في مضمونها الحقيقي ويكون مفهوم العلم قد انكشـف. وإن اسـتعمالا كهذا لهذه الصورة ليؤخذ كشـيء علمي، هذا الاسـتعمال الذي بواسـطته نرى هذه الأخيرة تنحدر بدونه إلى رسم فاقد للحياة، إلى خيال في المعنى الدقيق للكلمة ونرى التنظيم العلمي ينحدر إلى لوحة. - هذه الصورية..."[2].

---

(1) Ibid., p. 89.

(2) Ibid., p. 107.

إن مـا يسـميه هيغـل هنـا "المضمون الحقيقي" في مقابل "الصـورة الحقيقية" لدليل أولا على أن الفيلسوف لا يرى ما يعده كانط شرطا للموضوعية كافيا، أعني المقولات الترنسندنتالية. فهيغل يصنف كل ذلك تحت إسم الصورية مشيرا إلى أن "المضمون الحقيقي" يمكث غائبا عن المفهوم الكانطي الذي لم يدرك ضرورة تجربة الاغتراب في الحدس إلاّ على نحو ستاتيكي، أي لم يدرك ضرورة تجربة التحقق الأصلية. هكذ يفتح هيغل الباب لسخرية لم تنته من المبادئ الأرسطية التي تضرب بأواخرها إلى حدود كانط الذي لم يترجم وعيه الترنسندنتالي وعيا موازيا بالتاريخ.

إن كانط نفسه إذ لم يتنبه إلى أن الشيء بدل كونه حصول بدئي مباشر هو حركة تكتمل في نهاية مسار ما كنتيجة – فقد ظلت الثنائيات المشكلة معلقة لديه. إن العالم يظل آخر لدى كانط متمثلا في الشـيء في ذاته وإن المطروح حسـب هيغل هو تعليل علاقة العقل بالموضوع ككل، الموضـوع بمـا هـو واحـد، وهـو ما يعني إقصاء ثنائية الظاهرة / الشـيء في ذاته بمعناها الكانطي لفائدة علاقة الهوية التي يتنظمها المنطق الديالكتيكي لا الترنسندنتالي، كل ذلك بإدخال الزمن في بنية التفكير.

على هذا النحو فإن التعارض الذي يقيمه كانط هو ما يصبح لدى هيغل وضعا من داخل الشيء نفسه لنقيضه. إن هيغل يتأول كل ثنائية بما هي ثنائية سلب / إيجاب ليدفع بالمتعارضين نحـو الوحـدة unité. فالظاهـرة والشـيء في ذاتـه، مثل كل ثنائية، يضعهما الفكـر "الواحد قبالة الآخر كشيء موجب وشيء سالب، هذا وإن وجودهما هو بالأحرى أن يوضعا كلاوجود وأن يتنافيا في الوحدة"[1]. إن اللفظ الذي يستخدمه هيغل للتعبير عن حالة وضع الشيء نقيضه هو Gegensatz، وهو مركب تقاربه الترجمة الفرنسية بلفظ op-posé الذي هو ذاته مركب من op، Gegen وposé، (proposé)، Satz. إن هيغـل يقـدم أمثلـة جمـة عن العلاقة الوطيدة بين الشـيء ونقيضه، بين الظاهرة والشيء في ذاته في الفصل الثالث من **فينومينولوجيا الروح** المعنون "قوة وذهن، الظاهرة والعالم فوق – الحسي". نقرأ مثلا:

> "إن العقوبة ليست عقوبة إلاّ في الظاهرة، أمّا في ذاتها أو في عالم آخر، فهي نعمة للمجرم"[2].

إن كانـط لا يجـد فـي مـا هو "في ذاته" سـوى سـلب قاطع في وجـه الإيجاب الذي يقع كظاهـرة. مـا لا يحصلـه الذهـن هو كانطيا مـا لا ينتمي إليه إطلاقا وما يجب إخراجه لذلك من دائرة المعقول.

يفهم هيغل من المنطق الترنسندنتالي القصور الذي لا يزال يلازم المنطق في ميله الدائم

(1) Ibid., p. 201.

(2) Ibid.

إلى تعريف نفسه صوريا حتى في أقصى درجات اعترافه بوضعه غير "الصوري" أو الموضوعي (من الموضوع) بما هو منطق ترنسندنتالي. على خلاف ذلك المنطق الدياليكتيكي الذي يصبح ماهية الفلسفة نفسها. يقول هيغل متحدثا عن وحدة لحظات الروح بما هي في الأخير منطق وفلسفة في آن:

"إنها لا تتجزأ قط في تعارض الوجود والعلم، ولكنها تمكث في بساطة العلم، إنها الحق في صورة الحق، وما تنوعها إلاّ تنوع المضمون. [أمّا] حركتها، التي تنتظم في هذا العنصر إلى حد الكل، فهي **المنطق** أو **الفلسفة النظرية**"[1].

6 - الثنائية الجديدة (المجرد والعيني / الكمون والظهور) أو تراجع الإبستيمولوجيا وإشكالاتها وتقدم الفينومينولوجيا:

واضح أن هيغل كما يعلن في تصديره لـ **فينومينولوجيا الروح** يغادر الثنائيات الملازمة تقليديا لفهم الفلسفة كمعرفة مثل الخطا والصواب، المطابقة وعدم المطابقة، الذات والموضوع، الخ. حيث تتجلى المعرفة كعلاقة جامدة بين حدين يجدانها على نحو مباشر وحيث لا يتفق المطلق وهذه القسمة. إن الثنائيات الجديدة التي يستحدثها هيغل، هي ثنائية البداية والنهاية، المجرد والعيني، الشعور والمفهوم، المباشرة والاكتمال، تلك التي تقصد وجود المعرفة لا المعرفة ذاتها، أي تحققها وهي القائمة أصلا كمطلق مباشر ومجرد. لم يفهم تاريخ الفلسفة سوى هذا المطلق المباشر الذي ينكشف على نحو حقيقة ميتة. أما وقد آن الأوان برأي هيغل لندرك أن تفكير الحلول في لحظة واحدة أي في المكان حيث كل حد يقف قبالة الآخر عاجزا عن معالقته الفعلية بل فقط على نحو تمثلي خارجي – أن هذا التفكير يجب طي صفحته نهائيا لفائدة قسمة الشيء إلى لحظتين (تخارج وتداخل / تجرد وتعين..) لا إلى حدين.

إن كل القضية يلخصها هيغل في مشكلة تحقق المطلق وفق حركة سلب محددة تنقل الكل البدئي من حالة المجرد. هكذا فإن القضية الكلاسكية المسماة قضية الموضوعية والتي تجد مشروعيتها في القسمة المكانية للعالم تكف عن التمثل كنهاية ومقصد للفعل المعرفي لتصبح فرضية العقل الأولى، والأصح أنها تصبح المصادرة التي منهما يبدأ تفسير المعرفة. إن هيغل ينهي بهذا الإجراء مشكل المعرفة كمشكل مكاني ليقترح المشكل برمتة علم نحو جديد كمشكل زماني temporel. بأي معنى نفهم مشكل المنطق كمشكل زماني؟

تفهم المعرفة مع صعود الذاتية الحديثة باعتبارها مشكلا إبستيمولوجيا مدخولا بكثير من التيولوجيا. نعني بالمشكل الإبستيمولوجي ذلك الذي يقوم على غرابة أصلية للمنطق عن العالم وعلى المعرفة كمشكل مطابقة adéquation أي بالدرجة نفسها عدم مطابقة non adéquation

(1) Ibid., p. 98.

أو مشكل صحة وخطأ ينتهي بفصل الواحد عن الآخر أو تصور اجتماعهما كحالة تناقض contradiction مثلما يبين هيغل بخصوص المعرفة الفلسفية:

"بقدر ما هو لصيق للرأي ذلك التعارض بين الصواب والخطإ، فإن الرأي قد تعود أيضا، بالنسبة إلى نسق فلسفي متعين، أن ينتظر إمّا قبولا أو رفضا، وفي تفسير لنسق كهذا أن يرى فقط إمّا الواحد أو الآخر"[1].

بالمقابل فإن الهوية بما هي انتماء أصلي للوجود إلى المنطق قد جعلت المشكل الإبستيمولوجي برمته بدون مبرر. لذلك لا بد من مهمة أخرى للمعرفة يكون الخروج من المجرّد إلى التعين أساسها أي من وضع لعلاقة المنطق بالوجود إلى وضع آخر بفارق وحيد هو طبيعة الهوية الأولى وطبيعتها الثانية. لقد لاحظنا من قبل مع كانط بداية واضحة للفينومينولوجيا لديه. لكن هذا التفكير لا يمكن حسب هيغل أن يبلغ ذاته إلا بفهم زماني للفينومينولوجيا.

إن الفرق الزماني هو هنا فرق الشيء عن نفسه بين لحظة بدئية ولحظة العود. هذه الفكرة أعني فكرة علاقة الشيء بذاته في تموضعه هي التي ستشكل أفق تفكير هيغل. غير أن الشيء في ذاته يظل لدى كانط مشكلا آخر. ففي إطار فكر بدأ يتخذ طريقه ضد الميتافيزيقا، من الصعب أن يفهم الشيء في ذاته إلا على نحو مشكل يولد بحل المشكل الأول. إن الشيء في ذاته نفسه ليس بحسب هيغل سوى العقل ذاته يرى ذاته في الظاهر والباطن ليستقر في المطلق إذ ليست الظاهرة والشيء في ذاته سوى الشيء نفسه منظورا إليه من جهة ما هو لنا وما هو في ذاته مثلما يوضح هيغل:

"إن الباطن أو الماوراء غير الحسي [...] يأتي من الظاهرة [...] إن ما فوق الحسي هو الحسي والمدرك موضوعا كما هو في الحقيقة."[2]

لا يجب أن نفهم "ما هو في ذاته" هنا أو "ما هو كذلك" كمقابل للعقل بل بما هو "موضوع posé" هو كذلك بالنسبة إلى العقل نفسه رغم تحدده السالب. هكذا فإنه من الصحيح أن العقل حسب هيغل لا يتجاوز حقا حدوده بل يرى دائما ما هو إياه. غير أن ما هو العقل ليس الظاهرة فقط، وليس العقل ما يدركه العقل فقط على نحو موجب بل أيضا ما لا يدركه بما هو سلب المعرفة. على هذا النحو فإن هيغل يستعيد بمعنى ما صعوبة الموضوعية لأنه يتجاوز الظاهرة والشيء في ذاته ليدمج هذا الأخير نفسه في المشكل الفلسفي على خلاف إقصاء كانط له. إن استعادة الشئ بكليته يضعنا من وجهة نظر الإشكال الكلاسيكي أمام التساؤل عن الكيفية التي يفهم بها هيغل مشكل العلاقة بين الذات الموضوع، بين العقل والعالم.

---

(1) Ibid., pp. 68-69.

(2) Ibid., pp. 187-188.

يبدو هيغل هنا وكأنه يدمج كانط مع الفكر السابق أعني علاقة الذات بالموضوع مع علاقة الذات بذاتها. فالتفسير الهيغلي لمشكل الموضوعية لا يهرب إلى علاقة محدودة للعقل بنفسه تاركا الموضوع خارجا بل يمد العقل إلى حدود الموضوع ذاته ليصبح والعالم شيئا واحدا. ليس العالم من ثمة سوى العقل في حالة اغتراب بما هو ما يضعه العقل نفسه كحالة تخص الفلسفة دون غيرها كما يشير هيغل بقوله:

> "إن الفلسفة بالمقابل لا تأخذ في الإعتبار تحديدا لاماهويا ولكنها تأخذ ذاتها من حيث هي [تحديد] ماهوي؛ فليس المجرد أو اللافعلي هو عنصرها ومضمونها، وإنما الفعلي، ما يوضع بنفسه ويحيى في ذاته، الموجود - هناك في مفهومه"[1].

إن هيغل يصور "الموجود - هناك" بما هو بعد تجل للعقل. هكذا فالعقل لا يدرك في أشد الأشياء غرابة عنه شيئا غريبا بالكامل بل يدرك ذاته المغتربة والتي تعود في التركيب الديالكتيكي إلى ذاتها أي إلى لحظة المطلق وتلك هي لحظة المعرفة وقد أصبح العقل فيها يدرك كل شيء بما هو نفسه الكل. نجد لدى هيغل ميلا للقول أن العقل لا يعرف غيره وهذا وجه رفضه لطريقة التفكير الماقب - كانطية وذلك وجه تأييده لكانط. غير أن العقل لا يعرف ذاته إلا كآخر، وذلك وجه اعتراضه على كانط. فالعقل لا يعرف سوى ذاته لكن في ممارسة إغترابية أكيدة.

البنية المنطقية للقول: يفكر هيغل لحل التناقض القائم بين العلم / اليقين / الضرورة وبين اعتبار ذلك حالة مباشرة لوجود الكائن. ذلك أن الوضع المباشر يفهم كوضع تخارج بين الذات والموضوع وبين الإيجاب والسلب وبين الكلي والجزئي أي وضع غياب العلاقات الضرورية بين الأشياء وحالتها التجريدية.

يجد الفيلسوف حالة الضرورة والتعين للكائن في الوضع غير المباشر له حيث يصبح كل طرف غيره، الذات والموضوع واحدا والسلب والإيجاب واحدا والكلي والجزئي واحدا. يوضح الفيلسوف ذلك أكثر بكون الحركة الدياليكتيكية هي حركة سلب التخارج وتحويل الواحد إلى الآخر حتى تعين المطلق الذي يحتوي اللحظات الجزئية في عنصرها الكلي.

إن كل هذا قول منطقي يقوم على:

- الإستدلال: مثلا: الوضع المباشر للأشياء وضع تخارج - التخارج موضوع للاضرورة / اللايقين - إذن اليقين / الضرورة في التوسط / حركة التسالب أي هو نتيجة.
- مبدإ التناقض: إنسجام شكل القياس وعدم تناقض المقدمات والنتائج..
- المعطيات كموضوع للتأويل: الوضع المباشر للأشياء وضع تخارج - التخارج

(1) Ibid., p. 104.

الطبيعة الأونطولوجية للوعي: لا يتصور هيغل أنه بصدد قول تأويلي للعالم على مسافة منه وبحسب إمكانات المقاربة المنطقية. على العكس فالفيلسوف لا يرى المنطق من حيث الأصل أداة للعقل بل حركة العقل نفسه بما هو روح الشيء أي في الأخير حركة الشيء نفسه. من ثمة فإن الفيلسوف لا يتصور العلاقة بالعالم علاقة بمنطق ما حوله. إنها بالأحرى علاقة بالشيء نفسه الذي يكون واحدا وأدوات معرفته. من ثمة تصور هيغل أن الفلسفة نفسها ليست تفكيرا حول الممكن إنشاء للنسق بما يستدعيه من منطق ومن عدم تناقض كمبدإ حكم بل تفكير حول الواقع والمتحقق بعد اكتماله.

القول التأويلي كقول مطلق وتوحيدي وغير وضعي: ينطلق هيغل من التخارج الذي يصم به تاريخ الفلسفة والقائم بين الذات والموضوع والحقيقة والخطإ والكلي والجزئي. إن كانط نفسه لا يعفى من هذا الحكم إذ يترك مقابلا لما هو في حدود العقل أعني الشيء نفسه بكل ما يستتبع ذلك من إشكالات.

يستهدف هيغل إذن مجاوزة التخارج الذي ميز الفلسفة إلى حدود كانط. يشكل مفهوم التاريخ الآلية التي يجدها هيغل لتحويل العلاقة الإشكالية الأساس إلى علاقة للشيء بنفسه. إن التخارج الذي نجده بين الذات والموضوع هو لحظة التجريد التي يتصف بها الشيء / المطلق / الواحد / الحق. حينما يتعين المطلق في نهاية حركته التاريخية فإن ما يتعين حسب هيغل هو تحويل العلاقة الخارجية إلى علاقة للمطلق بنفسه. واضح أن نهاية المسار الدياليكتيكي هي الوحدة بين الثنائيات التي لم تكن في بداية المسار ومن ثمة المطلق الذي يتمثل في اجتماع كل العناصر الممكنة للكائن. غير أن ذلك يعني أيضا مجاوزة الحضور الجزئي للجواهر وقيام وضع علائقي ممكني لا وضعي.

الوعي التأويلي كوعي تجزيئي محدود ووضعي: مع ذلك فإن هيغل نفسه يظل موضوعا لاستفهامات جديدة حول ما قصده هو نفسه:

- أليس المنطق كما يصوره هيغل هو بعد صورة العقل الخاصة لكون المطلق هو أولا وبالذات مطلق العقل الذي إذ تتناقض وجوه علاقته بالعالم يعود إلى نفسه ويقدم ما هو عليه أصلا دون أن يكون للعالم دور فعلي في صياغة المنطق؟

إن المنطق يبدو هنا وقد سعى إلى الموضوع نفسه بكلية بدل سعيه إلى الظاهرة كما هو شأن كانط. غير أن هيغل لا يرى في العالم غير شرط لظهور ما ليس هو أعني العقل أو المنطق بما هو آخر عنه أو لنقل أن العالم شرط سالب لظهور العقل الذي يفهم أبدا فهما صوريا بروح أرسطية حتّى لا تزال حاضرة لدى هيغل. أليس المنطق الهيغلي الذي يظهر بدوره كمنطق عقل خالص بما يعني أيضا كأداتية ما - أليس بحاجة بعد إلى دور موجب للعالم في صياغته حتى

يبلغ فعليا حقيقته كعلم؟

- بأي معنى يتناقض الشيء، الجزئي حتى يكون التاريخ ممكنا؟

إن هيغل يصور حمل الكلي لمحمولين جزئيين بالسلب والإيجاب – هذا أ، هذا لا أ=ب – كتناقض. لكنه بالإمكان أن نتبين صعوبة اعتبار الأمر تناقضا. ذلك أن الفرضية التي بحسبها يشير ال"هذا" (الكلي) في كل مرة إلى شيء مختلف فرضية قائمة. وإذ لا تشير محمولات متعارضة إلى الشيء الواحد من الجهة نفسها في الوقت نفسه أو إذ تشير إلى المختلف، فإنها لا تتناقض. يجب إذن لكي يكون تناقض أن يكون الموضوع، الكلي لدى هيغل واحدا من الجهات المختلفة أي واحدا بإطلاق وأن لا يكون الفيلسوف قد ترك أي فرصة لاختلاف الموضوع. بقي فقط أن نفهم أو أن نتأول لم لم ير الفيلسوف الإختلاف البين في الموضوع على نحو يجعل التناقض غير ضروري؟ كيف أصبحت ممكنة الواحدية المطلقة للموضوع لدى هيغل؟

- الفرضية الأولى أن الكلي يجب أن يكون محددا لا ممكنا. إن الممكن يسمح في كل مرة بظهور مختلف يجعل التناقض غير مبرر. لكن الحقيقة أن تحددا كهذا هو من شأن الجزئي لا الكلي. إن هذا الكتاب (الجزئي) هو ما يتناقض أن يكون مفتوحا ومغلقا في الوقت نفسه. أما الكتاب (الكلي) فلا يتناقض أن يكون في شكل هذا الكتاب الجزئي مغلقا وذاك مفتوحا، ذلك أن الكلي قابل في كل مرة لتصريف ممكن مغاير وذلك لرحابته التي لا نجدها في الجزئي والذي بتفرده لا يحتمل إلا أحد محمولين. هكذا فلكي يتناقض الكلي يجب أن يحصل على الواقعية التي للجزئي، الشيء الذي يبدو غريبا. من ثمة السؤال: أي معنى إذن للواحدية المطلقة للكلي فلتناقضه إذا لم يكن لواقعيته بحصوله خاصة على خصائص الجزئي؟

- الفرضية الثانية أن الواحدية المطلقة التي للكلي تكمن في الوضع الماهوي أو المفهومي له (مقابل الوجودي). إن المفهومي هو ما يكون تناقضه مطلقا. فإذا كان لا يتناقض على نحو مطلق أن يكون "هذا الكتاب مفتوحا" و"ذاك مغلقا" (وجودا)، فإن "انفتاح الكتاب" يتناقض أن يكون "انغلاقه" على نحو مطلق (مفهوما). ذلك أن الوجودي إذ يسمح باختلاف الزمان والجهة والمكان يترك الفرصة قائمة دوما لتنأى المحمولات عن التناقض. أما الماهوي إذ يتعلق بالشيء من حيث وحدة الزمان فيه والجهة أي من حيث وحدته المطلقة، فإنه لا يسمح إلا بأحد ممكنين ويعد حملهما على الشيء معا تناقضا. يجب إذن أن يكون هيغل يتحدث في مستوى المفهومي حتى يكون تناقض الكلي ممكنا.

لكن الأمر لدى كانط مشكل من الأساس من جهة عدم التمييز بين المفهومي والمنطقي مثلما سنشرح بشكل موسع[1]، فكيف لا يكون كذلك لدى هيغل؟ إن الخلط الذي يقوم به كانط بين المفهومي والمنطقي يستعيده هيغل ليجد نفسه، إذ نميز هذين المستويين، بين أمرين: إما

(1) الكتاب الثاني، القسم الأول، الفصل الثاني.

أن يكون الكلي فالتناقض المتعلق به في المفهومي أو في المنطقي وتكون النتيجة كما يلي:

إذا كان الأمر متعلقا بالمفهومي فإن هاهنا حقا تناقضا متمثلا في أن افتراض أ لا يحتمل معه بالمطلق افتراض لاأ. من ثمة تصور وحدة المتناقضات وتصور خروج النقيض من داخل نقيضه بما أن المسافات التي تسمح بتصور تخارج المحمولات معدومة. لكن المفهومي الذي هذا شأنه لا علاقة له بقرار أونطولوجي. إن المفهومي كما لاحظنا مع كانط لا يتعدى حد التعريف الذي يتميز بالكامل عن الوجود ولا يشير إليه إطلاقا. لذلك فمن غير الدقيق تماما أن يحمل هيغل المفهومي مهمة أونطولوجية ليست من شأنه وليست بغائبة عن الفيلسوف نفسه. هاهنا نفهم أن الأمر قد لا يكون إذن متعلقا بالمفهومي وإنما بالمنطقي.

إذا كان متعلقا بالمنطقي فإن هذا يكون حقا قادرا على الإضطلاع بمهام أونطولوجية. المنطقي هو إمكان أونطولوجي لا كما هو شأن المفهومي. لكن المنطقي لا تكون له الخاصية الآنفة التي للمفهومي، فإن افتراض أ يحتمل معه افتراض لاأ ومن ثمة فإن النقيض لا يخرج ضرورة من داخل نقيضه مثلما هو الشأن في المفهومي. وذلك ما يدل عليه أن العلاقة هنا تنسب بعبارة "في وقت واحد" لأن اختلاف الزمن والجهة وغيرها قائم في المنطقي تماما كما في الأونطولوجي وإن كان على نحو كلي. إن التناقض هنا وكل رهاناته تغدو غير دقيقة ومشكلة.

نفهم إذن أن هيغل يأخذ المفهومي والمنطقي مأخذا واحدا الشيء الذي يسمح له من جهة بالقول بتناقض الشيء تناقضا داخليا وضروريا وهو ما يسمح المفهومي بالتفكير به، ويسمح له من جهة ثانية بالقول بدور أونطولوجي للتناقض وهو ما يسمح به المنطقي. غير أن الفروق التي ذكرناها تجعل قرار هيغل الأساس بالتناقض، إذ يقوم على جمع عناصر من مستويات للشيء متباعدة، قرارا غير دقيق ومن ثمة رهان التاريخ لديه برمته.

نفهم إذن أن ما يتحكم بوعي هيغل ليس المفهومي بل المنطقي الذي حقيقته حبلى بالأونطولوجي. إن ما يتحكم فعلا هو إذن الأونطولوجي وهو أمر غريب أن يقال بشأن هيغل. إنه تقريبا الشيء عينه الذي كان قد تحكم من قبل بوعي كانط، أي العلم الذي يعني وضع الأونطولوجي موضع الحكم ويعني علامة أولى على الوعي الوضعي الضمني للفيلسوف من خلال علاقة المفهومي والأونطولوجي.

أما العلامة الثانية فنجدها في الوعي الهيغلي بالسلب. لقد لاحظنا بشأن أرسطو أن مركزية مبدإ عدم التناقض تتناسب تماما ووعيه الأونطوولوجي بالعالم. فهل أن القول بالتناقض يتناسب عكسا لدى هيغل مع وعي لا أونطولوجي له بالأشياء؟

إن هيغل لا ينسب التناقض إلى الكلي ذاته، إنما يتعلق التناقض باللحظات الجزئية له. أما الكلي أو الحق فيعرف على العكس بنهاية التناقض. إنه بالإمكان حتى تأول تناقضات الجزئي وانحلالها في الكلي على نحو ما يرفض أرسطو التناقض ويستقر لديه عدم التناقض. إننا نفترض

من ثمة أن الأمر لا يتعلق بتحول في بنية الشيء مع هيغل بقدر ما يتعلق بالتحول في حيثيات إنجازه. لكن إقرار ذلك يعني أن هيغل يترجم على طريقته شروط التناقض: الشيء كفعل، واحدية الموضوع، الإيجاب كإحداثيات مثلى.

لقد لاحظنا **واحدية** الموضوع وحتى المطلقة مع هيغل ونأي الفيلسوف الواضح عن افتراض الإختلاف المتعلق بالكلي. إن مساحة الممكن التي تسمح بالإختلاف تضيق لفائدة الضروري بمثل ما لاحظنا ذلك مع كانط. إن الفلسفة نفسها بحسب هيغل ليست دراسة ما يجب أن يكون بل هي دراسة ما هو كائن **فعلا**. يواصل هيغل هكذا قرارا لأرسطو بعلوية الفعل على القوة. يظهر ذلك بجلاء في عدم اعتراف الفيلسوف بقوام للماهوي والتفكير انطلاقا منه ومن ثمة في تحويله إلى أونطولوجي باعتبار مركزية الأخير. بعد ذلك فإن السلب نفسه الذي يبدو أن هيغل قد خلق به الفرق مع أرسطو لا يبدو غير إخراج جديد لمركزية **الإيجاب**. إن القرار الأرسطي هنا هو بعدم إمكان اجتماع النقيضين. لكن عدم إمكان ذلك هو عينه ما يجعل الحركة ممكنة من الجزئي إلى الكلي عند هيغل. بلغة أخرى إن الحركة تحصل لمنع حصول التناقض وليس لحصول التناقض. لذلك فإن علاقة السلب والإيجاب تظل نفسها أعني عدم إمكان اجتماعهما. وهذا يعني التصور الأرسطي نفسه للسلب كعدم ومن ثمة للإيجاب كوجود أو ما يستأثر وحده بصفة الوجود.

إنها القرارات الأرسطية نفسها بشأن الشيء، الحق كفعل وكواحد وكإيجاب، ومن ثمة العودة إلى وعي مثنوي غير توحيدي فاقد لمطلبه الأساس – المطلق ولطبيعته الممكنية غير الوضعية.

VI – هيدغير Heidegger 1889 – 1976: الوجود Être كحقيقة أونطولوجية في وعي هيدغير ومنطقية في مستوى قوله / الوجود Être كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

الإشكال: يفكر هيدغير التناقض الذي تثيره الذاتية / العقلانية بين الحقيقة الكلية والضرورية والواحدة التي نختلقها للشيء وبين الإختلاف الفعلي لطرق قول الشيء واحتماليته أي التناقض بين تصور الشيء كموجود étant وبين فقدانه الهوية كما يوحي به الشيء نفسه التي تسمح بهكذا افتراض له.

الأطروحة: يجد الفيلسوف إمكانية فك التناقض بتصور الشيء خارج قبضة العقل / الذات كأرضية للوحدة والكلية والضرورة والتفكير، بدلا من ذلك، انطلاقا من الشيء نفسه. هكذا يجد هيدغير الإنسجام بين التعدد الذي يظهر في الشيء وبين تعريفه لا كموجود بل كوجود être.

تعليل: يعد هيدغير الإسم الثاني الأبرز في الفينومينولوجيا بعد هوسرل المؤسس الصريح

للمذهب[1]. نقول الصريح لأن جذور الفينومينولوجيا قد تعود إلى هيغل وقد تكون ضاربة إلى حدود كانط[2].

---

(1) الفيلسوف الألماني أدموند هوسرل Edmund Husserl كتب في مقترن القرنين 19 و20 (نهاية القرن 19 والنصف الأول من القرن 20)، ويعدّ أب المدرسة الفينومينولوجية. الفينومينولوجيا phénoménologie أو الظواهرية أو الظاهراتية مدرسة فلسفية معاصرة فكرتها المركزية هي التالية: إن الأشياء لا توجد (= لا تمتلك هويات مستقرّة = لا تمتلك حضورا) خارج العلاقات التي تقيمها مع غيرها – مع الوعي مثلا عند هوسرل. فالعلاقات أو الظهورات ليست إضافات ثانوية additions secondaires إلى جواهرها وماهياتها، بل إن العلاقات أو الظهورات مكوّن أساسيّ لـ "جواهر" الأشياء و"ماهياتها" أو إن هذه الأخيرة ليست سوى "علاقات" و"ظهورات". فهذه "الورقة" ليست ماهويا وجوهريا "ورقة" (أي في ذاتها) وإنما هي تظهر هنا "ورقة" وهناك تظهر على نحو آخر. يعدّ هيدغير وميرلوبونتي تلاميذ هوسرل من الفينومينولوجيين الأكثر شهرة.

(2) من الصعب ألّا نعود بتعريف الفينومينولوجيا إلى كانط لكن من الصعب أن نعود به إليه في آن معا. رأينا أن كانط هو آخر حلقة من حلقات التصور الإبستيمولوجي للمعرفة أعني المعرفة كعلاقة متخارجة للذات بالموضوع. غير أن كانط لم يكن آخر الحلقات إلا ليحمل البذرة الأولى لحلقات لاحقة من التصور الفينومينولوجي. ليس هذا ضروريا قطعا، غير أن الوضع لدى كانط هكذا شأنه. لنقل إن كانط لم يفتح العصر الفينومينولوجي إلا على شكل ممكن تأويلي، أعني على نحو يمكن أن تصرف فيه الظاهرة phénomène بإتجاه الفينومينولوجيا كما يمكن أن تمكث في أحضان الإبستيمولوجيا.

الظاهرة بتعريف كانط هي كما ذكرنا في مناسبة سابقة إمّا "الموضوع اللامحدد لحدس حسي" أو "موضوع تجربة ممكنة". ثمة اتجاهان لفهم هذا التعريف. الأول إتجاه إبستيمولوجي يفهم الظاهرة بما هي موضوع على نحو جديد يظل قائما في وجه الذات. الفرق الوحيد بينه وبين الموضوع التقليدي هو تحدد هذا مطلقا خارج الذات وتحدد الظاهرة كموضوع خارج الذات نسبيا. ليس هاهنا إلا فرق درجة. أما جوهر الفهم الإبستيمولوجي للموضوع كمقابل للوعي فيظل واضحا مع كانط من خلال الفصل الحاد الذي يقيمه بين الحساسية، ملكة الحدس الحسي، أي استقبال المعطيات الحسية وبين الفاهمة، ملكة التفكير، أي تحديد المعطيات المستقبلة، ومن ثمة تحديد مشروعه من البداية بأنه يندرج بعد ضمن المشاريع المعرفية الكلاسيكية. الإتجاه الثاني فينومينولوجي لا يعتني بفارق الدرجة بين الموضوع التقليدي وبين الظاهرة بل يعتني بما يتأوله كحدث نوعي من خلال تصور الموضوع كظاهرة. ليست الظاهرة هنا سوى تجلي ممكن الموضوع في مستطاع الذات. وهاهنا ليست الظاهرة بموضوع خالص كما ليست بذات خالصة وإنما هي ظهورهما معا. إنه المعنى الذي لا يكون فيه العقل معدا للتطبيق بل للظهور. هكذا يصوغ كانط حسب هذا التأول البواكير الأولى لفينومينولوجيا المعرفة. أوليست الفينومينولوجيا هي رفض التحدد الذاتي للشيء دون علاقة بالوعي؟ أوليست الفينومينولوجيا هي الظهور بدل الحضور؟

لا يبدو مع ذلك أن ثمة تشديدا كبيرا على كانط في التأريخ للفينومينولوجيا. فإن الإنهمام الإبستمولوجي يبدو عقبة كؤودا أمام نسبة كانط إلى المدرسة الفينومينولوجية. يؤكد هذا أن كانط نفسه لم يضع اللفظ في حرفيته موضع تفكير مثل هيغل. إن الفينومينولوجيا إهتمام مركزي لدى هيغل يتبدى أساسا في فينومينولوجيا الروح. فهاهنا يظهر بشكل واضح الكف عن المعرفة كمشكل

تفكير وتطابق ليفتح هيغل أفق المعرفة بما هي "وجود المعرفة" أو المعرفة بما هي كذلك. إن الفرق الأساسي الذي أحدثه هيغل يتمثل في الإنتباه إلى عدم جدوى كل محاولة معرفية على نحو إبستيمولوجي. إن المعرفة كإبستيمولوجيا تخطىء دائما هدفها أي الشيء نفسه. يمثل إحتجاج هيغل نقدا للوساطة médiation التي تخترق كل الفهم الحديث للمعرفة وقصدا للشيء في وجوده ذاته.

إن الهوية التي ذكرنا آنفا إذ تعني وحدة الذات والوضوع، تعني الشيء من حيث علاقته الأصلية بالذات. ولما كانت هذه العلاقة هي كل ما ثمة في شأن الشيء ومعرفته فإن ظهور الهوية هو ظهور الشيء نفسه أي ما يوجد بما هو كذلك وما لا يكون إلاّ نتيجة. يقول هيغل:

"إن الفلسفة، وأساسا في [ما يتعلق بها] من عنصر الكلية الذي يحتوي في ذاته الجزئية، وأكثر ممّا هو الشأن في العلوم الأخرى، يتجلى فيها أنه في النهاية أو في النتائج الأخيرة يتم التعبير عن الشيء نفسه، حتى ماهيته الكاملة [...] أمّا في التمثل العام بالمقابل [...] فإننا مقتنعون بصدده أننا لا نملك بعد الشيء نفسه."

Hegel, Phénoménologie de l'esprit, op. cit. p. 68.

هكذا يمكن أن نحدد بعض السمات الأولية للفينومينولوجيا باعتبارها العلاقة المباشرة بين الذات والموضوع وباعتبارها لا تتحدد كمعرفة بل كظهور لما هو أصلا محدّد كمعرفة.

كل ذلك يعني بالنسبة لهيغل أن الفينومينولوجيا علم science، علم ظهور الروح أو علم تجربة الوعي. ليس للعلم هنا المعنى الوضعي للفظ ولكن المعنى الفينومينولوجي الذي هو كلية الشيء ذاته بما هو المطلق أو الهوية، علما وأن هيغل يميز داخل العلم نفسه بين حالتين تمييزه بين الفينومينولوجيا والمنطق. إنه يسمي علما من جهة النتيجة التي ينتهي إليها المسار الدياليكتيكي وقد حول موضوعاته إلى مستوى الكلي بما هو "إضافتنا التي بها ترتفع سلسلة تجارب الوعي إلى المسار العلمي".

Ibid., p. 144.

إن الكلي يأتي هنا على شكل "نتيجة تحتوي ما تتضمنه المعرفة السابقة من صحيح."

Ibid., p. 144.

هاهنا يقابل العلمي ما لم ينقله الوعي إليه ككلي، أعني الجزئي ويقابل بمعنى ما "تجربة الوعي" بما هي من هذا الوجه اشتغال في عنصر الجزئي وبما هي لذلك فقط "طريق نحو العلم". غير أن هيغل لا يرى من هذه الجهة فحسب تجربة الوعي وإنما أيضا من جهة كونها حركة ظهور للروح، للجزئي نفسه من جهة انتمائه إلى الكلي. في هذه الحالة يقول هيغل:

"إن هذا الطريق نحو العلم قد كان هو ذاته علما ووفق مضمونه هو، نتيجة لذلك، علم تجربة الوعي"

Ibid., p 145.

هاهنا يساوي العلم كل تجارب الوعي التي لا تنفك عن النتيجة والتي كما يؤكد هيغل لم تكن ممكنة كعلم إذا لم تكن تجربة الظهور نفسها علما.

إن كلمة علم science تقال هنا في مقابل كلمة فلسفة philosophie الغامضة والتي تعني استخدام العقل كمنتج موجب للمعرفة حول الموضوعات الفيزيائية أو الميتافيزيقية. ليس العلم هنا النشاط التفكيري لبلوغ "الصحيح" أو الحق vrai. ذلك أن الحق ليس نتاج تفكير بل نتاج تجربة ظهور محدّدة. وهاهنا إقتداء واضح بكانط الذي بدأ في نقد العقل المحض تشريعا لمفهوم العلم وإعتراضا

على مفهوم الفلسفة. يقول متحدثا عما يجب أن يكون علما جديدا:

"من كل ما سبق تنتج إذن فكرة علم خاص يمكن أن يصلح لـنقد العقل المحض".

Critique de la raison pure, op. cit., p 46.

إن كانط يبتعد هنا عن لفظ فلسفة غير أنه يستعيده شريطة أن يفهم كهذا العلم الخاص، علم نسق المفاهيم. يقول كانط:

"إن نسق مفاهيم من هذا النوع يسمّى فلسفة متعالية."

Critique de la raison pure, op. cit., p 46.

ليس للفظ "فلسفة" هنا معنى إنتاج نسق معرفي ولكن معنى الإستعمال المنهجي (المنهجي لدى كانط ما تضبطه "النظرية المتعالية للمنهج"، القسم الكبير الثاني لـنقد العقل المحض، أعني اشتغال عناصر المعرفة وفق الممكن الذي تفترضه دائما كما لا يمكن لمواد بناء بيت أن تبني أكثر من ممكن البيت (cf. Ibid. p 489.) للمفاهيم، أي التفكير في حدود ممكن عناصر المعرفة بما هي عامة المفهوم والموضوع، وتلك خاصية العلم.

نذكر بأن السؤال الكانطي حول الميتافيزيقا هو: كيف تصير الميتافيزيقا علما؟ وذلك إقتداء بالفيزياء التي عبرت عن إمكانها كعلم. وهاهنا رفض للصورة التقليدية التي تظهر عليها الميتافيزيقا كدياليكتيك أي كتفكير عقيم بصفتها فاقدة لموضوع أكيد. لم يعد ممكنا الحديث بداية من كانط إلا عن جملة العلاقات الموضوعية التي يكون العلم بها ممكنا، أعني التحرك ضمن ممكن الحركة. تلك هي روح العلمية التي ورثها هيغل. إن هيغل لا يقصد بالعلم ما يقصده كانط أعني المعرفة ذات الموضوع وإنما المعرفة الموثوقة سلفا إلى ما هو موضوع لها. وهاهنا يذهب هيغل أبعد من كانط في شد التفكير إلى موضوعه. فإن تعريف كانط يظل برأي هيغل حاملا لنوع من الإعتباطية أكيدة مادامت الذات تقابل موضوعها عن بعد وتتحرك وفق الصدفة في تحصيله. ذلك ما يفسره هيغل بشكل موسع منذ بداية مقدمته لـفينومينولوجيا الروح.

يحافظ هيغل مع ذلك على فهم مطلب العلمية كنقيض للميتافيزيقا. إلاّ أننا نذكر هذا اللفظ هنا تجاوزا بصدد الحديث عن هيغل الذي لا يكاد يذكره ويذكر بدلا منه مفاهيم "الكلي المجرد" و"المطلق المجرد" و"التمثل الكلي" وغيرها ممّا يترجم فهما مختلفا للميتافيزيقا. ذلك أن هذا اللفظ لم يعد يعني منذ كانط، وقد ذكرنا ذلك آنفا، المفارق (في ذاته) بل ما يتجاوزنا، بمعنى أنه المفارق بالنسبة إلى إمكانيات محددة للذات وذلك واضح منذ أول جملة في تصدير الطبعة الأولى (1781) لـنقد العقل المحض حيث التنبيه إلى طبيعة العقل كأصل للميتافيزيقا. ذلك ما يواصله هيغل من خلال المفاهيم آنفة الذكر إذ لا تظهر الميتافيزيقا لديه إلاّ كهيئة محددة للروح نفسه أو للمطلق، هيئة لا تملك تعينها إلاّ عبر اغترابها كتاريخ histoire الضمانة الوحيدة للموضوعية لدى هيغل على خلاف كانط.

هكذا فالفينومينولوجيا كعلم هي أولا وبالذات اعتراض على الميتافيزيقا كفلسفة وكتفكير غير ذي ضمانات دقيقة. إن ما كان غالبا على الظن قبل كانط هو أن قواعد المنطق هي الضمانة الأساسية لسلامة التفكير وإمكان إنتاج المعرفة بصورة قبلية وبفعل العقل نفسه. غير أن الجزء الخاص من نقد العقل المحض بالدياليكتيك الترنسندنتالي dialectique transendantale يكشف إلى أي حدّ تكون مبادئ العقل الخالصة عاجزة عن تكوين مرفأ آمنا للتفكير. ذلك أنها تعطي الأطروحة ونقيضها دون

يميـز هيدغيـر فينومينولوجيـاه عن فينومينولوجيا هوسـرل على النحو التالي: إنه يشـخص

أي اقتدار ذاتي منها على ترجيح الدليل أو الدليل المقابل (أنظر القسم 2 من نقد العقل المحض، "الديالكتيك المتعالي"، كتاب 2، فصل 2، "مفارقات العقل المحض").

إن الدرس الذي يلقنه نقد العقل المحض هو أن المعرفة لا تقوم في حدود طرف واحد هو العقل وأن وجود طرف تتأكد فيه فرضيات العقل كالتجربة أمر لا مناص منه من أجل معرفة علمية. هكذا يصرف هيغل فينومينولوجيا الروح. فلأن العلمية هي بالأساس علاقة ما يتأكد فيها من جهة ما هو فرضية فحسب في الجهة المقابلة، ولأن الميتافيزيقا هي بتعريفها الجوهري وجود في اللاعلاقة، فإن الفينومينولوجيا كعلم هي اعتراض مبدئي على الميتافيزيقا. ولكن العلاقة تعني بدرجة ثانية إسهام كل أطراف المعرفة في تحديد الشيء بما يعني ظهور الممكن أو الشيء ذاته في قيامه الأصلي أو الشيء في كليته وبأوسع تجلياته. وإذا كانت الميتافيزيقا على العكس إقتصارا على أحد الظهورات كمطلق، فإن الفينومينولوجيا إعتراض آخر على الميتافيزيقا. إن الكلي universel يدمج الميتافيزيقا نفسها كلحظة من لحظات نمو الروح، لحظة اغتراب. غير أن الكلي يعني في مستوى ثالث نهاية التمثل كأسلوب في تحصيل المطلق. فهو يعني ظهور الشيء نفسه.

غير أن هيغل لا يشدد كثيرا على مفهوم "الشيء نفسه" رغم حضوره بشكل أو بآخر لديه ورغم التقاء فينومينولوجياه مع فينومينولوجيا هوسرل على الأقل في أدنى تعريفاتها. إن مشكلة هيغل الأساسية هي اليقين أي مكافحة الوضع المجرد المطلق الذي هو قائم بدءا. لذلك كان الظهور أو تجربة الظهور هو الشغل الأكثر أهمية في فينومينولوجيا هيغل. غير أن هذه المصادرة بالذات على قيام المطلق سلفا وإغفال السؤال حول السعي الموجب إليه هو ما يعدّه هوسرل شرط انفلات الشيء المقصود. إن هيغل يعتني فقط بالمحدد بما هو الجزئي كمشكل أساسي في الفلسفة غير أنه لا ينتبه إلى أنه يأخذ الكلي كمصادرة غير مستفهمة non interrogé يمكن أن تفرض نسقا من الحقيقة كالذي اعتاده كل تاريخ الفلسفة كنشاط خالص للذات.

هكذا فإن فهم الفينومينولوجيا فقط كمشكلة ظهور غير مصحوبة بتحقق دقيق مما هو موضوع الظهور قد يوجه الفينومينولوجيا ضد نفسها. لذلك تتأخر مع هوسرل مشكلة الظهور وتتقدّم مشكلة الشيء ذاته كأفق فعلي للفينومينولوجيا. الفينومينولوجيا عند هوسرل هي "حق الأشياء ذاتها". إن "الشيء ذاته"، "الشيء نفسه" chose même كلمة تقال ضد تاريخ الفلسفة بما فيها المحاولة الهيغلية في تعريف الفينومينولوجيا كظهور واعتبارها محاولة فينومينولوجية في حدود العقل الخالص. حينما يفهم هوسرل الفينومينولوجيا الهيغلية كفينومينولوجيا ضد نفسها، فإنه يقصد بذلك ضرورة تساوي مطلب الفينومينولوجيا كتجاوز للإبستيمولوجيا والممارسة الفينومينولوجية كظهور للروح. إن الحفاظ على الكلي في حدود الوعي لا يعيد إلا إنتاج الإبستيمولوجيا بشكل موهم بالفينومينولوجيا.

لا يمكن حسب هوسرل أن نتحدث عن تجاوز فعلي للإبستيمولوجيا إلا بوضع حد لسلطة العقل الخالص وترك المجال للشيء نفسه. غير أن ذلك يعني حسب هوسرل إزاحة التحدد العقلي القبلي المطلق لأجل تحرير الشيء ذاته. تشير القصدية في هذا السياق إلى تسليم العقل الأمر لما يأتي داخل علاقة القصد من شيء. إن هذا التراجع للعقل لفائدة القصدية يفيد نوعا من العدمية الأصلية للشيء تجعله قادرا على الإتيان بحرية أي بذاته وبما هو كذلك. هكذا تصبح الفينومينولوجيا أكثر منها ظهورا نوعا من الحدوث من فراغ العقل للشيء بما هو علاقة غير مقرّرة سلفا.

فينومينولوجيا هوسرل باعتبارها بعد فينومينولوجيا عقلية يقع فيها الشيء أولا لجهة الذات ثم يدخل في علاقة مضافة إلى جوهره الذي يظل بعد عقلانيا مع هوسرل. إن العلاقة ليست بعد هاهنا مكونا للشيء بل عنصر خارج عنه. وإن هوسرل لا يمكن أن يصنف بسهولة خارج الذاتية ولكن ربما في نهاياتها كآخر إمكانية ذاتية / عقلانية في قول اللاذاتية / اللاعقلانية[1].

إن هوسرل يضع بهذا الاجراء الفينومينولوجيا في تعارض تام مع الميتافيزيقا باعتبارها المحدد بشكل مفارق للشيء ذاته. وإذا كان الكلي الهيغلي يستوعب الميتافيزيقا، فإن الشئ نفسه الهوسرلي يقصيها كنقيض جوهري له.

هو ذا المعنى الذي يرسمه هيدغير منذ مطلع كتابه الكبير وجود وزمان Sein und Zeit حيث يقرن تماما بين نسيان الوجود كموضوع أمثل للفينومينولوجيا وبين استفحال الميتافيزيقا. تحدد الفقرة السابعة من كتاب هيدغير الأساسي مفهوم الفينومينولوجا بما هي "إعطاء حق للأشياء ذاتها" droit aux choses mêmes. الظاهرة phénomène، الجزء الأول من "فينومينولوجيا" يعني ما يظهر الذي يقابله ما يختفي. أما الجزء الثاني من "فينومينولوجيا" أي "لوجيا" logie من logos فيعني لدى الإغريق لا التفكير بالمعنى الموروث عن التاريخ الميتافيزيقي للفلسفة، بل يعني أن نرى voir ثم نري faire-voir الشيء دون إضافة ليست من طبيعته. اللوغوس في أصله الإغريقي لغة أكثر منه فكر أي مساحة يظهر فيها الشيء بدل تحصيله بواسطة المفهوم. لوغوس يعني في الأصل أن يتبين الشيء بنفسه se montrer par lui-même حيث تعني الحقيقة إغريقيا الإنفتاحaléthéia .

(1) إنه في الأفق الإشكالي نفسه للذاتية يفكر هوسرل السؤال الفلسفي في لحظته الأشد لاذاتية كما يتجلى في بحوث منطقيةRecherches logiques أو في أفكار موجهة Idées directrices.. ثمة فرق أساسي بين هيغل وهوسرل نلخصه كما يلي للتوضيح: إذا كان هيغل يفهم من فينومينولوجيا الروح أو ظهور المطلق مجرد خروج العقل بتوسط العالم من الكمون إلى التجلي وهو قائم سلفا بتمامه كعقل قبل أي نشاط دياليكتيكي، فإن هوسرل يقصد بفينومينولوجيا لحظة ظهور العالم للوعي أي حدوث الوعي والعالم معا كمحدد لماهية العقل ترانسندنتاليا بما أن "كل وعي هو وعي بشي ما"، أي وعي قصدي intentionnel لا مكان فيه للوعي مفردا.

إذا تحدثنا عن العقل كما يفهمه هيغل وقطعا كل التاريخ السابق له، فإننا لن نسمي الفينومينولوجيا بالنظر إليه خروجا للعقل بل حدوثا advenir له في العلاقة مع العالم أو الظهور بمعنى الحدوث. إن المنطق بمعنى صورة العقل كما تتقرر إلى حدود هيغل ليس فينومينولوجيا إلا من حيث هو حدوث في البين بين l'entre deux. كيف يتحدد المنطق بما هو حدوث العقل أو وقوع القصدية وهما المعنى الواحد للظهور مع هوسرل؟

قلنا إن القصدية هي الحدث الأول لدى هوسرل. وذلك يعني أن المنطق في دلالته المقررة إلى حد هيغل كشأن للعقل قد تأخر بشكل واضح أعني قد فقد بعض السيادة التي تمتع بما طويلا. وذلك حدث رفيع الدّلالة في تدعيم موضوعية أكثر جذرية للمنطق. نقصد هنا ما يعده هوسرل مأخذا أساسيا على المنطق السابق له والذي يمكن حصره في قولنا: المنطق الموجب logique positive. إن المنطق برأي هوسرل يظل مشكلا بما هو مدرك من حيث وجهه الموجب. ذلك أن صفته "العقلية" تقدم العالم دوما في صورة منفعل أي في صورة مقرر له سلفا ما يفرضه العقل. إذا إفترضنا الفرق الذي

تقرر حتى في فلسفة الهوية بين المنطق وموضوعه، بين العقل والعالم، فإن المنطق بصفته الكلاسيكية كنشاط موجب يحتوي قطعا "تحريفا"، مهما كانت طبيعته غامضة، لموضوعه.

ثمة تساوق بين التصور غير القصدي للعقل ومن ثمة للمنطق المتأكد حتى هيغل وبين الطبيعة الموجبة للمنطق. ذلك أن العقل برأي هوسرل يظل يملك حرية النشاط الذي يفرض على موضوعه ما ليس منه مادام لم يوثق بشكل أصلي إلى الموضوع الذي يمتلك بهذا الإجراء حق تقرير المنطق بدوره. إن القصدية تعني معا رفض التعريف الفصلي distinctif للعقل ورفض الطبيعة الموجبة لنشاطه وهو ما يعني التفكير بأكثر جذرية في علاقة المنطق بالفينومينولوجيا. كيف يحدّد هوسرل المنطق كنشاط سالب؟

إن المنطق في تعريفه القار منذ أرسطو إلى هيغل يؤكد لنفسه نوعا من السيادة لم يفلح حتى التوجه التجريبي في نقضها. ذلك أن النقد البايكوني مثلا كموقف تجريبي من المنطق، رغم حصره القواعد المنطقية في العلاقة الخصوصية بالتجربة، إلا أن المنطق هنا أيضا رؤية vision أي تمثل عقلي يكون لتمثل الموضوع التجريبي وإنتاج القاعدة الملائمة له السيادة الكاملة فيه. غير أن هذا لا يعني سوى سيادة المنطق نفسه. إن الفاصل الذي يعزل العقل عن العالم في التصور التجريبي يترك للعقل حرية رغم غموضها في تمثل الموضوع وصياغة القاعدة على قياسه، هذا من جهة. أما من جهة أخرى، ومن موقع عقلاني، فإن التجربة نفسها، كما بين كانط، تجد سندها في القرارات الترنسندنتالية للعقل ولا تجد تبرير خاصياتها الكلية والضرورية إلا انطلاقا منه.

إن المضي منذ لايبنيتز وكانط إلى ما هو أبعد من التجربة والعقل الصوري إضاءة أساسية في تاريخ المنطق على الحقيقة التي بدأت أخيرا تشتد مع الفينومينولوجيا بدرجات متفاوته: ليس المنطق ما يتقرر صوريا لا بالنظر إلى تجربة محددة ولا في وحدة غير قصدية بموضوعه وإنما ما تقرره العلاقة القصدية نفسها كأساس ضروري للمنطق. تعني القصدية أن يسلب عن العقل بشكل جذري حق التصرف كمنطق. إن المنطق حسب هوسرل يتقرر في العلاقة الأصلية كقصدية لا كهوية هيغلية. لذلك فإن اكتمال المنطق يبدو لدى هوسرل أكثر أصالة منه لدى هيغل بما أن المطلق لا يفهم هنا كأصل قبلي بل على العكس كحدث علائقي إذا اعتبرنا العقل الخالص بما هو حدث يتبع العلاقة التي تتخذ أولا وضع نقص أصلي في العقل الخالص وقصد أولي لموضوعه. ثم إن الحالة الظهورية للقصدية تكشف، مترجمة عن القصدية كأصل، عن تحدد في الآن لمنطق ليس بذي تحدد من قبل. إنه هاهنا فقط يأتي المنطق مزامنا لما هو أولا قصدية.

يحدّد هوسرل لحظات المنطق الأساسية بما هي، بناء على ما تقدّم، أولا فعل رد réduction للشيء إلى المعطيات الأولية للعقل لا بما هي معطيات سابقة في العقل مفردا بل بما هي لاحقة لما تقرر في علاقة العقل بالعالم. ليست العناصر الأولية للوعي هنا بعناصر معرفة بل هي عناصر الشيء ذاته. ذلك أن الرد يتخذ من العلاقة القصدية دليله الوحيد في معرفة مكونات الوعي، ثم هو يزيل عنها محمولاتها الموضوعية objectives المتعلقة بالموضوع ليبلغ نواتها الترنسندنتالية أي القصدية في معناها الخالص pur. يقوم الرد على اعتبار التواصل في فهم الشيء بين وضعه كشيء للوعي ووضعه كشيء موضوعي. ويعني هذا الإعتبار أن المرور من الشيء الموضوعي إلى "شيء الوعي" ليس عبورا من شيء إلى آخر، وإنما عبور من شيء واحد إلى عمقه في الوعي.

حينما نذكر هذ المعنى لدى هيغل، فإن الهوية، إذ تشير إلى تماه أنطولوجي بين العقل والعالم، تحافظ على الإنغلاق fermeture الخاص بالعقل باعتبار الفرق الجوهري بين الإنساني (الروحي) والعالم. لذلك فإن هيغل يحافظ رغم محاولاته الإعتناء بالشيء كواحد، على إثنينية بين "شيء العقل" الذي هو وحده الشيء المنطقي و"شيء العالم" الذي يفلت من إمكان التعاطي معه كموضوع فعلي للمنطق. لذلك نرى هيغل يفقد الموضوع / العالم خاصيته كموضوع / كعالم إذ يحمله إلى وضعه الجديد في عالم العقل. الهوية ليست إذن قاعدة للرد بما أن الشيء فيها بعد شيئان. أما القصدية فهي قاعدة للرد الفينومينولوجي لاعتبار الفرق المؤسس داخل الشيء الواحد.

إن النص الذي يعلل فيه هوسرل ظاهرة الزمن مثلا، أعني دروس حول فينومينولوجيا الوعي الحميمي بالزمن، يكشف بوضوح التحول الجدي في علاقة المنطق بالوجود. ذلك أن هوسرل لا يعلل الزمن باعتباره شيئا نصوغ عنه وعيا يكون زمنيا وإنما الزمان نفسه هو حركة الوعي القصدي بواسطة الإحتفاظ retention والإستحضار présentification والإنتظار attente. إن المهم لدى هوسرل هو أن الزمن ليس الشيء الموضوعي القائم بذاته لا ولا الشيء النفسي مثلما يصوره سانت أوغسطين Augustin Saint أو بريتتانو Brentano إذ تتم التضحية هنا وهناك بمكون أساسي من مكونات الزمن إما وجوده أو إمكان تعليله. لكي يتم الحفاظ على الأمرين معا يجد هوسرل في قصدية الوعي المرتكز لذلك. فالوعي بالزمن ليس فكرة عنه أو انطباعا نفسيا بقدر ما هو امتداد أصلي له في عمق ذاته. في هذا الإمتداد يجد هوسرل النشاط الفعلي للوعي بما هو ذاته بناء للشيء نفسه خلافا للأشكال السابقة في فهم الوعي كمقابل أصلي للعالم.

الرد réduction هو اللحظة الفينومينولوجية الأولى إذن لدى هوسرل. اللحظة الثانية هي البناء constitution. إن المرتكزات النظرية لهذه اللحظة هي قطعا المرتكزات النظرية للحظة الأولى، أعني التصور التواصلي للوعي بالعالم. إن المثال الذي يقدمه هوسرل في النص آنف الذكر، مثال المقطوعة الموسيقية mélodie، يعلل فيه هذه الأخيرة بما هي تشكيل يقوم به الوعي، إذ لحظاته الموضوعية هي إما لحظة انقضت (ماضي) أو لحظة بعد لم تحدث (مستقبل) أو لحظة معزولة في الحاضر. وفي كل الحالات لا يمكن للمقطوعة الموسيقية أن تعلل وجودها بوضعها الموضوعي / الواقعي. غير أنها ليست أيضا وعيا مجردا وتخيليا لأن ذلك لا يعللها كشيء بل فقط كفكرة. هكذا فإن الوعي بما هو قصدية تدخل فعلي في بناء الشيء إنطلاقا من المعطيات الترنسندنتالية التي تم رده إليها.

إن الظهور مع هوسرل يأخذ شكل إحداث فعلي للشيء في علاقة الوعي بموضوعه، وهو ما لم يفكره هيغل. ذلك أن "الشيء" الهيغلي وعي خالص برأي هوسرل. إنه يمتلكه سلفا وينتظر فقط من خلال اغترابه في العالم ظهوره في معنى مجرد خروجه إلى الحضور، التعين concrétisation لكن ليعود كشيء خالص للعقل لا يكشف عن علاقة فعلية للمنطق بالعالم. إن تحول الشيء إلى بناء، تشكيل يعدّ الحدث الأبلغ في تاريخ المنطق وبالأحرى في تاريخ انتقاله من تقنية إلى علم.

- الفينومينولوجيا الهوسرلية كأقصى حدث منطقي ممكن:

إن هذا التعريف بالذات للفينومينولوجيا هو ما خلق الفرق الواضح بين المنطق والفينومينولوجيا. وإذا كان ممكنا مع التعريف الهيغلي الحديث بعد عن منطق، وكان حديث هوسرل آخر حديث عن المنطق، فإنه بداية من هيدغير وميرلوبونتي قد حسم الأمر نهائيا بالسلب من هذا السؤال. لم يكن هذا

العلاقة نفسها. إن الحل حسب هيدغير يكمن في البحث عن وضع للشيء لا يتحدد فيه هنا أو هناك، في الذات أو في الموضوع، وذلك معنى الوجود الذي هو برأي الفيلسوف العدم نفسه أو

الحسم ممكنا مع هوسرل بحكم ما يحافظ عليه الفيلسوف من دور للوعي في تفكير المسألة المنطقية. صحيح أن هوسرل قد ذهب أبعد من هيغل في رفع الفينومينولوجيا إلى مشكل للشيء ذاته. لكن هوسرل يفهم الشيء ذاته بعد في حدود الوعي القصدي. والأهم أنه يفهم القصدية في حدود الوعي لا الوعي على أرضية القصدية. صحيح أن الشيء لم يعد مع هوسرل موضوعا ملقى في وجه الوعي وأنه بناء عقلي. غير أنه بهذا الإجراء ذاته يبلغ هوسرل التفكير بشكل أقصى درجة ارتهان غير مسبوقة للشيء، أعني ارتهانه للوعي.

يفهم هوسرل للوهلة الأولى وكأنه أحدث الفرق الكبير مع تاريخ الذاتية كميتافيزيقا. ذلك أن الإعتبار التواصلي للوعي مع العالم لم يفكره هيغل إلا على نحو هوية سابقة تحفظ الإمتياز التام للعقل عن موضوعاته. أما هذا التواصل كقصدية فإنه يحمل العقل خارج ذاته المغلقة ليترك للموضوع حق تحديد ما العقل إياه. وهاهنا إغراء شديد بالخطوة الهائلة التي أحدثها هوسرل ضد تاريخ الذاتية. لكن ألا يكون قصد الشيء درجة أقصى في توسيع سلطان الوعي أبعد حتى من هيغل؟

إن هوسرل لم يكن ذاك الذي عرّف الوعي بانشغاله الكلي فحسب مثل هيغل وترك للموضوع تميزه كموضوع لا تطاله كلينة universalisation الكلي. فإن العقل لدى هيغل لا يمتد إلا إلى ذاته التي عبر اغترابه يعود إليها في شكل تحقق دون أن يطال غير العقل ذاته. ثم إن هوسرل لم يكن ذاك الذي، إذ مد العقل قصديا باتجاه الشيء، قد ترك للشيء إمكان دور موجب يضع حقيقة العقل الخالصة موضع استشكال مثلما هو الشأن لدى هيدغير وميرلوبونتي. يتخذ هوسرل على العكس مكانا بين هيغل وهيدغير لا زمنيا فقط بل مفهوميا. ذلك أنه يمد الوعي خارج حدوده الخالصة ليلتهم الوعي حتى الموضوع ذاته في حالته المستمرة كموضوع.

إن قولنا "في حالته المستمرة كموضوع" نقابل به الأمر لدى هيغل حيث يمتدّ الوعي خارج ذاته لا ليردّ الموضوع ذاته إليه وإنما فقط ما هو كلي منه. أما قولنا "يمتد الوعي خارج حدوده" فنساوي به ما يحدثه هيغل من توسيع كلاسيكي للعقل بما يعني المحافظة التامة عليه. جملة ذلك تعني امتداد سلطان العقل إلى ما لم يكن يظنه هيغل خاضعا للرّد إلى الوعي: موضوع الوعي كتشكيل ترنسندنتالي. وبكلمة نقول إن قصدية الوعي مع هوسرل لا تعني انفتاح العقل على متطلبات الموضوع، العالم، الوجود، وإنما تعني بالعكس إتساع العقل لالتهام أوسع مساحة من الموضوع. فبعد الموضوع كفكرة (أرسطو وديكارت)، الموضوع كظاهرة (كانط) والموضوع ككلي (هيغل) يأتي الموضوع كهذا الشيء نفسه (هوسرل). وبعد التفكير في الموضوع (أرسطو وديكارت) وتأسيسه قبليا كمعرفة (كانط) واستيعابه كتجربة وعي (هيغل) نصل إلى تشكيله كامتداد للوعي (هوسرل). لهذا السبب قلنا إن فينومينولوجيا هوسرل هي أقصى حدث عقلاني أي منطقي.

إن المنطق إذن مع هوسرل وهو يعانق هنا الشيء نفسه لم ينفك عن تحديده وصياغته الكلية بل إنه قد عمق ذلك على نحو بات معه الشيء نفسه عقلا بأقصى مما أنجز هيغل وعلى نحو أصبح المنطق نفسه فيه شكلا من أشكال الميتافيزيقا أي أبعد ما يكون عن الشيء نفسه في الوقت الذي يسعى فيه طوال تاريخه إلى ردم الهوة بينه وبين العالم. هو ذا جوهر نقد هيدغير.

الممكن. يميز هيدغير الوجود être عن الموجود étant. الثاني هو الأشياء الوضعية: هذا الشيء أو ذاك، أما الأول فهو نمط ظهور هذه الأشياء، الممكن الذي يقطنها. إن ممكن الشيء ليس تحددا حاصلا له، بل الحيوية التي له إذ يعالق هنا وهناك فيكون الشيء نفسه هذه العلاقة ذاتها.

الوجود لدى هيدغير هو السؤال الأخطر الذي لا تلبث الفلسفة أن تخفيه إن ظهر وذلك بسبق الموجود عليه. الموجود هو هذا القلم وتلك الفكرة وذلك القول مأخوذ فيه كل شيء محددا déterminé ومثبتا fixé في الزمان والمكان والمفهوم. المحدّد هو هنا المطلق على نحو ما. ليس المطلق فقط ما يدعى تقليديا ما وراء méta. فهذا ليس إلا واحدا من تجليات المطلق الذي قد يأخذ شكلا لازمانيا كما يأخذ شكلا زمانيا. "الدوغمائية" dogmatisme بمعنى تثبيت حقيقة داخل العالم والكليانية totalitarisme مثلا مطلقات زمانية، وهكذا شأن التقنية technique وغيرها.

يمكن أن يعرف المطلق إذن بما هو تثبيت شيء ما دون حركته اللامتناهية وتوقيفه دون تدفقه غير القابل للضبط. إن هذا المعنى لم يفهم من قبل بحكم الفرضية القاسية للتصور المفارق للمطلق أي تصوّر الزمني كنقض جذري له أو تصوّره كنسبي. هكذا فقد صار من الممكن فهم الموجود كمطلق. يقابل هذا الوجود être / Sein الذي يعرفه هيدغير كتدفق لا يضبط للممكنات. يكمن جوهر تعريف الوجود إذن في الإمكان possibilité واللاتحدد indétermination. تفيد هذه المفاهيم إنفتاح الوجود وثراءه بعيدا عن قبضة العقل في مقابل تحدّده كموجود تحدّدا يشكل تجليات بسيطة له لا تشير إليه بدقة. هكذا فإن الفينومينولوجيا لدى هيدغير هي "فينومينولوجيا أونطولوجية"، ينأى فيها الوجود عن كل تحدد مسبق يمنحه العقل ويسلب عن الشيء أي ماهية سابقة له متحيزة هنا أو هناك، على نحو يصبح فيه الشيء الظهور نفسه، حدوث العلاقة قبل أي عقلنة لها.

الكتاب العمدة للفيلسوف أعني **وجود وزمان** والذي نشر عام 1927 يحدد فيه هيدغير سؤال الفلسفة بما هو سؤال الوجود منذ الإغريق لكنه تحول باكرا إلى سؤال الموجود أي الحضور. إنه الكتاب الأساس الذي يكشف فيه عن المعنى الذي يخصه للفينومينولوجيا بما هي "عودة للأشياء نفسها" وبما هي"إمكان" وبما هي "فهم العلاقة كالشيء نفسه" من خلال طرح سؤال الوجود أو بالأحرى تعميق الوعي به. ولأن الوجود هو الإمكان / الغياب / العدم بمعنى من معانيه، فإنه لا يلفى مثل الموجود ملقى هناك. إنه يستوجب لتحصيله كائنا لاحضوريا يدرك الغياب وليس ذلك إلا شأن الكائن الإنساني، لا بما هو ذات sujet تتمثل وتمفهم، بل بما هو دازاين Dasein، أي كائن منفتح دائما على الممكن وخارج عن ذاته وحميم للعدم في آن. لذلك يكون الكتاب في جزئه المنشور على النحو التالي:

الجزء الأول: تأويل الدازاين كزمانية وتفسير الزمان كأفق متعالي لسؤال الوجود.

قسم 1: التحليل الأساسي الأولي للدازاين.

قسم 2: الدازاين والزمانية.

لكن للكتاب في أصل المشروع قسما ثالثا غير منشور بعنوان: "الزمان والوجود"، ثم إن له جزءا ثانيا يحتوي عودة إلى تاريخ الفلسفة. يعد القسم غير المنشور دليلا على فشل échec المشروع في المرور من سؤال الدازاين إلى سؤال الوجود وعلى السقوط على نحو ما في ما كان المشروع كله يكافحه: الموجود، الذاتية، التحدد، العلاقة كإضافة خارجية لما هو محدد سلفا، أي بكلمة في الميتافيزيقا من جديد.

تعد كتابات هيدغير اللاحقة محاولات متكررة لتجاوز الفشل بتعميق الوعي بالوجود وبالفينومينولوجيا وبالميتافيزيقا معا.

يندرج نص **ما الميتافيزيقا؟** لعام 1929 ضمن سياق تعميق الوعي بالميتافيزيقا لتجاوزها. يحتوي النص إعادة تعريف للميتافيزيقا بعد كشف الصيغة التي تتفق وسؤال الوجود للإحتفاظ بها والصيغة التي لا تتفق وسؤال الوجود لإبعادها بعد الوعي بهذه وتلك:

- الصيغة التي لا تتفق وسؤال الوجود: علم "الموجود بما هو موجود مأخوذا في كليته". ليست الميتافيزيقا هنا تجاوزا فعليا للموجود نحو الوجود، بل تجاوز للموجود الجزئي إلى الموجود الكلي والظاهر إلى عمقه والمتعدد إلى الواحد، إلخ.، أي أنها انتقال من موجود إلى آخر. إن ما يعوقها عن الإنتقال عن الموجود نهائيا، إنما هو فهمها للموجود كحضور مطلق واعتبار الغياب، السلب ضدا للموجود. وحسب هيدغير فـ "إن الميتافيزيقا التقليدية تدرك العدم على نحو عدم موجود"، أي أن العدم لا يدرك بما هو كذلك، بل كمحمول سالب على الموجود. إذن فالأصل هو الموجود، الحضور، الخ.

على هذا النحو ظلت الميتافيزيقا تنتقل بين الموجودات لتكون بذلك ضد طبيعة أساسية فيها هي تجاوز الموجود كجوهر لها يجب استثماره.

- الصيغة التي تتفق وسؤال الوجود: إن هيدغير يثمّن كانط الذي بالنسبة إليه الميتافيزيقا "طبيعة إنسانية" جوهرها العدم ورفض الموجود، الحضور: "إن حقيقة الميتافيزيقا قائمة في هذا العمق السحيق"[1]، وتلك هي ماهية الإنسان، أعني العدم.

على هذا النحو فإن موقف هيدغير من الميتافيزيقا هو في الوقت نفسه موقف منها بما هي تصور حضوري للعالم يتمثله العقل ويمفهمه ويطوقه في منطق من جهة، وبما هي جوهر الدازاين من جهة ثانية. لذلك كانت مهمة الفينومينولوجيا تجاهها مجاوزة مخصوصة في معنى الرفض لإعادة التأسيس:

---

(1) "la vérité de la métaphysique réside en ce fond abyssal", "Qu'est ce que la métaphysique?": in Questions I, II, Gallimard, 1968.

"Une pensée qui pense la vérité de l'Ëtre ne se contente plus de la métaphysique; mais elle ne pense pas pour autant contre la métaphysique. Pour parler en image, elle n'arrache pas la racine de la philosophie. Elle en fouille le fondement et en laboure le sol. La métaphysique demeure l'élément premier de la philosophie…la métaphysique est dépassée"[(1)].

يطل سؤال الوجود إذن على الميتافيزيقا برأس لرفضها وآخر لإعادة تأسيسها على قاعدة فينومينولوجية.

الفينومينولوجيا كاعتراض على المنطق:

لما كانت الميتافيزيقا معرفة بما هي تطويق العالم في حضور ومن ثمة تمثل ذهني ومفهوم منطقي، فإن الفينومينولوجيا أعنى سؤال الوجود يتجه رأسا لمواجهة الجهاز المفهومي الذي تمثلت فيه الميتافيزيقا ومواجهة المنطق. يعرف هيدغير المنطق كما يلي:

"الـ "منطق" يفهم الفكر كتمثل للموجود في وجوده، وجوده الذي يعطاه التمثل في [الخاصية] العامة للمفهوم"[(2)].

هكذا فإن السؤال الأهم حول المنطق يمكث معلقا حسب هيدغير:

"ولكن ماذا عن التفكير حول الوجود نفسه، أي حول الفكر الذي يفكر حقيقة الوجود؟"[(3)].

إن سؤال المنطق موجه، كما يوضح هيدغير دائما، بسؤال الفكر عامة والذي يحيل بدوره على سؤال الوجود الذي ينبت فيه باختلاف تجليات ذلك عبر أطوار التفكير الهيدغيري سواء على نحو قصدية للدازاين أو انسحاب للوجود. لقد وجدنا مع هوسرل بداية واضحة لهذه الفكرة لكن الفيلسوف كان يوجهها نحو دعم أقصى للمنطق أعني فكرة أولية القصدية على المنطق. هذا الإنقلاب الأساسي هو الذي يترجمه هيدغير في أولوية الوجود على المنطق.

إن هذا يعني بشكل واضح اهتزاز الأساس المتين الذي بني عليه المنطق الحديث كبديل عن الميتافيزيقا. ذلك أن بداية تشكل المنطق الحديث في **الأورغانون الجديد** مع بايكون تبين مركزية الإنشغال بالموجود بلغة هيدغير أي بالتحدّد والضبط والحصر كاعتبارات جوهرية في المنطق. إن اهتمام بايكون بالموضوع التجريبي وديكارت باليقين (المحدود) بالذات وكانط بحدود العقل ولايبنيتز بيقين الفكرة التحليلية وهيغل بالتعيين التاريخي وهوسرل بالعناصر الأوّلية للمعرفة، كل ذلك دليل ساطع على أن أفق المنطق الحديث هو أفق التحدّد أي بلغة هيدغير أفق الإعتناء بالموجود هاهنا بشكل جديد.

(1) Ibid., p. 26.

(2) Heidegger, "Lettre sur l'humanisme", Q III, Gallimard, 1966, p. 129.

(3) Ibid.

إن التعريف الجديد للشيء مع هيدغير بما هو بالمعنى الدقيق للكلمة وجوده أي لاتحدّده، يعني أن كل الإهتمام المنطقي الحديث هو بشكل جلي إهتمام بغير الشيء نفسه أو هو اهتمام يقع بعيدا عن الشيء أي اهتمام ميتافيزيقي. إن الحضور ميتافيزيقا بمعنى مفارقة الشيء ذاته من حيث هو امتداد لا يحصيه حضور مفرد من حضوراته ومن حيث أن أفضل تعاط معه هو التعاطي المباشر الذي يترك له فرصة الإنسياب بذاته دون أي توسط آخر.

هكذا يكون سؤال الوجود بما هو سؤال الشيء نفسه لا سؤال التمثلات المكونة عنه متعارضا مع الرهانات الصورية للمنطق. ولأن الوجود ينأى عن كل سلوك مفهومي فإن سؤال الوجود ينتهك المنطق كما يقول هيدغير:

"إن فكرة "المنطق" نفسها تذوب في دوامة استفهام أكثر أصالة"[1].

يشكل المنطق حسب هيدغير نتاجا من نتاجات الوعي التمثلي بالعالم. ذلك أنه أولا إهتمام بالموجود بما هو حضور، وهو ثانيا تمثل عن بعد وفق آليات هي بالضرورة مسبقة، للموجود. لا يمكن أن يكون المنطق لذلك إلا:

- معتقلا للشيء في بعض إمكاناته الضيقة أي مفارقا له في شيئيته الحميمية.
- ملزما لشيئية الشيء وفق فرضيات ليست من طبيعته.

على هذا النحو يتساوق المنطق لدى هيدغير والميتافيزيقا الحديثة. ذلك أن الميتافيزيقا قد انتبهت لتعريفها الأدق بما هو حضور présence, ousia بعدما فهمت طويلا بما هي محض "ماوراء"، في الوقت الذي ينتبه المنطق نفسه فيه إلى توجهه الآخر بما هو حضور يقابله الإنفتاح ouverture بعدما تأكد طويلا كتحدد يقابله الإعتباط وكضبط وصرامة عقليين. إذا كان المنطق لا ينتمي إلى الفينومينولوجيا إلا على شكل ميتافيزيقا، فكيف تتحدد الفينومينولوجيا في علاقتها بالميتافيزيقا؟

إن الأثر الهيدغيري لا يحتوي حتى تصنيفا في المنطق مثلما هو الشأن إلى حدود هوسرل. ثمة فقط بعض الكتابات التي تتعلق بالمنطق سواء بشكل مباشر أو من خلال نسبتها الى فيلسوف ما. أما ما يتعلق بالإهتمام المباشر بالمنطق فإن هيدغير لا يخصص لذلك تصنيفا قائم الذات، وإنما يتعرض من حين لآخر خلال اهتمامه الفينومينولوجي لمسائل منطقية لا يتجاوز تفصيلها بعض الفقرات المتناثرة خلال الأثر الفلسفي الذي لم يقصدها رأسا. وأما ما يتعلق بالإهتمام غير المباشر فإننا نجد بعض الإعتناء بمن كتبوا حول المنطق لكن غايته الأساسية ليست النفاذ من ذلك إلى تأسيس لموقف منطقي وإنما على العكس وضع المنطق موضع إستفهام جذري.

يمكن أن نعدّد لذلك على سبيل الذكر أطروحة الدكتوراه لعام 1913: **حول مذهب**

---

(1) Ibid., p. 65.

الحكم في علم النفس *La doctrine du jugement en psychologie* وأطروحة التأهيل لعام 1915 **تأليـف فـي المقـولات والدلالـة لـدى دونس سـكوت***Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot* ثم نص 1929 حول منطق لايبنيتز **الأسس الميتافيزيقة للمنطق مسـتقاة مـن لايبنيتـز**.*Les fondements métaphysiques de la logique issus de Leibniz* والتصنيف حول أميل لاسك Emile Lask لعام 1910 وغير ذلك مما لا يعد تصنيفا في المنطق على عادة الفلسفة مثل تصنيف هوسرل **بحوث منطقية***Recherches logiques* أو تصنيف هيغل أو كانـط أو بايكـون أو أرسـطو. إذا كانـت كل هـذه التصانيف تضاهي الكتاب الفلسـفي الأول لدى كل فيلسوف مثل الكتب المنطقية لأرسطو (التحليلات...) التي تضاهي كتاب **الميتافيزيقا** وكتـاب **الأورغانـون الجديـد** لبايكون الذي تفوق شـهرته تصنيفات بايكون الأخرى وكتاب **علم المنطـق** لهيغـل الـذي يضاهـي أهميـة **فينومينولوجيا الروح** وكتاب **المنطـق** لكانط الذي يضاهي **نقد العقل المحض** وكتاب **بحوث منطقية** لهوسـرل الذي تفوق أهميته كل التصنيفات الأخرى لديه - إذا كان الأمر كذلك، فإنه لا شـيء يضاهي لدى هيدغير كتابه العمدة **وجود وزمان** أو حتى يقارب به من التصنيفات المنطقية المذكورة.

بعد أن يحدد هيدغير سؤال الفلسفة الأساسي بما هو سؤال الوجود Question de l'être ينبري للتساؤل عن الطريق المؤدية إليه والذي يحدده في ما يسـميه بالأونطولوجيا الأساسـية Ontologie fondamentale. ثمة هاهنا تشابه ملحوظ للوهلة الأولى بين هذا التمشي الهيدغيري وبيـن أي تمـش فلسـفي كلاسـيكي. ذلـك أن هيدغير يبين هنا عن شـيء مثـل "الخيط الهادي" و"الطريقة" و"المنهج" وفي النهاية "المنطق". ثمة هنا وهناك بحث عن أساس يجعل المطلب ممكنـا: موجـود / منطـق، وجـود / أونطولوجيا أساسـية. غير أنـه لا الوجود هو الموجود ولا الأنطولوجيا الأساسية هي المنطق.

إن موضـوع الأونطولوجيـا الأساسـية ليـس العقل كما هو موضوع المنطق وإنما الإنسـان ككل بمـا هـو دازايـن Dasein. هـذا اللفظ مركـب من da، là أي هناك وsein، être أي وجود. وإذ يعني الوجود - هناك، l'être-là إنه يسـتعيد فكرة هوسـرل عن الوعي القصدي. لكن كيف لا ينتهـي هيدغيـر إلـى ما ينتهي إليه هوسـرل مـن "منطق أقصى" أعني كيف ينتهي هذا الإجراء المماثل لإزاحة المنطق؟

إن هيدغير يستعيد حقا القصدية معرفا إياها بما هي "أن يكون لنا شيء ما مرجعا"[(1)]. غير أن القصدية هنا ليسـت قصدية الوعي إلا بما هي مسـتفهمة جذريا عن وجه إمكانها كقصدية. ومـا إمكانهـا إلا تعالـي transcendance الـذات الأصلي أي وقوعها خارج ذاتها وقيام الإنسـان

(1) Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, trad. J. F-Courtine, Gallimard, 1985, p. 376.

ككائن – في – العالم être-au-monde:

"A titre de structure relationnelle propre au comportement du sujet, elle ['intentionnalité] n'est pas quelque chose d'immanent au sujet, et qui, après coup, aurait besoin de transcendance, mais la transcendance, et par là l'intentionnalité, font partie de l'essence de l'étant qui se comporte intentionnellement"[(1)].

غير أن هذه البنية الأساسية للدازاين ليست بدورها ممكنة إلا على قاعدة الزماناتية temporalité كبنية أولى للدازاين[(2)].

إن الممارسة التأويلية التي يقوم بها هيدغير ليست مألوفة بالمرة بالنسبة لنا نحن الذي تعودنا التفكير بثنائية النظري / العملي، المنطقي / الوجودي. ذلك أن كل تحليلات **وجود وزمان** إذ تنطلق من أي موضوع أونطي تتأوله على النحو السابق إلى حدود الزماناتية. لا يستطيع المنطق حسب هيدغير أن يستقر أمام جهود البحث عن شيء بهذا الإسم. ذلك أنه لا شيء بهذا الشأن إلا ويفترض شرط إمكان condition de possibilité له حتى ينتهي التأويل إلى البنية الأصلية للدازاين: الزماناتية.

لم يكن هذا النوع من التحليل مألوفا إلى حدود هوسرل للتمييز القاطع الذي ترسمه الفلسفة بين النظري والوجودي، ومن ثمة توقع اكتفاء النظري بتعليل نفسه بنفسه. والأهم في هذا التمييز توقع امتياز النظري كتابع من توابع الفكرة المهيمنة عن امتياز الروحي على الجسدي. والنظري يفهم هنا كنوع من الروحي الذي يمتلك حتما علوه الخاص على الوجودي. ثمة إذن لدى هيدغير إنقلاب جذري في هذه الحدود بالذات بما يجعل كل المصادرات المهيمنة ترتج. إن هيدغير ينفذ إلى لون من الفراغ يكتشفه داخل الخطاب العقلي / المنطقي ينبئ عن عجز عن القيام بذاته. وهو ما يمكن تلخيصه في الفكرة التالية: إن الخطاب المنطقي يمتد إلى ما ليس هو ويقرر حوله ما ليس هو – في تحديده الظاهر، المباشر- أهلا له. وذلك شكل لا تنتهي حلقاته عند موجود محدد.

لا يجد هيدغير من تعليل لهذه الظاهرة / المشكل إلا اللجوء إلى آخر نقطة ممكنة في علاقة الكائن أي في علاقة تجلياته المختلفة. ولا يجد هيدغير هذه النقطة، نقطة الوحدة العليا، إلا في انفتاح أصلي للذات على الموضوع، هو الحقيقة الزماناتية للدازاين. على هذا النحو يبدأ هيدغير في إزالة الحرج التاريخي المتعلق بالفرق بين طبيعة المنطقي (المجرّدة) وطبيعة الوجودي (العينية). إن هذه الثنائية نتيجة للعجز الدائم عن إلفاء نقطة التقاء أصلية تكون أساسا للحدين. لكن هيدغير يجد في الزماناتية المبرر للجمع بين أقصى درجات المجرد وأكثر درجات

(1) Ibid., pp. 376-377.

(2) نقصد طبعا الفصل الثاني من القسم المنشور من وجود وزمان، "دازاين وزماناتية".

العينية. وإذا لم يكن ممكنا أن نجد من قبل على أرضية العقل التواصل الواضح مع الوجود بحكم فارق الطبيعة، فإن الزماناتية ليست طبيعة محددة على هذا النحو النظري أو ذاك النحو الوجودي. وإن هيدغير ليجردها عن كل التحديدات إلى الدرجة التي يصير فيها ممكنا برأيه الحديث بشكل متساو عن كل ما ينتمي إلى الإنسان كدازاين.

على هذا النحو كانت الزماناتية الشرط الممتاز الذي يجده هيدغير لينسبه بكل إطمئنان إلى الأونطولوجيا الأساسية باعتبارها شرط تحصيل الوجود بعامة. وإذا كان الوجود يشمل بالإطلاق كل تجلياته العينية والمجردة وكل ما يقال عنه "هو" est فإن الزماناتية تفهم أيضا في أوسع دلالاتها. إن قولنا نهاية الثنائية مع الإنسان كدازاين يجب أن يؤخذ في معناه الأكثر شساعة وأن تفهم العلاقة الممكنة لذلك بين أبعد نقطة في العقل وأبعد نقطة مقابلة في الوجود.

هكذا يصبح ممكنا أن نفهم كيف يستطيع هيدغير أن يرد خطابا منطقيا بكل سماته التجريدية إلى الزماناتية كأساس وجوداني existential وكيف يكون مشروعا التفكير بالأنطولوجيا كأساس للمنطق رغم الفارق الشاسع بينهما. ولما كان المنطق كما ذكرنا لا يجد مبرره القوي فيه، كان يمكن رؤيته على نحو وجوداني أونطولوجي. وهاهنا نستطيع أن ندرك تأويل هيدغير للعقل كأونطولوجيا بشكل أكثر وضوح. ذلك أن تحليلات **وجود وزمان** تفضي إلى قرار صريح أن ليس المنطق سوى التراثي الأونطي الذي يوهمنا في البداية بشيء قائم الذات هكذا اسمه. على هذا النحو يجد غياب المنطق الذي رأيناه في البداية غيابا شكليا، مبرره في غياب نظري محدّد وتجد الفينومينولوجيا تعريفها في مستوى ثان كلامنطق، لا في معنى ضد المنطق illogique وإنما في معنى الإعراض عن المنطق وعدم الإهتمام به أو حتى اللاتعلق بالمنطق. وقد يقابله في الفرنسية non logique. غير أن هذا المستوى في تقابل المنطق والفينومينولوجيا ليس الأخير. ذلك أن المنطق وقد انكشف عمقه كأنطولوجيا قد ترك الكلمة نهائيا لقرار الأنطولوجيا. ماذا تستطيع أن تقرر الأنطولوجيا بشأن المنطق؟

يقصد هيدغير بالزماناتية البنية الأكثر فراغا التي تعين الدازاين كعدم أصلي néant originel. لا تحتوي هذه البنية أي تحدّد يقبل الصياغة في قضية منطقية. فـ "الإنسان كائن في العالم" l'homme est un être-au-monde قضية ليست كالقضايا. فإذا كانت القضية" القلم أزرق" و"الورقة بيضاء" قضية تحدد الكائن على حالة ما نقيضها مستحيل، وبما هي صحيحة نقيضها خطأ أو العكس، فإن "الإنسان كائن في العالم" قضية لا تحدد وضعا يقال عنه صحيح وأنه يقصي ما سواه. إنها قضية تحدّد ممكنا يكون عليه الإنسان أو انفتاحا أصليا قابلا للتحدد على نحو ما. وتشكل الزماناتية كعدم أس هذا الإنفتاح.

يربط هيدغير ربطا وثيقا بين العدم والحرية كما في قوله:

"إن الأساس يدين بـ "عدمه" إلى كونه متولد عن حرية متناهية"[1].

فالعدم يعني هنا إنعدام التحديد القبلي لماهية الإنسان كدازاين. ألا وإن الحرية هي في الجهة الأخرى الفعل وفق اللاّتحدّد أي التحرك في عدم ما. إنما الدّازاين في بنية الأساسية إذن حرية. غير أن الحرية هي بشكل قار شأن إنساني في الوقت الذي يكون فيه القانون أو المنطق سمة الوجود الطبيعي. إن المنطق منذ أرسطو هو آلة العلوم بمعنى آلة الصياغات القارة constante للحقيقة وذلك يعني أيضا موضوعاتها القارة[2].

بقي هنا المستوى الآخر الذي تحدث فيه الفينومينولوجيا فرقها عن المنطق. ذلك أن الحرية أو الوجود كعدم غير مضبوط بمنطق مسبق وهذا يعني إختلاف اتجاه حركة الوجود. إن **وجود وزمان** لا يكشف مثل هذا الإلحاح غير أن الكتابات التالية له بدأت تدرك أن الوجود هو، أكثر من مجرّد عمق للموجود، حركة ظهور واختفاء لإحداث الفرق الأنطولوجي عن الموجود. على هذا النحو يتبدى الوجود كحركة انسحاب دائمة أمام ظهوراته التي لا تستقر إلا ليعاد خلقها بشكل مختلف. كانت هذه محاولة من هيدغير لتجاوز المشكل الذي ظل قائما في المرحلة الأولى من تفكير الفيلسوف والمتمثلة أساسا في **وجود زمان**. تتمثل المشكلة في أن الوجود

---

(1) "Ce qui fait l'être-essentiel", QI, op. cit., p. 156.

(2) لم يكف المنطق منذ الحدث الأرسطي عن التعرف في علاقة بالعلم سواء كآلة أو كعلم هو نفسه مثلما بينا ذلك. لذلك كانت العلوم هناك معرفة دائما بقرار (استقرار) موضوعها. فالميتافيزيقا علم بل علم أسمى لدرجة ثبات موضوعها برأي أرسطو والفيزياء علم لثبات موضوعها كجوهر substance والرياضات لثباتها الصوري والسياسة علم من وجه إمكان صياغة الكلي فيها والأخلاق علم للسبب نفسه وهكذا. فإن العلوم إما لاإنسانية أو انسانية، وفي الحالتين هي علوم من جهة ثبات موضوعها وإمكان صياغتها صياغة كلية إذ لا علم إلا بالكلي، يقول أرسطو. هكذا فإن القرار الأرسطي الأول بشأن المنطق بما هو لصيق لتعريف العلم، هو في حقيقة الأمر قرار بشأن الثبات أي قرار ضدّ الحرية.
يتجلى هذا التحديد للمنطق بشكل أكثر جلاء في الفكر الحديث. ذلك أن النقد الشديد الذي لقيته العلوم الكلاسيكية الموروثة قد كشف الفرق بين علم إنساني وعلم لا إنساني. ويعد الفصل الديكارتي بين الفكر esprit والمادة matière ترجمة للإشكالات التي اعترضت صياغة العلم على أسس متينة أي قارة بفعل عدم التمييز بين الإستحداث الإنساني الحر لعلم ما وبين الموضوع الأكيد له مستقلا عن الإنسان كإرادة. يصبو ديكارت إلى إزاحة الروح الإحيائية عن العلم. وليس ذلك ممكنا إلا بإماتة موضوع العلم وتثبيته بما يعني فصل العلم نهائيا عن الحرية وهكذا فصل المنطق عن الحرية. إن موضوع العلم أي المنطق في النهاية بما هو الظاهرة عند كانط، وهذا الموضوع بما هو الإحتواء القبلي للمحمول في الموضوع مع لايبنيتز أو بما هو الهوية وهذا الموضوع بما هو المطلق مع هيغل أي العلاقة المحددة أصلا للذات بالموضوع، كل ذلك وغيره دليل على قرار حداثوي شامل مفاده أن العلم هو علم بالضرورة وأن المنطق يجد أساسه الوحيد في الضرورة، أي في تعارض صارخ مع الحرية. هاهنا يتأكد جديا في مستوى ثالث نهاية المنطق وفق التحديد الآنف للفينومينولوجيا كإفصاح حر للدازاين عن نفسه.

يتجلي كحضور وهو المعرف أوّلا باللاحضور.

تتميز المرحلة الثانية من فكر هيدغير بنوع من لااستقرار الوجود بسبب خلق المختلف. غير أن المنطق في المقابل مشروط إلى حد كبير باستقرار موضوعه كما رأينا من خلال كل تاريخ المنطق. إن هذا لا يستطيع حسب هيدغير أن يلاحق الوجود في حركة اختلافه اللامتناهية أو هو لا يستطيع أن يلاحقه إلا لينقلب على نفسه. ثمة هنا على العكس نوع من "اللامنطق" لكن هذه المرة لا في معنى غيابه فقط بل في معنى مخالفة المنطق illogique مع التحفظ على هذه الكلمة.

إن المنطق لا يمكن أن يكون والفينومينولوجيا على خط واحد حسب هيدغير لسببين أساسيين على الأقل: الأول هو أن المنطق نوع من الوهم الذي يتراءى لنا في الأول والذي يؤدي تأويله إلى الأونطولوجيا كشرط إمكان لا يعلل الحدث المنطقي إلا به. هاهنا غياب أول للمنطق. أما الثاني، فإن التعريف الآخر للوجود مع هيدغير بما هو الفرق الأونطولوجي للوجود عن الموجود، يقدّم الوجود كحركة ظهور لامتناهية ومختلفة وهو ما لا يستطيع المنطق حصره.

الفينومينولوجيا كتأسيس للمنطق بحسب اللاهوية:

الحقيقة أن هيدغير نفسه لا يتأول اعتراضه على العقل والحقيقة بما هو اتجاه عدمي. إنه على العكس يعرض سؤال الوجود كاستجابة أفضل لمطالب العلم. هكذا فإن الفيلسوف يصور كل تاريخ المنطق بما هو تاريخ العقل التمثلي أي تاريخ اللامنطق. يقول هيدغير:

> "إذا أردنا قلب الإعتراضات، وهو ما هو بالتأكيد عقيم، فإننا نستطيع أن نقول بصدق أكبر أيضا: أن اللاعقلانية، بما هي رفض للعقل الحسابي تسود بطريقة غير معلومة ودون اعتراض عليها في الدفاع عن "المنطق" بما أن هذا [الأخير] يظن أنه يستطيع أن يتلافى تأملا حول اللوغوس وحول ماهية العقل الحسابي الذي له في ذاته أساسه"(1).

إن المنطق هنا هو اللاعقلاني، اللامنطقي بما هو زعم للقدرة على تحصيل "المنطقي" في مجرد العقل الحسابي ودون الخوض في ماهية اللوغوس. وإنه من الطريف فعلا أن الوعي بالمنطق هو الطريق الأكيد لإنهائة جديا والدخول في اللامنطق. ثمة هنا فرضية جد طريفة خلال تفكير الأساس وهي أن المنطق قد يفهم بشكل أفضل في إعراضه عن العقل وعن المنطق ذاته أو في تجليه اللامنطقي نفسه. نعني هنا الخروج عن تمثلية العقل الحسابي بما هي أصل الوهم الذي طبع تاريخ المنطق كما يوضح جان بوفريه Jean Beaufret حول القراءة الفينومينولوجية لمبدأ العلة:

(1) "Lettre sur l'humanisme", op. cit., p. 129.

"إن هجوم اللامعقول يأتي من كون العقل قد أفرغ تدريجيا من معناه الحقيقي بأن صار حسابيا بشكل خالص جدا"[1].

إن اللامعقول يأتي إذن من عدم انغراس العقل في أصله الأونطولوجي. هكذا فإن الأساس هو بمعنى ما البحث عما هو مستقل عن اعتباطية الوعي. إن الإضافة التي يقدمها هيدغير هنا والتي هي شرط إتهامه بخروجه عن الإشكالية المنطقية هي أنه يعلن لأول مرّة خلافا لهوسرل وهيغل من قبل أن التأسيس الحقيقي للعقل لا يتم بالبقاء فيه بل بالخروج عنه. يقول هيدغير متحدثا عن الحمل prédication بما هو خاصية للحكم شأن العقل:

"لكي يكون ممكنا، فإن الحمل يجب أن يجد مكانه في فعل إظهار لا يكون له هو ذاته خاصية حملية. إن حقيقة القضية متجذرة في حقيقة (في كشف) أعلى في أصلها، في حالة ظاهرة للموجود ما قبل - حملية والتي سنسميها حقيقة أونطية."[2]

إن كل بحث عن الأساس داخل حدود الوعي يحوله هذا الأخير إلى وعي خالص يحتاج بدوره أساسا غيره. وإن السبب الأساس في هذا هو ما يكشف عنه العقل في تعريفه من استقلالية مؤكدة عن العالم وإمكان نشاطه الحر بما يعني اللاّمؤسس. ثمة لذلك حاجة حسب هيدغير أكبر للبحث عن الأساس خارج حدود سيطرة الوعي. ذاك ما يقصده كتاب **وجود وزمان** منذ البداية بإثارة سؤال الوجود كأساس للموجود.

وبما أن الإتهام الأساس موجه للعقل فإن علينا أن نتأول أولوية سؤال الوجود على الموجود لا بما هي أولوية على الميتافيزيقا في معناها العام بل في معناها العقلي المنطقي المخصوص. يفهم هيدغير الوجود بما هو غير القابل للرد إلى العقل irréductible à la raison، المستقل والمهيمن بمعنى ما. إذ بما هو لوغوس بالمعنى الإغريقي للكلمة، فإن هذا "اللوغوس [...] لا المنطق ولا الديالكتيك، الناتجان عن الميتافيزيقا يستطيعان أن يحتملا ماهيته"[3].

إن الوجود لذلك هو المؤمن لنشاط ضروري صارم للعقل وهو بمعنى ما محافظة أخرى على المنطق لا سقوطا في هوة اللامنطق كما نقرأ في هذه الفقرة من **رسالة في الإنسانوية**:

"أن نفكر ضد "المنطق" فذلك لا يعني الدفاع عن اللامنطق، ولكن فقط العودة في تفكر [المنطق] إلى اللوغوس وإلى ماهيته"[4].

إن هيدغير لا ينفي هنا أن يكون للمنطق مكان ما شريطة ألاّ يفهم كجملة قواعد صورية

---

(1) Le principe de raison, Préface de J. Beaufret.

(2) "Ce qui fait l'être–essentiel", op. cit., p. 96.

(3) "Contribution à la question de l'être", QI, op. cit., p. 230.

(4) "Lettre sur l'humanisme", op. cit., p. 129.

بـل كوجـود تلـك القواعـد ذاتها بما هو العمق الأكثـر ضمانا لضرورتها. أوليس الوجود هنا هو شـرط بناء المنطق في تمام معناه، الوجود بما هو شـرط الضرورة والصرامة والمنطق بما هذا تعريفه؟

بقـي أن نوضـح هنـا بعـض الغموض الذي ظل يسـيطر على قـراءة فينومينولوجيا هيدغير كقطع مع المنطق لكي تكتمل الصورة التي نريد تأكيدها هنا لهيدغير كصاحب انشـغال منطقي أساسـي وفهم له متين. الغموض الأول هو أن هيدغير ينسـب اللامنطقي إلى المنطق نفسـه في ممارسته غير القائمة على أساس أونطولوجي. وهذا الغموض يجعلنا نبعد هيدغير عن مشاغل هوسرل وهيغل وغيرهم. لكننا نذكر بأن المنطق الذي يرفضه هيدغير هو الذي يتخذ من العقل الفاقد لأساسه مرتكزا له. ولذلك فهو عينه اللامنطق إذا ابتعدنا عن ادعاءات مبدعيه. الغموض الثاني هو أن هيدغير يتصور المنطق ممكنا فقط خارج الحدود الكلاسيكية للعقل. وهذا غريب عن التصور التقليدي للمنطق. غير أنه من السهل فهمه. فهيدغير يقصد أن المنطق اشتغال عقلي وفق الأساس المهيمن وهو ما لا نلفيه إلا في مجال يتعدى سيطرة الوعي.

لهذا السـبب كانت كرونولوجيا فكر هيدغير سـعيا متواصلا لاكتشـاف هذا الأكيد الذي يفرض نفسه على اعتباطية الوعي. فكتاب **وجود وزمان** يسجل تهافتا واضحا إذ يتحوّل الدازاين فيه إلى ذات مشـابهة لأي ذات كلاسـيكية يرتدّ فيها كل ما افترضه هيدغير في الأول كسـلب للوعـي إلـى نـوع مـن "الوعي الوجوداني الخالص" الذي يضيـع خلاله الوجود المقصود أصلا بالسؤال وهو السبب في فشل مشروع 1927 عن بلوغ مقصده. تمثل المرحلة الثانية من تفكير هيدغير محاولة للإستجابة إلى المطلب الأساسي لمسألة الوجود. فهيدغير قد انتبه بشكل مبكر إلـى ضـرورة تمتيـن السـلب négation لتحريـر سـؤال الوجود من قبضة الوعـي. أخذ ذلك في البداية شـكل سـلب داخل الأنطولوجيا الأساسـية نفسـها، ثم لما تبين فشـله أخذ صورة السلب في طبيعة الوجود كانسحاب أصلي. هكذا فإن هيدغير لم يكف عن البحث عن أساس للوعي وليس نمو فكره إلا نموّ لفكرة الأساس التي تكتشف في كل مرة لنفسها استقلالية أفضل وهيمنة أكبر على العقل الخالص أي تأصيلا أكبر له في الوجود أو بكلمة أدق في الضرورة الحق بما هي انصياع للاهوية.

البنية المنطقية للقول: ينطلق هيدغير من معطى الإختلاف الذي تتقدم على هيئته الأشياء سـواء فـي الظاهـرة أو فـي الخطـاب كمعطى عينـي ومن تصور ذهني أو قاعـدة تأويلية تفيد أن الإختلاف دليل على اللاهوية التي تقطن الأشـياء ليقوم الإسـتدلال على أن الشـيء عدم ما أو وجود.

يتركب القول الهيدغيري إذن من معطيات تقوم بدور المقدمات في الإستدلال ومن ثمة من اسـتدلال بحسـب مبدإ التناقض ومن إدراك للشـيء على هيئة نتيجة في الإسـتدلال لا على

هيئة تحصيل مباشر للشيء موضوع القرار.

الطبيعة الأونطولوجية للوعي: الملاحظة التي أوردناها من قبل بشأن هيغل تصدق بعمق أكبر على هيدغير. ذلك أن الفينومينولوجيا بتعريفها أصلا كعودة إلى الأشياء ذاتها تفترض إلغاء الوسائط نهائيا مع العالم. إن مفهوم الوجود برأي هيدغير يشير إلى نفي أي علاقة بالمنطق والتمسك فقط بالعلاقة المباشرة بالعالم. لقد لاحظنا نقد هيدغير الشديد للمنطق بما هو وسيط وسلطة ومن ثمة الإنتصار الواضح للمباشر.

القول التأويلي كقول للمطلق والواحد والممكن / الوعي التأويلي كوعي للجزئي غير التوحيدي والوضعي: لقد لاحظنا من قبل أن هيدغير يعترض على وعي العالم انطلاقا من الموجود ومن ثمة على نسيان الوجود. الموجود يعني المتعين ومن ثمة الموحدة هويته والمتطابق؛ الوجود يعني غير المتعين ومن ثمة غير القابل لتحصيله في وحدة له وتطابق. الوجود كما رأينا هو عينه العدم وهو أيضا الممكن. إن هذا الوعي بالكائن هو الذي يجعل تعليل الإختلاف ممكنا بما يتوفر عليه من مرونة تسمح له بالظهورات غير المتطابقة. غير أن الممكن بخاصياته هذه يحتل موضع المطلق وإن كان على نحو عدمي.

غير أن الأسئلة تظل معلقة على النحو التالي:

- يرى كثير من شراح هيدغير أن الصعوبات ظلت تلاحق الفيلسوف بشأن الخروج من الذاتية حتى نهاية تفكيره. لقد حاول الفيلسوف أولا هذا الخروج في كتابه **وجود وزمان** وفشل المشروع. تمثلت المحاولة في التصور الجديد للذات كدازاين. يختلف الدازاين عن الذات بكونه لا يقوم بمعزل عن العالم. إنه كائن-في-العالم. الدازاين لذلك ليس شيئا بل هو بنية بما يعنيه من كونه علاقة. إن هيدغير يبحث هكذا عن تخليص الذات من الحضور المطلق بتنسيبها بواسطة سلبها أي بتحويلها من جوهر إلى علاقة. لكن المشكل أن العلاقة كما يقترحها هيدغير هنا تتحول هي الأخرى إلى حضور جديد، حضور موسع لكنه حضور. بعد ذلك توالت المحاولات وفي كل مرة ينقلب سؤال الوجود إلى سؤال الذات. إن الصعوبة التي ظلت تلاحق الفيلسوف تتمثل في كونه لم يدرك الطريق للخروج من الحضور، حضور الأنا وكونه ظل ينتقل من حضور إلى آخر مختلف. يتمثل المشكل في كل مرة في تصور للسلب غير جذري ينكشف أنه حضور جديد وأنه لذلك معرف في أفق الحضور أو الإيجاب.
- صحيح أن الفيلسوف يعترض على الوعي غير الجذري بالسلب والذي لا يجد له مكانا في الوجود ذاته بل فقط في حدود الوعي ولا يجد له قواما يخصه بل يعالجه من خلال الإيجاب. إنه يسعى بالمقابل لرؤية السلب كسلب وتجذيره في الوجود ذاته.

لكن هيدغير نفسه يقع في مطبات مشابهة: وعي السلب من جديد من خلال الإيجاب وتحويل التجذير المطلوب للسلب إلى عدمية. ذلك أن الفيلسوف لا يستثمر ما ينجزه بشأن

السلب بما هو أيضا ذو نمط وجود يخصه لا يفضل عنه الإيجاب. إنه يفهم هذا الوجود أيضا للسلب كحضور في وجهه الآخر يهدم الإيجاب. إن قولنا "الطقس حار" كقضية نفترضها صحيحة إذ نقابلها بالقضية "الطقس ليس حارا / بارد" كقضية نفترضها خاطئة، فإن خطأ هذه الأخيرة يجب أن لا يفهم إلا كحقيقة هو الآخر، والتعليل أن الطقس ينتمي إليه في وجوده الحرارة والبرودة على حد السواء أعني أن الخطأ ينتمي هو الآخر إلى الشيء ويوجد له. لكن ذلك يعني أن ما افترضناه في الأول قضية صحيحة يهدم بحكم أن القضية المقابلة هي أيضا صحيحة. وهكذا فإنه لا يمكننا إقرار أي من القضايا لأن مقابلها ممكن الصحة هو الآخر. لا يمكن في النهاية إلا إقرار العدمية كحقيقة.

إن التساؤل عما يجعل هيدغير يتهادم لديه إيجاب الشيء وسلبه يجد إجابته في نمط الوجود الواحد الذي يمنحه الفيلسوف لهما مع أن بداية تفكيره كانت غير ذلك. إننا لا نستطيع أن نفهم كيف يهدم السلب الإيجاب إذا كانا يحافظان على نمطي وجود مختلفين. وهذا يعني أن هيدغير لا يتصور السلب في نهاية التحليل إلا على نحو نمط وجود الإيجاب أعني الحضور.

هكذا فإن هيدغير يواصل فهم علاقة الذات والموضوع وعلاقة الإيجاب والسلب في حدود الأفق نفسه للحضور المطلق أو الوجود – بحسب العبارة التي اخترناها هنا – الذي يقابله العدم أعني وجود طرف وعدم الثاني بما يترتب عن ذلك من إشكالات ودون أن يفلح الفيلسوف في منح الأطراف المختلفة للإشكال حق القيام المتكافئ الذي يمكن أن يحدث الفرق في تأويله. هذا يعني أن العدمية إذ لم تصنع الفرق بصناعة جديدة للإشكال فذلك لأنها الوجه الآخر للوعي الوضعي نفسه.

من الغريب أن نفترض أن تكون العدمية، حيث الإعتراض المطلق على كل شكل من أشكال الحضور، أن تكون هي بدورها شكلا من أشكال الوضعية التي تعرف أصلا بالحضور. إن الفرضية التي نطرحها هنا للتفكير هي التالية: إن العدمية هي النتيجة الضرورية للوضعية. إن هيدغير يعرف الكائن بالعدم حينما لا يجد له تعريفا وضعيا صلبا يمكن أن يصمد أمام التحليل الفينومينولوجي لبنيته. إن الفيلسوف يحلل مثلا الذات مرورا بالبنى الأساسية للدازاين حتى الزماناتية كتعريف للإنسان. لكنه يعد الزماناتية عدما إذ تأتي خاصة عقب تفكيك التحديدات الموجودية للإنسان أو الحضورية. وهذا يعني أن هيدغير يسمي الإنسان عدما لأنه لا يجد له تحديدا أونطيا أعني ماهية حضورية ما مثلما عهدنا ذلك مع تاريخ الفلسفة. إن سلوك الفيلسوف إذن كان على النحو التالي: مادام الإنسان ليس ماهية حضورية، ليس موجودا بالمعنى الوضعي فإنه إذن عدم. وهاهنا اعتراف بأن المعنى الوضعي للوجود هو الإحداثية التي يحكم بها الفيلسوف على ما يوجد وما لا يوجد. والأهم بإطلاق أن الفيلسوف ينسب الموجودية في الأصل إلى الحضور وإلا يكون العدم.

إن ما يدعم هذا الإفتراض كون ما يحمل عليه الفيلسوف صفة العدم أي الزماناتية هو عينه ما يسميه أيضا الوجود والإمكان. وذلك يعني أنه ليس على وجه الدقة العدم كما نتصوره للوهلة الأولى. إن ما يؤكد ذلك كون هيدغير يميزه صراحة عن العدم المطلق. لذلك فإن ثمة مجالا واسعا لتفكير موجب للوجود لا يؤدي ضرورة إلى العدمية. مع هذا فإن العدمية هي التأويل الوحيد الذي وجده هيدغير بعد مجاوزة الموجود. وتلك إشارة واضحة إلى أن معنى الوجود يستأثر به في النهاية الموجود وأن الممكن رغم تمييز الفيلسوف له عن العدم المطلق، يعود إلى العدم بدل عودته إلى الوجود. إنها حاكمية الموجود، الحضور المهيمنة لدى هيدغير بكل إشكالاتها المتعلقة بها وأساسا العودة إلى القسمة غير التوحيدية للعالم ومن ثمة التجزيئية والوضعية.

VII- الفلسفة التحليلية - مثال فريجيه Frege (1848 - 1925) **وراسل Russell** (1872 - 1970) - **الموضوع objet** كحقيقة أونطولوجية في وعي فريجيه وراسل ومنطقية في مستوى قولهما / الموضوع objet كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

الإشكال: تفكير التناقض الذي يثيره افتراض المعنى مرتبطا بالموضوع أو منفصلا عنه. ذلك أن افتراض الإنفصال يجعل تعليل مصدر المعنى غامضا لدى راسل كما أن افتراض الإرتباط يجعل تعليل التنوع الذي للمعنى غامضا لدى فريجيه.

الأطروحة: التناقض الذي يثيره ارتباط المعنى بالموضوع يجعل فريجيه يجد انسجام القول بتمييز المعنى عن الموضوع، أما التناقض الذي يثيره انفصال المعنى فيجعل راسل يجد انسجام القول في ربط المعنى بالموضوع.

تعليل: في **كتابات منطقية وفلسفية** *Ecrits logiques et philosophiques* وفي الفصل المعنون "معنى وإحالة" Sens et dénotation، يميز فريجيه بين المعنى Sens والإحالة dénotation. ورغم أن فريجيه لا يعتبر المعنى إنتاجا حرا للفكر وإنما هو يتم بالنظر إلى مرجع، إلا أنه يميز تمييزا واضحا بين المعنى والإحالة وذلك استجابة لحل صعوبتين على الأقل:

- صعوبة قضايا الهوية propositions d'identité: تتمثل الصعوبة في أننا نجد معاني متعددة دون أن تكون الإحالات كذلك. فمثلا نحن نسمي أفلاطون "تلميذ سقراط" كما نسميه "أستاذ أرسطو"، وهنا معنيان مختلفان. فإذا كان لكل معنى إحالة تخصه، فإنه من المفروض أن تكون الإحالة المقصودة بعبارة "تلميذ سقراط" مختلفة عن الإحالة المقصودة بعبارة "أستاذ أرسطو". إلا أن واقع الحال ليس كذلك لأن هذين المعنيين يدلان على شخص واحد هو أفلاطون. لذلك فإنه يجب أن لا يكون المعنى مشروطا بالإحالة بل أن يمتلك نوعا من القوام الخاص المتميز عن الإحالة، وهذا داع أول للتمييز بين المعنى والإحالة.

– صعوبة الإحالات الفارغة dénotations vides: ذلك أننا نتحدث عن أشياء ونزعم فهمها في الوقت الذي لا نجد شيئا قبالتها تحيل إليه. إننا نتحدث عن "دائرة مربعة" وعن "العنقاء" ونقول هذا وهم وذلك مستحيل، لكننا في كل مرة نقول أننا نقصد شيئا وأننا قبالة معنى ما. إننا نتحدث عن "الفراغ" نفسه وعن "العدم" ونزعم أننا نفهم شيئا ما. فإذا كان المعني يدل على إحالة، فأي شيء إذن تحيل إليه العبارات الآنفة وهي حاملة لمعان مؤكدة؟ إن هاهنا داع ثان لتمييز المعنى عن الإحالة.

يقرر فريجيه أن المعنى لا يأتي من الإحالة بل من الفكر وإلا كان علينا أن نجد إحالات بعدد الأشياء التي نفهمها. إلا أن ذلك لا يعني جعل المعنى إنتاجا حرا للفكر، وإنما المعنى يتحدد من جهة أخرى ضرورة بالإحالة التي له. لذلك ينتهي فريجيه إلى قرار وسطي طريف: المعنى هو طريقة تمثل الفكر للشيء، وذلك يجعل للفكر نصيبا في إنتاجه وللشيء نصيبا آخر وإن كان نصيب الفكر أوفر.

راسل:

في مقاله لسنة 1905 من **كتابات منطق فلسفي** *Ecrits de logique philosophique* يوجه راسل نقدا مباشرا لفريجيه. فإذا كان هذا الأخير يقول مميزا المعنى عن الإحالة:

"Tout signe ou groupe de signes a un sens et une dénotation"[(1)].

فإن راسل يقول على خلاف ذلك مشددا أن لا معنى إلا وله إحالة:

"Connaître le sens d'un nom, c'est savoir à qui il s'applique"[(2)].

تقوم نظرية المعنى أو الدلالة signification عند راسل على أن اللفظ أو القضية يجب أن يتوفر فيه شرطان للحصول على معنى:

– أن يشير إلى موضوع ما.
– أن يحتمل الخطأ والصواب أي أن يكون له قيمة صدق valeur de vérité.

إن الخاصية الثانية تقوم على الأولى لأن الخطأ والصواب إنما يكونان ممكنين بالنظر إلى مرجع، إن بالتطابق معه أو التعارض.

صعوبة بوجه راسل: إذا كان المعنى مرتبطا ضرورة بإحالة، فإن على راسل أن يعالج الصعوبة التي كان فريجيه قد فصل من أجلها، إضافة إلى علل أخرى، المعنى عن الإحالة. كيف يحافظ راسل إذن على ربط المعنى بالإحالة فيجد لمعان مثل "دائرة مربعة" cercle carré و"ملك فرنسا الحالي" l'actuel roi de France إحالات أو كيف يعللها كذات معنى دون أن

---

(1) Frege, "Sens et dénotation", in Ecrits logiques et philosophiques, trad., C. Imbert, Paris, seuil, 1971, p. 31.

(2) Russell, "De la dénotation", in Ecrits de logique philosophique, Trad. Jean Michel Roy, PUF, 1989, p. 405.

يكون لها إحالة وقد قرر أن الإحالة شرط المعنى والصحة والخطإ؟

يقترح راسل ما يسميه بنظرية الوصف théorie des déscriptions لحل المعضلة. خلاصة موقف راسل أن العبارات الملغزة هنا لا تمتلك إحالات في ذاتها، فمعنى في ذاتها وإنما هي تمتلك ذلك بشكل غير مباشر كوصف لعبارات أخرى تملك الإحالة المباشرة والمعنى المباشر.

إن الشيء يكون له معنى إذن على نحوين: نحو مباشر كما هو شأن إسم العلم nom propre بما هو مفرد ومتعين؛ ونحو غير مباشر حيث المعنى يشير بالوصف إلى اسم العلم. إن قولنا "شكسبير" مثلا يمتلك معناه من إحالته على شخص مفرد ومتعين هو شكسبير نفسه. أما قولنا "كاتب ماكبيث" (وهو شكسبير) فلا يشير إلى شيء بنفسه وإنما يمتلك معناه من الإحالة على شكسبير، أي على نحو وصف. وهكذا شأن قولنا "دائرة مربعة" فإن معناه لا يأتي من موضوع فعلي يقابله تشير إليه العبارة إذ ليس ثمة في العالم موضوع هو دائرة مربعة. إنما يأتي المعنى من وصف العبارة بالوساطة شيئا آخر يشير هو مباشرة إلى موضوعات شخصية هو الدائرة والمربع. والأمر نفسه مع المثال الذي اشتغل عليه راسل طويلا: "ملك فرنسا الحالي أصلع l'actuel roi de France est chauve". فواضح أن ليس ثمة حاليا ملك لفرنسا تحيل إليه القضية مباشرة. إنها لذلك تصف بدرجة ثانية ما تحيل إليه القضايا المكونة لها بدرجة أولى أي في النهاية الموضوعات الفردية: الحالي l'actuel، ملك roi، فرنسا la France، أصلع chauve. إن هذه العبارات هي التي تحيل على شيء فعلي وتحمل المعنى: ظرف أو شخص أو بلد أو صفة والقضايا التي تتعلق بها مباشرة، أما القضية برمتها فلا تحيل ولا تحمل المعنى وتمتلك الصحة والخطأ إلا على نحو وصف[1].

على هذا النحو يقسم راسل القضايا نفسها بعد ذلك إلى تلك التي تحيل على نحو مباشر والتي تحيل على نحو غير مباشر. يسمي الأولى بالقضايا الذرية propositions atomiques وهي القضايا البسيطة التي تحيل إلى الموضوع الفردي مباشرة والثانية بالقضايا الجزيئية propositions moleculaires وهي المركبة من الأولى وتحيل بالتوسط على الأشياء. إن القضية موضوع السؤال أعلاه: "ملك فرنسا الحالي أصلع" مركبة من قضايا ذرية مثل: "يوجد على الأقل ملك لفرنساil y a au moins un roi de France" وغيرها من القضايا الجزئية الممكنة...

أما تقنية الحصول على القضايا الذرية فهي التحليل analyse. لذلك يسمى نوع الفلسفة الذي يضطلع به راسل وآخرون بالفلسفة التحليلية[2].

---

(1) يقسم راسل بعد ذلك الوصف إلى نوعين: وصف محدد description définie (l'auteur de Macbeth) ووصف لامحدد (description indéfinie (un auteur de Macbeth). لا نعتني هنا كثيرا بتفصيلات من هذا القبيل.

(2) لا نعتني هنا كثيرا أيضا بمدى استقرار فكر الفيلسوف على هذه القرارات. لكننا نجمل القول فيها باستقرار العصب الأساسي لفكره مع اختلافات أكيدة لا تثير إشكالات ظاهرة. ثمة شبه إجماع لدى

البنية المنطقية للقول: يتعلق الأمر هنا بالمعنى والتناقض الذي يحدثه افتراضه مستقلا عن الموضوع حيث لا نجد آنذاك سندا يمنحه المعنى، لكن أيضا التناقض الذي يحدثه افتراضه مرتبطا بالموضوع حيث تنوع المعنى لا نجد له سندا في الموضوع المرتبط به.

يقوم القرار على استدلالات منطقية تثق المعنى حينا بالموضوع انسجاما مع شروط المعنى وذلك واضح لدى راسل وتميز المعنى أحيانا عن الموضوع توافقا مع التنوع الذي يكون للمعنى كما بين فريجيه.

الطبيعة الأونطولوجية للوعي: هنا أيضا فإن وضع الموضوع العيني موضع تفكير يغري الفلسفة التحليلية بعلاقة مباشرة مع العالم. لكن قبل ذلك فإن تحول السؤال تماما من المنطق أي الإشتغال وفق مبادئ ما كالتناقض مثلا، لإنشاء تصور عن العالم إلى فلسفة اللغة حيث لا تفكير موجب لإنشاء تصور حول العالم بل تفكير سالب للتثبت من احتواء اللغة لموضوع (وضعي)، كل ذلك يعني العودة إلى العلاقة الأشد مباشرة مع العالم. نشهد هنا مغادرة للتفكير أصلا بما هو سلوك في الممكن لتحصيل معرفة غير قائمة سلفا إلى اللغة بما هي تفكير ناجز متعين أي علاقة قائمة بين اللغة والعالم نحلله فقط. إن فلسفة اللغة تترجم إصرارا غير مسبوق على الواقع والمتعين والقائم والمباشر.

الوعي التأويلي كوعي تجزيئي وضعي والقول التأويلي كقول مطلق ممكني:

- يفصل فريجيه المعنى عن الإحالة لعلل أهمها: خشية جعل الموضوع موضوعات متعددة بعدد المعاني المتعددة له؛ خشية منح المعاني المتناقضة فالمستحيلة موضوعات. لنأخذ هاتين النقطتين واحدة واحدة.

النقطة الأولى: إن فريجيه يفصل المعنى عن الإحالة لكوننا إذا افترضنا ارتباط المعنى بالإحالة كان علينا أن نجعل لـ "تلميذ سقراط" موضوعا مختلفا عن "أستاذ أرسطو" في حين أن الموضوع هنا واحد وهو أفلاطون.

شراح راسل على أن التطورات اللاحقة تعميم لنظرية الوصف. ففي مشاكل الفلسفة Problèmes de la philosophie وفي الفصل الثاني عشر "الصحيح والخطأ" Le vrai et le faux يعرف راسل الإعتقاد الصحيح بما هو الإعتقاد الذي "يكون له واقعة توافقه والخاطئ هو الذي لا يكون له واقعة توافقه... إن العقول لا تخلق الصحيح والخطأ، إنما تخلق اعتقادات... وما يجعل اعتقادا صحيحا إنما هو الواقعة".

وفي مرحلة متأخرة من تفكيره، في دلالة وحقيقة Signification et vérité يقول راسل في الفصل 16 "صحة وخطأ" vérité et fausseté:

"La signification d'une phrase est identique à la manière dont se détermine sa vérité et sa fausseté. Une phrase n'a de signification que si une telle détermination est possible".

يبقى راسل هكذا وفيا لمبدإ أن المعنى مرتبط بالموضوع وبظروف الصحة والخطإ.

يستطيع الواحد منا أن يدرك بسهولة أن فريجيه حشر نفسه في زاوية من أحد خيارين: إما أن يكون للمعاني الآنفة موضوع متميز بمثل ما أفلاطون موضوع وإما أن لا يكون لها موضوع هكذا شأنه وتكون شأنا للفكر. ولما لم يكن ممكنا حسب فريجيه أن نجعل للمعاني المذكورة موضوعات فلم يبق إذن إلا أن نجعلها شأنا للفكر وأن نفصل المعاني عن الإحالات.

إن فريجيه لا يفكر بفرضية ثالثة ممكنة مفادها أن المعاني تحيل أي هي مرتبطة بموضوع ممكن. إن أفلاطون الذي تحيل إليه المعاني ليس موضوعا مفردا محددا مقصيا من ثمة للمعاني الممكنة حوله. إن أفلاطون الذي يبدو موضوعا مفردا متناهيا إمكان محض لعلاقات لامتناهية يتساوى فيها "أفلاطون" و"تلميذ سقراط" و"أستاذ أرسطو". إن كل هذه معاني تحيل إلى علاقة بالموضوع الممكن. وإذ لا نكون أمام موضوع مفرد محدد أي أمام موضوع واقعي بل أمام إمكان علاقات، فإن المعاني يمكنها أن تحيل جميعا إلى الموضوع دون أن نكون ملزمين بتقطيع الشيء إلى واقعات متعددة الشيء الذي كان يخشاه فريجيه. إننا لا نكون ملزمين من ثمة بفصل المعنى عن الإحالة بما أن الداعي إليه قد انتهى وهو واقعية المعاني، فنحن أمام موضوع من البداية ممكن.

النقطة الثانية: إن فريجيه يفصل المعنى عن الإحالة خشية نسبة الوجود إلى المعاني المتناقضة فالمستحيلة مثل "دائرة مربعة" والأشياء الوهمية. حينما يكون المعنى شأنا للفكر فإننا لا نضطر لمنح موضوع للمعاني المستحيلة والوهمية.

يفهم فريجيه من إحالة أو موضوع يمنح إلى المعاني المتناقضة والوهمية الموضوع المتعين بالمعنى الفيزيائي للكلمة. وواضح أن المعاني المتناقضة لا تحتمل أن يكون لها موضوع بهذا المعنى. من ثمة فصل المعنى عن الإحالة.

إن فريجيه كما رأينا في النقطة السابقة لا يرى إلا أحد أمرين: إما أن تكون للمعاني المتناقضة والوهمية موضوعات عينية أو أن تكون شأنا للفكر أي أن لا تكون لها إحالة تخصها. لا يفترض فريجيه أن يكون لهذه المعاني نمط آخر للوجود. إن نمط الوجود الوحيد عند فريجيه هو المتعين الموجب. لكن التنبيه الذي نقوم به هنا في كل مرة يتمثل في أننا نشير إلى السلب تماما كما نشير إلى الإيجاب وأن الموضوع الحق هو أولا الممكن لا الفعل. لكن الممكن نفسه ليس الموضوع الأخير. إن غير الممكن نشير إليه أيضا كموضوع ما ونحمل عليه المعنى. هكذا فإن الموضوع في نهاية المتابعة يمتد إلى الممكن والمستحيل معا. إننا نجد أنفسنا مباشرة أمام المطلق كموضوع فعلي يكون قبالة الفكر هو الذي يمنح المعنى لـ "دائرة كبيرة" و"دائرة مربعة" على السواء أي للامتناقض والممكن كما للمتناقض والمستحيل.

هكذا فإذا كان عدم وجود موضوع للمعاني المستحيلة يؤدي عند فريجيه إلى فصل المعنى عن الإحالة وجعله شأنا للفكر، فإن تحويل وعينا بالموضوع بما هو الممكن ثم المطلق أصلا

أي تحويل وعينا بالممكن فالمطلق بما هو موضوع فعلي، ذلك يجعلنا نصل المعنى بالإحالة دون إشكال تطرحه المعاني المستحيلة.

- إن فريجيه نفسه يسمح بإمكان التفكير المختلف بموضوع غير حاضري حينما يعتبر المعنى علاقة بين الفكر والشيء أو شأنا للفكر بالنظر إلى الشيء أو وجهة نظر للشيء.

المهم في كل هذا أن الصعوبات التي اعترضها الفيلسوف مردها الوعي نفسه بالعالم. إن الصعوبة الأولى مثلا (تعدد الشيء بتعدد صفاته إذا افترضنا ارتباط المعنى بالإحالة) خلفيتها الأساسية واقعية الشيء التي لا تتسع لمعاني متعددة إلا لتشظي الشيء إلى أشياء. تتأتى الصعوبة من أن كل معنى يقوم في وجهه الآخر كحضور مطلق / وجود حيث يكون الثاني عدما له والعكس صحيح. الوجه الأبعد للصعوبة يكمن في فهم الموضوع إما على نحو حضور مطلق له أو أن لا يكون موضوع. لا مكان هنا إلا لفهم مثنوي للشيء يفتقد فيه الواحد وتكون فيه الأشياء على هيئة أقانيم متخارجة.

الصعوبة الثانية (الوقوع في وجود المعاني المستحيلة والمتناقضة إذا افترضنا ارتباط المعنى بالإحالة) هي الأخرى تنبع من الوعي الواقعي بما هو وجود شيء ما. يفترض الإشكال أن يكون موضوع الإحالة متعينا جسميا. وهذا يعني أن فريجيه يجد نفسه بمواجهة أحد أمرين إما أن يفترض معاني بلا موضوع أي في مواجهة العدم أو أن يكون الموضوع الحضور المطلق له.

وواضح أن هذه قسمة مثنوية للعالم لا تفي بحاجة الإشكال إذ تفتت وحدة الموضوع فتمكث مطالب الإشكال متخارجة بعضها عن بعض. لقد لاحظنا بالمقابل أن المعالجة إذ تنأى بالموضوع عن الواقعية توفر له حقيقته الموضوعية وفي الوقت نفسه تحرره من الوضع الوضعي له.

- إن فصل المعنى عن الإحالة إذا أمكن حل الصعوبات الأولى بواسطته، يواجه صعوبات جديدة يتولى راسل حلها بربط المعنى بالإحالة. أهم الصعوبات هنا هي المتعلقة بإمكان المعنى دون موضوع فعلي.

- الربط الذي يقوم به راسل بين المعنى وقيمة الصحة - كون الشيء له معنى إذ يكون صحيحا أو خاطئا، يبدو مشكلا. ذلك أن الحكم بالصحة والخطإ نفسه لا يتم إلا إذا كان المعنى محددا بتعال ما عن هذه الظروف. لنأخذ مثلا حكمي بأن "الطقس حار". إن قراري بأن معنى القضية مرتبط بأن هناك طقسا حارا أو باردا يجعل القضية صحيحة أو خاطئة، يطرح حوله السؤال التالي: كيف أمكن إطلاق الحكم إذا لم يكن المعنى محددا سلفا، معنى أن يكون "الطقس حار"، أي القضية التعريفية التالية: إذا كان الطقس على هذا النحو فهو حار أو بارد؟ ولنفترض العكس، أن المعنى غير محدد سلفا وواجهنا حالة الطقس للحكم فإن هذا

الحكم يكون فاقدا للأساس، إذ كيف نحكم على ما لا نمتلك علمه سيما وأن الحكم أصلا قرار والقرار لا يمتلكه من لا يمتلك معايير الحكم.

- يقوم الربط بين المعنى وقيمة الصحة على ما تأكد لدى راسل أن كليهما مشروط بموضوع. فاللفظ الخالي من الإشارة إلى موضوع لا يكون له معنى تماما كما أن انعدام الموضوع يمنع القضية من قيمة الصحة. لكن هاهنا فرق شاسع بين نوعين من الموضوع يأخذهما راسل كواحد: الموضوع شرط المعنى والموضوع شرط الصحة والخطإ. أما الأول فهو الذي **لا يحتوي مقارنة** للمعنى به مطابقة أو مناقضة أي سلوكا **إقراريا** بل فقط سلوكا **إنشائيا** يوجه فيه لفظ نحو موضوع ما **للمرة الأولى** ويستدعي ذلك إخراج اللفظ من اللاتحدد أو اللاوجهة إلى تحدد ووجهة ما. أما الموضوع شرط الصحة والخطإ فهو الذي **يقارن** به معنى ما مطابقة أو مناقضة أي يحتاج سلوكا **إقراريا** تعود فيه علاقة وثقت أولا بين لفظ وموضوع على ذاتها. إن العلاقة التي نكون بصددها في حالة المعنى هي القائمة بين الموضوع واللفظ أما في حالة قيمة الصدق، فإن العلاقة تقوم بين كل هذه العلاقة الأولى ومقارنتها بذاتها ثانية.

- لأن الموضوع في حالة المعنى موضوع إنشائي لكونه غير مسبوق بتحدد بل هو يتحدد للمرة الأولى، فإنه لا يقتضي ضرورة أن يكون فيزيائيا أو وضعيا بمعنى عام. إنه من الممكن إنشاء علاقة بين اللفظ وموضوع وهمي أو عدمي بالقدرة نفسها التي يمكن بها إنشاء علاقة مع موضوع فيزيائي. إنه يكفي منح اللفظ وجهة ما وإخراجه من وضع اللاتحدد.

- بقي أن راسل يتحفظ على أن تكون الموضوعات الوهمية أو المتناقضة موضوعات كما رأينا أعلاه وأنها لذلك تحمل المعنى كوصف لموضوعات أخرى تكون فعلية. لكن وقد تبينا أن الموضوعات متساوية في وضعها الإنشائي وهي متميزة فقط في العودة عليها بالإقرار صحة وخطأ، فإنه لا دقة أن يكون موضوع متميزا عن آخر في الوضع الإنشائي للأشياء أي أن يكون معنى مباشرا وآخر بالوساطة.

بالجملة فإن راسل لا يعتني بالشيء في وضعه الممكن ووضعه المفهومي. إن وضعية راسل تبدو أكثر وضوحا مما هو الأمر في التجريبية الكلاسيكية. لكن العلل التي أدرجنا من أجلها أفلاطون نفسه تحت الوعي الوضعي تجعلنا لا نسمي وضعية راسل من الجهة التي سمي بها كذلك في تاريخ الفلسفة والتي سمى بها نفسه أيضا. إن وضعيته ليست بالضبط لاتخاذه الموضوع الحسي مرجعا فقد كان أفلاطون يتخذ المثال مرجعا وأدرجناه مع ذلك ضمن الوعي الوضعي. إن وضعية راسل إنما هي للقرارات المنطقية الوضعية لديه:

الموضوع هو الموجب والفعل والفردي. إن الموضوع غير الفردي تماما كما الموضوع السالب والموضوع الممكن، كل ذلك لا يعد موضوعا إلا بقدر وصفه للموضوع الفردي المتركب منه أو الموجب أو الفعل. إن السلب والإمكان والكليات كل ذلك لا يمثل شيئا

يمكن موازنته ومقابلاتها. من ثمة كان الفصل واضحا لدى راسل بين الموجب والسالب وبين الفردي والكلي وبين الوهمي والفعلي. وذلك ما يمنح قرارات الفيلسوف واقعية مطلقة بما يستتبع ذلك من قسمة للعالم ومن كل النتائج التي تلحقها مثلما لاحظنا من قبل. لكننا نلاحظ جيدا بالمقابل أن تأويلا غير وضعي للكائن ومن ثمة غير تجزيئي يمنح إمكان تفكير مغاير.

VIII– الفلسفة المعاصرة جملة: مجاوزة الميتافيزيقا dépassement de la métaphysique

/ **العدمية** كمشغل أونطولوجي في الوعي المعاصر ومنطقي في مستوى القول الفلسفي / مجاوزة الميتافيزيقا / العدمية كتأويل مطلق توحيدي وممكني للكائن وكوعي محدود تجزيئي ووضعي به:

الإشكال: لا يختلف الإشكال هنا من جهة عموده الفقري عن الإشكال كما صاغه هيدغير كنموذج للفلسفة المعاصرة – لا يختلف إلا اختلاف درجة ونمط ظهور. في كل مرة يقوم الإختلاف أمامنا ليتناقض مع وعي العالم كذي هوية ما ولتأوله من ثمة في الإتجاه نفسه الضد – ميتافيزيقي / العدمي. يختلف الفلاسفة فقط في تعيين موضع الميتافيزيقا وتنتهي الفلسفة في كل مرة إلى السقوط من جديد في المطب نفسه للميتافيزيقا أي في اللاعدمية من جديد مع أن منطلق التأويل واحد وحتى هدفه واحد. الصعوبة هي إذن بشكل قار: كيف نضع على صعيد واحد اللاهوية التي يتقدم بها إلينا العالم مع وعينا به كذي هوية ما؟

الأطروحة: العدمية هي الإسم الأدق لوعينا المعاصر بالعالم والتعريف الأوفى لمجاوزة الميتافيزيقا.

تعليل: تواجه هذه الأطروحة ادعاءا صارخا مفاده أن صفة العدمية لا تبدو هنا على غاية من البداهة. ذلك أن أحد العناوين الأساسية مثلا للعدمية فقدان المعنى المترجم خاصة في العبثية. غير أن أحد أهم النعوت التي نطلقها على الفلسفة المعاصرة بالمقابل هي ولادة المعنى محل الحقيقة. من ثمة فإن تعليلنا لعدمية الوعي المعاصر يتخذ هنا هيئة المكافحة التالية للفرضيات: هل نحن نشهد اليوم (هل نحن نعيش عصر) نهاية / ضياع / موت المعنى أم أننا، على العكس من ذلك، نشهد (نعيش عصر) بداية / استواء / ولادة المعنى؟

وهذا الإشكال مشروع جدا من جهتين على الأقل: **جهة التداول العمومي** للخطاب حول المعنى **وجهة المرجعيّة الفلسفيّة**. أما من الجهة الأولى، **فإن الحديث عن فقدان المعنى تماما كما عن قيامه** يجد مكانه على حدّ السواء في زفرة اليائسين من الحياة يتلقفون بقية أنفاس قبل القرار الأخير وفي سكينة العقلاء تقصر حكمتهم عن حكم يميزون به جيّد الأشياء عن رديئها ويتخذون به لأنفسهم قبل غيرهم أرضا قرارا يثبّتون لهم فيها أصلا نحو قبلة في السماء (فقدان المعنى) وفي لذّة العوالم الشخصية بأهدافها ومعاييرها وقيمها وهذا الاستقرار المبهت

لحياة تهاوت فيها الحقيقة مستوية مع ذلك بعد على سوقها (قيام المعنى)[1]؛ وأما من الجهة الثانية، **فإن الحديث عن الوضع المضاعف للمعنى نهاية وولادة** هو ما تترجمه مساحات واسعة من فكرنا المعاصر فضلا عن الظواهر التاريخية المصاحبة له (حروب، نسب انتحار، أمراض نفسية، اتساع هوة الخلاف حول كلّ المفاهيم المتداولة دوليا وعلى صعيد التّشكّلات الجهوية وفرديا: الحق، الشرعية (الدولية)، الإرهاب، المقاومة، التقدّم، الخ؛ وبالمقابل المعاني الجديدة والمتولّدة دوما).

لا أشير بقولي "مساحات واسعة من فكرنا" بخصوص "فقدان المعنى" فقط إلى ألبار كاميA. Camus مثلا أو غيره ممن لا يصنفون كلحظات للتاريخ الرسمي للفلسفة رغم الأهمية العالية لذلك التي تدعم الوضع الأوّل للمعنى، نهاية المعنى، وإنما أشير أساسا إلى أعمدة الفكر الفلسفي المعاصر منذ شرع اللّساني دي سوسير F. De Saussure في طرد المعنى من دائرة الإهتمام العلمي باللغة ورفع ذكر البنية Structure اللّسانية حتى هيدغر الثاني خاصة وفوكو A.Foucault وداريدا J. Derrida وما يمكن تسميته بالقتال الشّرس للمعنى كحالة أخيرة من حالات الميتافيزيقا التي عرفت الفلسفة اليوم بمجاوزتها.

كما أشير بقولي "مساحات واسعة من فكرنا" بخصوص "ولادة المعنى"، أي الوضع الآخر له، إلى فلسفة اللغة المعاصرة والفينومينولوجيا ومنعرجها الهرمينوطيقي (التأويلي) خاصة ولكن أيضا قبله مع هوسرل E. Husserl وهيدغير الأول وميرلوبونتي M.Merleau Ponty ثم ريكورP. Ricœur، كما أشير إلى ما هو خارج هذه التقاليد وما هو داخلها على نحو آخر مثل هابرماس J. Habermas ودولوز J. Deleuse.

إن مساحات واسعة من الفكر الفلسفي المعاصر تشدد إذن على نهاية المعنى لا تقل عنها شساعة مساحات أخرى تشدّد على ولادة المعنى كما أن تجليات مختلفة للخطاب العمومي تكشف عن الوضع الأول للمعنى لا تقل عنها أصالة تجليات أخرى تكشف عن الوضع الآخر له. هكذا، فإن الإشكال الذي نحن بصدده إشكال مشروع بلا منازع.

إنـا مـا نرمي إليـه هنـا إثبات موقف قبالة الإشكال الآنف هو التالي: **إن ما نشهده اليوم نهاية للمعنى بترجمات مختلفة على صعيد الواقع الفلسفي، أما ولادة المعنى فلا أثر لها إلا إذا نظرنا في الممكن الفلسفي أي في الآفاق المفتوحة للتفكير والعناصر المتاحة لذلك لا في الواقع الفلسفي. أما ما نسميه النهاية الواقعة للمعنى فهي ذات تعريفين: نهاية صريحة للمعنى**

(1) هاهنا فقرة ذات صياغة أدبية مخصوصة نادرا ما أعتمدها في الكتابة الفلسفية. وإنها لمقصودة كي يتفق المبنى والمعنى: المعنى المعيش أو المعنى الظهوري الذي يخرج من قبضة المفهوم الفلسفي ويمتدّ أوسع منه (لنراجع هيدغير مثلا في مقاربته حول الشاعر هولدرلين Hölderlin أو حول "أصل العمل الفني") والصياغة البيانية الأدبية التي تسمح بإدراك المعنى خارج المفهوم (زفرة اليائسين، يتلقفون أنفاسا... إلخ).

ونهاية للمعنى في ثوب الولادة أي ولادة مغشوشة له.

هذا الموقف يختلف عن آخر أكثر شيوعا يرى أن ما نسميه بنشأة المعنى مكان الحقيقة يؤخذ بتسليم تام ببداهة ما نقصده به، أعني كولادة فعلية للمعنى على نحو ما نفهم عموما من اللفظ بما هو هدف وقيمة، إلخ.

تقوم الأطروحة هاهنا على التنبيه إلى النقطة التالية: إن مفهوم "المعنى" يستعمل على نحو مغلط، فإن المعنى الذي نقول أنه ولد اليوم مكان الحقيقة هو مضمون آخر تماما له تحت الإسم نفسه، وإنّه لمضمون يعني بالضبط عكس ما نفهمه ونتداوله ونقصده ونطلبه حينما نقول: "إنّه عصر المعنى" آملين بذلك أن نستعيض به عن الحالة السلبيّة لفقدان المعنى.

I - مسلكيّة التعليل ومخطّطه: يقوم التعليل هنا على التفريق بين دلالتين للمعنى مختلفين بل متعارضتين أي على التنبيه إلى ما يسميه أرسطو بالمتفقة أسماؤها Homonymes[1]. ولما يتبين الفرق سيتبيّن التغليط في استعمال اللفظ على عكس ما يشار به إليه. هنالك سيكون بالإمكان اكتشاف المضمون الفلسفي الواحد الذي يثوي خلف إيهام بالاختلاف، أعني: نهاية المعنى، بتقلب القول على وجوه عدّة. بالإضافة إلى تدقيق مفهوم "المعنى"، سندقق مفهوم "الفلسفة اليوم / المعاصرة" قبالة الفلسفة المسمّاة "حديثة" و"قديمة"، تماما كما نضبط مفهوم "الحقيقة" قبالة مفهوم "المعنى" ليتبين أي معنى نقصده بتراجع الأولى لفائدة الثاني.

أما مخطط التعليل فلا يتجاوز الأمرين التاليين: تفصيل مكوّنات الإشكال المطروح ثم التفكّر حوله. وإني لأصوغ هذه المهمّة في ثلاثة أسئلة مركزيّة هي بالحقيقة صعوبات ثلاث تمثل، في الوقت نفسه، خطوات التحليل الثلاث:

- بأي معنى نقول إننا نعيش حالة من فقدان / ضياع / نهاية / موت المعنى في الفلسفة المعاصرة؟
- بأي معنى نقول إن "المعنى" قد اعتلى عرش التفكير الفلسفي بدون منازع مكان الحقيقة في الفلسفة المعاصرة؟
- بأي معنى نقول إننا نشهد هذين الوضعين للمعنى في عصر واحد وأحيانا لدى الفيلسوف الواحد[2] وأحيانا داخل النص الواحد وأحيانا في الجملة الإستدراكيّة الواحدة؟

II - معالجة الصعوبات:

1- الصعوبة الأولى: بأيّ معنى نقول إنّنا نعيش "نهاية المعنى" في الفلسفة المعاصرة؟

(1) Aristote, Logique: Catégories-Herméneia, op. cit., pp. 53-54.

(2) يقسّم شراح هيدغير مثلا تفكير الفيلسوف إلى مرحلتين : مرحلة "معنى الوجود" Sens de l'être ومرحلة "حقيقة الوجود" Vérité de l'être. إنّ سؤال "المعنى" هو الذي يعوّض في الكتابات الأولى "الحقيقة" المهيمنة في تاريخ الفلسفة، لكن سؤال المعنى يتهاوى بدوره منذ الثلاثينات.

مبلغ المعالجة: إنّ منتهى ما نريد إثباته بمعالجة هذه الصعوبة - وهو ما نسجّله من البدء لتسهل متابعة التحليل - إنّما هو التالي: إنّ نهاية المعنى في الفلسفة المعاصرة إنّما هي الإسم الآخر للتعارض الكلّي بين مفهوم المعنى وأسسه ورهاناته ومفهوم الفلسفة المعاصرة وأسسها ورهاناتها على نحو يجب معه أن ينتهي الأوّل إذا ولدت الأخيرة.

أ - مفهوم المعنى: إنّ حصر دلالات المفهوم ليس مطلبا فلسفيا من الدرجة الأولى بالنّسبة لنا، وإنّما المطلب هاهنا كشف جهة المفهوم، مفهوم المعنى، التي تعني الفلسفة من خلال دلالات كبرى يتردّد فيها مشترك يمسّ الفلسفة. إنّ اللّغة العربيّة تقدّم لنا دلالتين بارزتين على الأقلّ دون المضي إلى الإشتقاقات التي قد لا تحصى مثل العناء والعناية، الخ. نقصد بالدلالتين البارزتين: القصد intention (أو المقصد destination)[1] والدّلالة signification حينما نقول "معنى اللّفظ" أو "معنى الخطاب" قاصدين دلالة اللفظ أو "دلالة الخطاب". أمّا اللّغة الفرنسيّة فتزيد على المعاني التي يحملها لفظ Sens (معنى) معاني الإتجاه direction والإحساس sensation، حينما نقول مثلا sens du mouvement (إتجاه الحركة) ونقول organes de sens (الحواس).

ثمة على الأقل أربع دلالات للمعنى نستطيع إضافة الكثير لها، لكنّها دلالات مركزيّة كافية لتقديم الخيط الهادي إلى وضع المعنى على طرف من الضدّية والفلسفة المعاصرة: **القصد والدّلالة والإتجاه والحسّ**. إنّ ما يعني الفلسفة من هذه التعريفات للمعنى خصائص ثلاث على الأقل تتعارض جذريا مع طبيعة الفلسفة اليوم:

- **التحديد détermination والتّثبيت fixation للأشياء على نحو هويات identités وجواهر substances**[2]: تحديد قصد للسلوك واتجاه للحركة ودلالة للفظ وطبيعة للشيء وتثبيت ذلك على شكل هوية تصبو إلى المطلقية أو جوهر قار.
- **الفصل séparation والتمييز distinction (بين الهويات المحدّدة والمثبتة) ونشأة القيم valeurs** (القيم المعرفية: خطأ / صواب؛ القيم الأخلاقية: خير / شر؛ القيم الفنّية: جمال

---

(1) يقول طرفة بن العبد في معلقته الشهيرة:

إذا القوم قالوا من فتى خلت أنني   عنيت فلم أكسل ولم أتبلّد

"عُنيت" هاهنا بمعنى قُصدت.

(2) المقصود بالتحديد وضع حدود للشيء في هيئته أو زمانه أو مكانه أو في ذلك معا. فالطاولة تحديد لإمكان هو الخشب. أمّا الخشب فإنّه إمكان من جهة قابليته أن يكون طاولة أو كرسيا أو بابا أو نافذة أو غير ذلك. إنّ الخشب ليس تحديدا لذلك من هذه الجهة وهو لذلك أكثر غنى من الطاولة التي تتثبت بمجرّد تحديدها وتمتلك هوية قارة أي خصائص تميزها فتفقد الغنى والحرّية والإنفتاح على وضع آخر ممكن مثلما هو حال الخشب الذي ينفتح على هويات لا تنتهي.

/ قبح)، وفي كلّ ذلك المعنى واللاّمعنى).

- **الإحداثيات repères والمعايير critères والأسس fondements والأعماق fonds.**

إنّ هـذه الخصائـص مترابطـة علـى نحو علّي Causal (يؤدي فيها الواحد إلى الآخر) كما يلي: **إنّ تثبيت شـيء أو تحديده على شـكل هوية أو جوهر هو في الوقت نفسـه تمييز له عن غيره، عن حالة أخرى وهوية أخرى يقصيها عنه.** فتثبيت هذا الخشب كطاولة هو بالضبط إقصاء كلّ الهويات الأخرى عنه (كونه كرسي أو باب، الخ.). إنّ إثبات الخشب كـ "طاولة" هو عينه نفي لـ "كرسـي"عنه. وبيّن أن فصلا ينشـأ هاهنا بين إثبات affirmation ونفي Négation وهي أول بـوادر نشـأة القيمـة. فـإن ما يثبت للشـيء مكوّنا جوهره أو هويته يصبـح صوابا Vrai بينما يصبح خطأ Faux ما يُنفى عنه. **ينشأ هاهنا إذن الفرق بين خطأ وصواب، وهكذا شأن كل القيم التي تبدأ حيث يبدأ التحديد / الإثبات / إقرار هوية أو جوهر للشيء فينفصل ما تمّ نفيه على شكل قيمة مضادّة.** لكن أيّ داع لنشأة المعايير والإحداثيات والأسس بعد ذلك؟

إننا نبني القوانين الكلية للمعرفة والسـلوك، أي المعايير والإحداثيات حينما نكون بصدد تحويـل وضـع مـا جزئـي للمعرفـة والعمـل إلى حالـة كليّة. ذلـك إن عدم صياغـة الإحداثيات والمعايير قد يسمح بحمل قيمة ما على هذه الظاهرة الجزئية أو تلك كصحيحة أو خاطئة، نافعة أو ضارّة، لكنه لن يسـمح بتحويل هذا التعاطي إلى خطاب كلي نشـخّص فيه على نحو سـليم الظواهر المماثلة ولا بتحقيق تواصل يتجاوز خلاله الفرد ذاته نحو الآخر واستدامة هذا كلّه.

إن الأسس والمعايير تنشأ إذن ثالثا لرفع القيم الجزئية إلى مستوى الكلي Universel.

ثمّـة إذن روابـط متينـة تشـدّ الخصائص الثلاث التي ذكرناهـا الواحدة إلى الأخرى، أعني الخصائص المحيطة بالمعنى والمميّزة له، أو لنقل المشـكّلة لبنيته والتي قلنا إنها وجه المعنى الذي يعني الفلسـفة: تحديد هويات وتمييز قيم وصناعة معايير. وبحسـب هذا التّحليل فإنه لا يمكن تصوّر "معنى" خارج هذه الشروط. لهذا كان المعنى صنوا للفلسفة منذ أفلاطون بما هو صنو، على وجه الدقة، للهوية والقيمة والمعيار.

ب - **الفلسـفة المعاصـرة / الفلسـفة اليـوم:** يقصـد بــ "فلسـفة معاصـرة" philosophie contemporaine مرحلـة تاريخيـة مـن عمـر التفكير الفلسـفي ذات خصائص نظرية محدّدة تجد تجلياتها الأولى لدى الفيلسـوف الألماني ف. نيتشـه Nietzsche وتحتوي هيدغير وميرلوبونتي وفوكو وريكور وداريدا ودولوز وغيرهـم...[1].

---

(1) يتم تمييز هذا النمط من التفكير عن نمط تفكير قديم يذهب من أفلاطون وأرسطو حتى الكندي والفارابي والغزالي وابن رشد إذ نتحدث هنا عن "الفلسفة القديمة" antique وعن نمط تفكير يبدأ مع ديكارت R. Descartes ويشمل لايبنيتز Leibniz وسبينوزا Spinoza وكانط Kant وهيغل Hegel ويسمى "الفلسفة الحديثة" moderne.

يتميز نمط التفكير المعاصر برفض كل مركزية (مركزية العالم أو مركزية الذات)[1] لفائدة اللاتحدّد والحركة والتميّز والاختلاف كموضوع جديد أعني معاصر للفلسفة التي خلعت بدورها رداءها القديم - الحديث كـ "فلسفة" لتصبح "تفلسفا" philosopher مع هيدغير[2]. أما إذا أردنا أن نكون أكثر وضوحا في تمييز الفلسفة المعاصرة وعلى نحو يفتح على ما يهمّنا بصدد سؤال المعنى، فإننا نعيّن الخصائص المركزيّة للفلسفة القديمة - الحديثة باختلاف الموضوع هنا وهناك (عالم - ذات). وسواء تعلّق الأمر بأفلاطون وأرسطو أو بديكارت وهيغل، فإن الفلسفة المعاصرة تنظر بعين واحدة إلى مشترك ستنقده جملة هو التالي: (ميزات الفلسفة القديمة - الحديثة):

- الصياغات النهائية للأشياء على هيئة نسق Système خيطه الهادي جواهر أشياء العالم وروابطها أو مقولات العقل وقوانينه.
- التقسيم القيمي للأشياء على هيئة ثنائيات يفصلها جدار متين: خطأ / صواب، خير / شر، رفيع / وضيع، إلخ.
- صناعة المقولات الكليّة والقوانين واتجاهات الحركة والأسس المطلقة للمعرفة والتاريخ المشكّلة لقواعد النسق.

إن ما نسميه بـ "الفلسفة المعاصرة" هو الرفض المباشر لهذه النقاط على النحو التالي (خصائص الفلسفة المعاصرة):

- **الإمكان possibilité بدل التحدّد (الحصول كواقع)**: إن الأشياء بنظر الفكر المعاصر (العالم - الذات - العقل - الألفاظ - المشاعر...) بأوسع دلالة للشيء لا تتميّز بهويات / جواهر قارّة متطابقة ونهائية وإنّما الأشياء إمكانات تتميّز بعدم الحضور أكثر مما تتميّز بثقل حضورها. إن الغياب absence والفراغ vide والنقص manque والعدم néant، كل ذلك يقطنها على نحو أصلي ويجعل "هويتها" الوحيدة الممكنة هي عدم امتلاك هوية أو هي التحفّز الدائم للتغيّر ورفض "هويتها" التي تقرب منها كلّ مرّة ولا تطابقها. لنقرأ أمثلة على ذلك:

هيدغر: "إن الوجود هو الأكثر قربا. هذه القرابة proximité تبقى مع ذلك بالنسبة للإنسان

---

(1) يتميز نمط التفكير القديم باعتبار العالم monde الخارجي (العالم المادي: فيزياء؛ العالم ما بعد الفيزيائي: الميتافيزيقا؛ عالم الإنسان: لغة، أخلاق، سياسة...) هو موضوع التفلسف. إن كل شيء يفهم هنا كموضوع خارج عن الذات وكجزء من العالم المستقل عنها وذي التحديد الذي يخصّه والقوانين الخاصة به حتى الإنسان نفسه ومعارفه وسلوكاته. أما نمط التفكير الحديث فيتميز باعتبار الذات sujet أو العقل raison الموضوع الأمثل للفلسفة. وعلى العكس من الاتجاه القديم، فإن العالم الفيزيائي نفسه والميتافيزيقي يفهمان انطلاقا من الذات / العقل.

(2) راجع المحاضرة التي ألقيت عام 1955 بفرنسا: "ما الفلسفة؟" "Qu'est-ce que la philosophie?", trad. K. Axelos- J. Beaufret, in QII, op. cit.

ما هو قائم كالأشدّ تراجعا [انسحابا]"[1].

سارتر: "سيكون من المستحيل مثلا أن نعرّف الوجود كحضور présence، بما أن الغياب absence يكشف الوجود أيضا، بما أنّه أن لا نكون هنا ne pas être-là، هو أيضا وجود"[2].

ميرلوبونتي: "إن العالم هو هذا الذي أدركه، ولكنّ قربه المطلق، بمجرّد أن نعالجه ونجرّبه يصبح أيضا بشكل غير مفسّر، مسافة لا يمكن طيها distance irrémédiable"[3].

- "[إن العالم] ليس فقط مجموع الأشياء التي تقع أو يمكن أن تقع تحت ناظرينا، ولكن أيضا حيّز إمكانها وانسجامها compossibilité"[4].
- "لقد آن الأوان لنسجّل أن الأمر يتعلّق بـ قابلية انعكاس réversibilité على وشك الحصول imminente دائما وغير متحققة واقعا أبدا jamais réalisée en fait. إن يدي اليسرى هي دائما على وشك أن تمسّ يدي اليمنى التي هي في حالة مس للأشياء، ولكن ذلك لا يبلغ قط المطابقة؛ إنّها تنكسف s'éclipse لحظة الحصول"[5].

داريدا: "إنّها لعبة الحضور والغياب وانفتاح ouverture هذه اللعبة"[6].

- "إنّه الحد limite غير القابل لتحصيله للشّبه presque"[7].
- "إنه القدوم avènement المتواصل للحضور"[8].

هذه العبارات لبعض أكبر الفلاسفة المعاصرين تتحدّث عما هو العالم أو الوجود أو الشيء أو الحقيقة بالنسبة لفلسفتنا اليوم، وإنّها لتقول الشيء نفسه بأشكال عدّة: إن العالم أو الوجود ليس هوية محددة حاضرة على نحو مطلق. إن ذلك ليس سوى حضور غير مطلق شطره الغياب، ووجود شطره اللاوجود (سارتر)، وهو مسافة لا نطويها فتتحقق أي هو الممكن الذي هو دائما على وشك الوقوع ولا يقع إلا ليتراجع وينكسف (ميرلوبونتي)، وهو لعبة حضور وغياب منفتحة على الإطلاق دون نهاية يتحقق فيها شيء ما يكتمل فيشار إليه بالاسم الكامل. إنه على العكس شبه (شيء) في حركة قدوم للحضور وليس في وضع حضور (داريدا).

إن هذه "الورقة" التي أكتب عليها يجب أن لا يطلق عليها اسمها هذا "ورقة" بكل هذا الحضور والكثافة لتركيبها ودلالتها تماما كما يجب ألاّ ترى لها ماهية قارة ودور مطلق

---

(1) Heidegger, "Lettre sur l'humanisme", op. cit., p. 102.

(2) Sartre, L'être et le néant, Gallimard, 1943, p. 15.

(3) Merleau Ponty, Le visible et l'invisible, Gallimard, 1964, p. 23.

(4) Ibid., p. 29.

(5) Ibid., p. 194.

(6) J. Derrida, De la grammatologie, les éditions de minuit, 1967, p. 347.

(7) Ibid., p. 358.

(8) Ibid., p. 371.

لا يرتدّ بحسب الذين كنا بصدد ذكرهم من الفلاسفة. إن هذه "الورقة"، بالقدر الذي تحضر فيه هويتها واسمها كـ "ورقة" أي بقدر ما يوجد لها ذلك، يقطنه غياب أكيد وعدم لا ريب فيه. فإنه يمكن بسهولة أن نأخذ "الورقة" من يد تلميذ أو أستاذ يسميها هكذا ويسند إليها هوية خاصّة هي كونها "شيء ما يكتب عليه" لنسلّمها إلى من له فيها مأرب آخر (تاجر مثلا) حتى نرى كلّ شيء يتغيّر: وظيفتها وماهيتها تماما كما اسمها. إن الهوية الثانية والإسم اللذان حصلت عليهما "الورقة" أو ما يسمى بالورقة يبيّنان حقا أن الهوية الأولى لها لم تكن حاضرة présente وموجودة existante إلا والغياب والعدم يقطنانها في صورة الهوية الثانية الممكنة والمتربصة بها عند أوّل تبديل لعلاقاتها بين ذات وأخرى مثلا. هكذا نفهم بشكل أفضل قول هيدغير وسارتر آنفا.

إن تسميتنا للورقة ورقة إذن يجب أن تأخذ مسافة من المسمى فلا نطأ بكل ثقلنا على التسمية ظنا منا أن الاسم قار لمسمّى قار، بل يجب أن نلامس الأشياء بخفة حتى يسهل التخلّي عن "هوية" وتغييبها وإعدامها حينما تتقدم أخرى. إن هذا هو معنى عبارات "المسافة" و"على وشك" و"الإنكساف" التي ذكرها ميرلوبونتي ومعنى عبارات "لعبة الحضور والغياب وانفتاحها" و"الشبه" و"القدوم" التي ذكرها داريدا.

هو ذا معنى أن خاصيّة مركزية للفلسفة اليوم هي الإمكان، اللاتحدّد، الحضور أو الوجود الذي يقطنه غياب أو عدم.

- **تهاوي الثنائيات القيميّة لفائدة أنماط الوجود modes d'être والظهورات apparitions والأذواق goûts**: مثلما رأينا من قبل العلاقة الوطيدة بين "التحديد وتثبيت الهويات" من جهة وبين "نشأة القيمة" من جهة ثانية، فإن العلاقة أيضا وطيدة بين "عدم التحديد والإنفتاح على الممكن" وبين "تهاوي القيم". إن عدم تحديد "قطعة خشب" - صناعة - على هيئة "طاولة" وأخذها بما هي كذلك يجعل إمكان أن تكون "طاولة" أو "كرسي" سيّان. فلا اعتبار "الطاولة" صحيح و"الكرسي" خطأ ولا العكس مادمنا لم نحدد قطعة الخشب على هذا النحو أو ذاك. إن الصحّة والخطأ لا ينفصلان كقيم الواحدة عن الأخرى. ففي الإمكان وحيث اللاتحدّد لا تتحدّد القيم ولا تتمايز. هذا وجه من وجوه تهاوي الثنائيات القيمية.

أما الوجه الثاني، فهو المتمثّل في كون النظر إلى الممكن، اللامحدّد واعتباره "الموضوع" الأجدر بالتفكير من المتحقق والمحدّد، يؤدي إلى اكتشاف الهويات اللامتناهية التي تقطن الشيء - الممكن. فإن "الخشب" ليس مثل الطاولة المتحققة حاملا لهوية واحدة هي كونها طاولة يقابلها الخطأ إذا أسندنا إليها اسما غير هذا أي هوية أخرى. إن "الخشب" حامل لهويات عدّة: كونه"طاولة" (ممكنة) وكونه "كرسي" (ممكن) وكونه "باب" (ممكن) الخ. وهكذا فليس ثمة هوية واحدة للخشب صحيحة وغيرها خاطئ (الطاولة صحيحة مثلا والكرسي خاطئ) - لا

يوجد شيء من هذا القبيل- بل ثمة هويات تتساوى فيها الصحّة والخطأ، فتصريف الخشب إلى "طاولة" صحيح، لكن تصريفه إلى كرسي أيضا صحيح آخر.

إن الثنائية القيمية - هذا صحيح وذاك خاطئ - تنحلّ إلى وحدة للقيم تصرف إلى "هذا ظهور / حدث وذاك ظهور آخر / حدث آخر".

ذكرنا في العنصر السابق مثال "الورقة". إن هذا الشيء إذا نظرنا إليه من جهة كونه محدّد، متحقق، ناجز، فإنه لن يكون إلا صحيحا إذا سميناه ورقة، خاطئا إذا سمّيناه غير ذلك؛ أما إذا نظرنا إليه من جهة كونه لامحدّد، ممكن التحديد حسب العلاقات التي يقيمها، غير ناجز، فإنّه لن يقع داخل ثنائية صحيح / خاطئ، أعني أنه إذا سمّى أحدهم - تلميذ مثلا أو أستاذ يحتاج هذا الموضوع للكتابة عليه - هذا الشيء "ورقة"، فإنّه ليس خطأ أن يسميه آخر - تاجر مثلا يستعمله استعمالا مختلفا - اسما مختلفا ويهبه هوية مختلفة حسب وجهة النظر التي تخصّه. ليس ثمة هاهنا اسم لهذا الشيء صحيح - ورقة مثلا - وغيره خطأ، بل ثمة تصريفات عدّة تتساوى فيها القيم (صحّة / خطأ): هذا صحيح من هذا الأفق وذاك صحيح من ذلك الأفق. لذلك قلنا إن الثنائيات القيميّة تهاوت لفائدة أنماط الوجود التي كلّها ممكنات ولفائدة الظهورات والحدوثات التي تنأى عن التوصيف القيمي. لنقرأ هذه الأمثلة من الفلسفة المعاصرة:

هيدغر: "إن اللاّ-حقيقة non-vérité يجب، على العكس، أن تشتقّ من ماهية الحقيقة [...] لأن الحقيقة واللاّحقيقة [...] تنتميان الواحدة إلى الأخرى...] إن السؤال عن ماهية الحقيقة لا يحصل إذن على مكانه الأصلي إلاّ في اللحظة التي تمكّن فيها النّظرة السابقة للماهية المكتملة للحقيقة من أن تستوعب في انكشاف هذه [الأخيرة] التفكّر حول اللاّحقيقة"[1].

دولوز: "إن منطق المعنى مدعوّ ضرورة إلى أن يضع بين المعنى واللامعنى نوعا أصليا من العلاقة الجوانيّة، نمط حضور مشترك coprésence "[2].

إن الخطأ واللامعنى والسلب عموما ينظر إليها هاهنا كمكوّن وكشرط وجود للصواب والمعنى والإيجاب بشكل عام. وإذا كانت الفلسفة منذ أرسطو تقيم حدّا فاصلا، حاجزا متينا بين هذه الثنائيات - إذا وجد أحدهما كان الآخر معدوما -[3] وكانت بذلك تصوّر حديها

(1) Heidegger, "De l'essence de la vérité", QI, Op. cit, p.179.

(2) J. Deleuze, Logique du sens, Les éditions de minuit, 1969, p.85.

(3) يقول أرسطو مثلا في كتاب العبارة: "إذا كان الجميع بصحّة جيّدة، فإن الصحة ستوجد والمرض لن يوجد قط؛ وهكذا فإذا كانت جميع الموضوعات بيضاء، فإن البياض سيوجد والسواد لن يوجد"§3, (Aristote, Logique: Catégories, section III, chap. 11, op. cit., p. 122.).

إن أرسطو يعتبر المتضادات متقابلة تقابل وجود / عدم لاتقابل وجود / وجود آخر مثلما أصبح الحال مع الفكر الفلسفي المعاصر. إن أرسطو يتصوّر أنه إذا وُجد شيء ما لشيء كإيجاب، كصواب، كمعنى، أُعدم وجهه الآخر كسلب، كخطإ، كلامعنى، ولا يمكن أن تُجمع هذه الثنائيات كهوية واحدة للشيء

كهويتيـن متعارضتيـن، فـإن الفلسـفة اليوم تدفـع إلى أقصاها فكرة هيجل[1] عـن الهوية الواحدة للثنائيات بشكل لا يتعارض معه الخطأ والصواب، اللامعنى والمعنى كـ "هذا موجود" و"ذاك معدوم"، وإنما كـ "هذا موجود" و"ذاك موجود آخر / مختلف". فالخطأ واللامعنى والسلب هي أيضا أنماط وجود مغايرة للشـيء الصواب، الموجب وذي المعنى. **إن الخطأ صواب آخر واللامعنى معنى آخر والسـلب إيجاب آخر قائم للشـيء بالقيمة نفسـها التي للصواب، وبكلمة موجزة، ليس هاهنا هويتان متعارضتان: سلب / إيجاب، لامعنى / معنى، خطأ / صواب، إلخ، بل هوية واحدة ذات وجهين سلب وإيجاب، لامعنى ومعنى، إلخ، أو ذات نمطي وجود كلاهما صواب ما ومعنى ما، ذات ظهورين أو تجليين لا يتمايزان قيميا بل يختلفان فحسـب في شـكل التجلّي أو الظهور أو الحدوث، لذلك قلنا إنّه قد تهاوى التمييز القيمي في الفلسفة المعاصرة.**

- اندثـار المعاييـر / الأسـس لفائـدة الظواهر phénomènes والحدوثاتévénements والأشياء نفسها choses mêmes: إذا كان التمييز القيمي يستدعي مثلما ذكرنا من قبل، صناعة معاييـر تحـوّل الأحـكام الجزئيـة إلـى علـم كليّ، فإن تهاوي هـذا التمييز يؤدي قطعـا إلى نهاية الحاجـة إلـى صياغـة المعاييـر. ذلك أن هذه الأخيرة تجد شـرط وجودها في الحاجة إلى تمييز الخطأ عن الصواب، الخير عن الشر، أما في غياب هذه الحاجة كما وصفنا في العنصر الآنف، فإن الحاجة للمعايير تندثر تماما ولمقوّمات الأشـياء بشـكل عام، أي للأسـس والأعماق التي تكمن وراء الظواهر لتهبها قيمة ما. لنقرأ الأمثلة التالية:

هيدغير: "إن الأساس fondement يدين بـ "عدمه" "né-ant" son إلى كونه يأخذ وجوده مـن حريـة متناهيـة [...] ولكـن لأنهـا على وجه الدقة هذه القاعدة base، فإن الحرية هي هاوية abîme الواقع الإنساني"[2].

دولوز: "إن المناقشات discussions هي، في أقلّ ما يقال عنها، أنها لا تدفع العمل بما أنّ المتخاطبين لا يتكلمون أبدا عن الشيء نفسه [...] إننا لسنا أبدا على الأرضية نفسها [...] إن الفلسفة تخشى المناقشات، إن لها أبدا شيئا آخر تفعله"[3].

وأن تُعدّ وجوها مختلفة للشيء نفسه وأنماط وجود له متساوية القيمة.

(1) يعدّ هيجل الفيلسوف الحديث الأول الذي رفض الحدود السّميكة التي وضعها أرسطو بين القيم وقرّب الثنائيات إذ عدّها تجليات لهوية واحدة. ورغم نقد الفلسفة المعاصرة لكثير مما تصوّر هيجل، إلا أن ذلك عُدّ إنجازا للتطوير أكثر مما هو للرفض (انظر مثلاHeidegger, Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit., p. 31.

(2) Heidegger, "L'être-essentiel d'un fondement ou "raison"", QI, op. cit, trad. H. Corbin, p. 156.

(3) J. Deleuze et Félix Guattari, Qu'est-ce que la philosophie?, Les éditions de minuit, 1991, pp. 32-33.

ج - نتيجة: لقد قلنا آنفا (أ - مفهوم المعنى) أن المعنى يجد شروطه في:

- **صناعة الهويات والتحديدات.**
- **تمييز القيم بعضها عن بعض.**
- **الصياغتها الكلية للمعايير والأسس.**

ثم قلنا في مرحلة ثانية (ب - الفلسفة المعاصرة) أن الفلسفة اليوم تعرّف كـ:

- **رفض للهويات والتحديدات، فهي فلسفة الممكن.**
- **تهاوٍ للتمييز القيمي.**
- **إندثار للمعايير والأسس بفقدان الحاجة إليها.**

على هذا النحو فإنه من البين أن الفلسفة المعاصرة لا تمثل بالمرّة أرضية لترعرع المعنى مثلما كانت الفلسفة طوال تاريخها منذ أفلاطون قديما وحتى هيغل في العصر الحديث. وعلى هذا النحو أمكن القول في هذا الوجه الأوّل للمداخلة أن الفلسفة اليوم هي فلسفة قتل المعنى، نهاية المعنى وفلسفة الأبواب المشرعة نحو العبثية absurdité. لكن هذا الوجه للمسألة ليس الوحيد مثلما ذكرنا في الأول. لنر كيف نفهم الوجه المقابل تماما.

2 - **الصعوبة الثانية**: بأيّ معنى نقول إن "المعنى" قد اعتلى عرش التفكير الفلسفي اليوم مكان الحقيقة؟

مبلغ المعالجة: إن منتهى ما نريد إثباته في هذه المعالجة - وهو أيضا ما نسجله من البدء لتسهل متابعة التحليل إنما هو التالي: **إن المعنى أقدر على متابعة الحالة الجديدة للعالم اليوم كممكن، غير متمايزة قيمه على نحو حدّي، فاقد للأسس والمعايير المتجاوزة له كظاهرة - ذلك إذا قلبنا المعنى على وجه آخر لإعادة تعريفه (فإن تعريفه الأول متعارض مع الوضع الجديد للعالم).**

أ - **التعريف الآخر للمعنى**: كثير من الدراسات المعاصرة تحشر تحت الإسم الواحد للمعنى مضامين له هي على غاية من الإختلاف بل هي متعارضة تماما. ذكرنا في الأول أننا ننخرط هنا في الدفاع عن فكرة مفادها أن المعنى اسم متفق homonyme بعبارة أرسطو (إسم واحد لأكثر من مضمون). فإن المضمون الذي للفظ "معنى" حينما نقول: "إن المعنى قد حلّ محلّ الحقيقة" ليس هو نفسه مضمون اللّفظ حينما نقول: "إننا نعيش حالة من فقدان المعنى". إن المضمون مختلف تماما مثلا بين نصوص هوسرل وهيدغير وميرلوبونتي ودولوز وأخرى لداريدا وفوكو وغيرها لفيتغنشتاين وراسل، إلخ.

إن المعنى الذي نقول اليوم أنه ولد مكان الحقيقة ليس هو الذي حددناه في الأوّل كمعنى انتهى أي الإتجاه والقصد والدلالة، وإنما هو ما نصوغه بصعوبة ونقاربه على النحو التالي: **إنه ما يفهم فحسب ويعبّر عنه من حدوث، من ظهور لحظي لعلاقة ما ممّا لا يمتلك أي قرار أي**

وجود (بالمعنى العام) أو حضور خارج، سابق عن تلك العلاقة وذلك الحدوث أو الظهور.

لنتابع هذا التعريف من خلال بعض المرجعيات الفلسفية لنرى إلى أي مدى يختلف تعريف المعنى عمّا رأيناه في الأوّل وبأي معنى نقول إن المعنى - بهذا المعنى - قد ولد اليوم مكان الحقيقة.

ب – أمثلة:

هوسرل: كثير من الإشكالات استحثت تفكير هوسرل في نهاية القرن 19 وشكلت الخلفية النظرية لنسقه حتى النهاية، سنعود فقط إلى أحدها، وهو ما يمسّ مباشرة ما نحن بصدده: إشكال المعنى. سنعود على وجه الدقّة إلى أحد النصوص المبكرة في تفكير الفيلسوف بهدف أن نضع أمام ناظرينا الفرق بين الحقيقة والمعنى، وليكن دليلنا السؤال التالي: كيف تعجز "الحقيقة" برأي هوسرل عن تلبية مطالب فلسفية ويقدر عليها المعنى؟

كتب هوسرل عام 1894 نصّا بعنوان: "موضوعات قصدية" objets intentionnels عالج فيه إشكالا أوّلا على النحو التالي: "إذا كان كل تمثّل représentation يتمثّل موضوعا objet، فإن ثمة حقا لذلك لكل واحد موضوعا، إذن: فإن كل تمثّل يوافقه موضوع. ولكنه يصدق من جهة أخرى، كحقيقة لا ريب فيها، أن ليس يوافق كل تمثل موضوع، وأنه ثمة، لكي نتكلم مثل بولزانو Bolzano "تمثلات بلا موضوع" représentations sans objets. ذلك أنه من البين مثلا أن لا موضوع يوافق هذا التمثّل "مربّع دائري" carré rond؛ وإننا لمتأكدون أيضا من ذلك في التمثلات التي من نوع الإمبراطور الفرنسي الحال L'Empereur français actuel، إلخ. إنه يبدو، من خلال هذا، أننا نستطيع بالتأكيد أن نعطي لكلّ تمثّل دلالة Signification، ولكن ليس لكلّ علاقة مع شيء ما موضوعي Objectif"[1].

هذه الفقرة تلخص صعوبة دفعت هوسرل إلى الرحيل نحو أفق المعنى وتتمثل في ما يلي: **"إن كل تمثل يوافقه موضوع" معناه أن كلّ فكرة في أذهاننا لشيء ما يفهم منها شيء يسمى مقصدا، تستوجب حضور شيء ما على هيئة موضوع: فكرة قلم، سماء، إنسان، حركة، إلخ، أي "حقيقة" ما خارج الفكرة أو خارج معناها الذي في أذهاننا.** بالمقابل فإننا إذا لم نفترض لفكرة ما، لمعنى ما حضورا خارجا عنها تحيل إليه أي "حقيقة" ما، ما كنا نستطيع تعليل الفكرة نفسها أو المعنى الذي لنا في الأذهان. مثلا، إن الكلمة المتكونة من الحروف ك – س – ج – ع – غ – لا تمتلك معنى لدينا ولا تحمل فكرة عندنا إذ ننطق بها لأنها لا تحيل إلى "موضوع" خارج عنها أو حقيقة ما خارجها مثلما هو شأن لفظة "قلم" أو "طاولة"، إلخ. فقول هوسرل "إن كلّ تمثل يوافقه موضوع" معناه بشكل جديد أن كلّ فكرة لدينا لها

(1) E. Husserl-K.Twardoweski, Sur les objets intentionnels (1893-1901), Vrin, 1993, pp. 279-280.

معنى ما، تحيل إلى شيء ما أو حقيقة ما وإلا لما كان هناك فكرة أي معنى ما أو تمثّل.

إن لفظ تمثّل représentation هو بالفرنسية لفظ مركّب من re أي ثانية أو مرة أخرى و présentation أي استحضار أو عرض. التمثّل هو إذن "إعادة الاستحضار" بما يعني أن ثمة استحضارا أوّلا هو أن نكون بحضرة الشيء ذاته كموضوع أو حقيقة ما خارج الذهن وهناك بعد ذلك استحضار ثان له في الذهن كفكرة وذلك معنى التمثّل. وبما أن هذا الأخير هو استعادة لحظة ثانية، فإنّه يستوجب ما يجب استعادته أي اللحظة الأولى أو الموضوع الذي يوافق التمثّل. هي ذي الفكرة الأولى التي يقصدها هوسرل في بداية الفقرة: إن التمثّل (= إعادة استحضار شيء في الذهن = أن يكون لدينا فكرة شيء ما = أن يحصل لنا معنى شيء - فكرة ورقة، حيوان، طريق – إلخ)، يستوجب / يوافقه موضوع (= شيء حاضر خارج الذهن وخارج التمثّل = حقيقة ما = ما يحيل إليه اللفظ - حضور ورقة، حيوان، طريق، إلخ). فإذا لم يحصل ذلك لم نقدر على التمثّل أصلا أي على تحصيل فكرة عن شيء ما ومعنى له متميّز.

لكن هوسرل يعترض على هذا القرار الأوّل ليصنع الإشكال. يقول أعلاه: "لكن... ليس يوافق كلّ تمثّل موضوع... ثمّة... تمثلات بلا موضوع". والمقصود أن عبارة مثل "مربّع دائري" لا يمكن أن نجد لها أي موضوع، أي وجود، أي حضور مثلما هو شأن القلم أو غيره، فهي عبارة متناقضة أصلا إذ لا يمكن أن نجد مربعا دائريا، فهاهنا عبارتان تنفي إحداهما الأخرى. ليس ثمّة إذن موضوع لهذه العبارة أو حقيقة ما حاضرة لها. إن ما نشير إليه مستحيل وعدم، ومع ذلك نحن نفهم ذلك ونتمثّله في أذهاننا ولدينا فكرة حاصلة على نحو ما لهذا الشيء الذي لا موضوع له ولا حضور له ولا وجود له. وهكذا شأن عبارة "إمبراطور فرنسا الحالي"، فإنه ليس لفرنسا إمبراطور اليوم إذ هي جمهورية ذات نظام رئاسي وقد ولى زمن الإمبراطورية في فرنسا. ليس ثمة هاهنا موضوع = حضور ما = وجود حقيقة ما لشيء هو "إمبراطور فرنسا اليوم"، ومع ذلك نحن نفهم ونتمثل في أذهاننا ولدينا فكرة ومعنى عن هذا الشيء. **ففي هذين المثالين - "مربع دائري" و"أمبراطور فرنسا الحالي" - ثمة تمثل لشيء، لكن لا موضوع له. ثمة إذن "تمثلات بلا موضوع" على عكس ما كنا رأينا في البداية. لذلك كان من اللازم أن نجيب عن هذا السؤال: كيف نعلّل تمثلات = أفكارا = معاني هي لدينا لا موضوع = لا حضور = لا وجود لها، وقد رأينا من قبل أن التمثلات توافقها دائما موضوعات؟**

يجيب هوسرل في نهاية الفقرة أعلاه: "إننا نستطيع أن نعطي لكل تمثّل دلالة signification ولكن ليس لكل علاقة مع شيء ما موضوعي objectif. إذا كتبنا بطريقة أخرى هذه العبارة فسنقول: "**إن كثيرا من التمثلات في أذهاننا لها معان فقط، بمعنى دلالات هنا، لكن ليس لها أي حضور أي وجود أو موضوع أو حقيقة خارج المعنى**". إننا إذا اقتصرنا على فكرة أن لكل تمثل موضوعا أو شيئا موضوعيا وحصرنا أنفسنا في هذه الحدود، ما كان لنا أن نفسّر كمّا هائلا

من تمثلاتنا مما لا موضوع له، أما إذا مضينا إلى مستوى المعنى فسيكون بإمكاننا حلّ جميع إشكالات التمثّل التي تطرح علينا. ذلك أن لكلّ شيء معنى، ما له حقيقة وما ليس له حقيقة، ما يوجد وما لا يوجد، فإن مستوى المعنى أعلى من مستوى الوجود أو الحضور، وهو أرحب وأقدر بذلك على الإضطلاع بالمهام الفلسفيّة الكبرى. لذلك يتجه تفكير هوسرل صوب المعنى في النص الذي ذكرناه والذي يحمل هذا الإسم في عبارة "موضوعات قصديّة" المختلفة عن "الموضوعات الموضوعيّة" إن صحّت العبارة أي القائمة خارج وعينا وقصدنا وخارج المعنى.

هيدغير: إن السؤال المركزي لديه هو سؤال الوجود être الذي أعلن هيدغير نسيان تاريخ الفلسفة له والحاجة بذلك لاستعادته منذ أوّل جملة في عمدة كتبه **وجود وزمان** [1927]: "إن سؤال الوجود question de l'être قد سقط اليوم طيّ النسيان"[1]. ومعنى أنه "نسي هنا هو كونه طرح منذ الفلسفة الإغريقية [أفلاطون وأرسطو] ووقع الإنحراف عنه إلى سؤال آخر ليس المطلوب الأوّل للفلسفة: سؤال الموجود étant. ثمة إذن فرق حاسم لدى هيدغر بين الوجود être والموجود étant، "فالموجود" هو هذا القلم وذاك الكتاب وتلك الشجرة وتلكم الشمس وهاتيك السماء، أي كلّ شيء محدّد، مثبت في مكان وزمان وهيئة أو لنقل في هوية قارّة[2]. لذلك يمضي "الموجود" إلى أبعد من هذه المحددات الفيزيائية، إلى الفكرة، فكل أفكارنا المحددة ونظرياتنا "موجودات"، وهكذا مشاعرنا المحددة، إلخ. أما "الوجود" فهو ما ليس محددا في كلّ ذلك، وهو الممكن المفتوح دائما على لامتناه من التحديدات، هو الإمكان الذي لذاك الكتاب أو الكتاب كإمكان أن يكون، أن يظهر مفتوحا أو مغلقا، في هذا المكان أو ذاك، مقروءا على هذا النحو أو ذاك، وقبل ذلك، الإمكان الذي للأشياء أن تصنع كتابا أو كراسا أو أي شيء، وقبل ذلك كلّه، إمكان الوجود عامّة أن يتجلّى على نحو كتاب أو شمس أو فكرة أو شعور، الوجود هو في كلّ مرّة الإمكان المفتوح المتحفّز للتّحدّد لا هذا التحدّد أو ذاك. إن الوجود هو أيضا نمط ظهور موجود ما. فهذه الورقة (مثال سابق) هي شيء محدّد على نحو ما ومن تلك الجهة هي "موجود"، لكنها إذا ظهرت لي كورقة وظهرت لغيري كهوية أخرى، فإن هذه الظهورات أنماط "وجود" لها لا كشيء "موجود".

وبكلمة، فإن الوجود يختلف عن الموجود من جهة أن هذا الأخير هو كلّ وجه ثبات، قرار، حضور، تحدّد للشيء وأن الوجود، بالمقابل، هو كلّ وجه إمكان، غياب، عدم تحدّد، إنفتاح للشيء. هذا الإختلاف هو ما لم تنتبه إليه الفلسفة في تاريخها حسب هيدغير، لذلك خلطت بين الوجود والموجود ونسيت الوجود أي الإنفتاح والإمكان لفائدة الموجود أي الثبات والتحدّد والإنغلاق. على هذا النّحو، ولأجل وضع الحدّ الفاصل بين الوجود والموجود لإحياء

(1) Heidegger, Être et Temps, trad. , F. Vezin, Gallimard, 1986, p. 25.

(2) راجع حديثنا السابق عن "التحديد" و"التثبيت" و"الهوية".

سؤال الوجود، فإنه لا بد، حسب هيدغير من طرح السؤال عما نعنيه بالوجود الذي تسبب عدم طرح السؤال عن معناه في الخلط بينه وبين الموجود: "إن سؤال معنى الوجود Sens de être يجب أن يطرح"؛ "إن السؤال الذي يستدعي الطرح هو سؤال معنى الوجود"[1].

إلاّ أنّ السؤال عن معنى الوجود، بسبب الاختلاف المذكور بين وجود وموجود، وبما هو سؤال عمّا لا يمتلك حضورا وامتدادا ما وثباتا وقرارا وهوية معينة - بما هو كذلك - لا يملك أيّ كان طرحه، وإنما يستوجب كائنا من جنسه يكون قادرا على التعاطي مع عدم الحضور أو الغياب أو اللاتحدّد أي كائنا "حقيقته" اللاّتحدد والإمكان، وذلك هو شأن الإنسان الذي يسمّى دازاين Dasein عند هيدغير والذي يفهم ما لا يتحدّد في الأشياء وما هو غير حاضر أي معناها، وهو الكائن الذي ينتمي إليه بنيويا فهم المعنى: "إن فهم الوجود Entente de l'être هو نفسه محدّد لوجود الدازاين"[2].

إن سؤال المعنى، معنى الوجود، يطرح عند هيدغير لأن الوجود لا يحضر، لا يتحدد، لا يتميّز، ولا نحصل عليه كـ "حقيقة" ما هنا أو هناك نتطابق معها، وإنما هو يتجلى ويفهم لدى كائن يذهب بفهمه وبحكم طبيعته غير الحاضرية إلى ما هو أبعد من الموجود الحاضر، يذهب إلى اللاحضور، اللاموجود القائم فقط كمعنى، لذلك نقول أن سؤال المعنى يولد لدى هيدغير[3].

هاهنا إذن مثالان من الفلسفة المعاصرة [هوسرل وهيدغير] نتبين من خلالهما بأي معنى يولد سؤال المعنى مكان سؤال الحقيقة. إن سؤال "الحقيقة" إذا فهمناه كسؤال الشيء الحاضر، المحدد، الموجود، المتحيّز، مكانا وزمانا وهيئة، لم يكن قادرا على أن يفسّر لنا ظواهر جمّة: ظاهرة التمثلات التي لا موضوع لها عند هوسرل (المستحيلات مثل "المربع الدائري" وهي أشياء نفهم معناها لكنّها لا توجد أصلا لأنها متناقضة من الأساس - الأوهام مثل "ملك فرنسا الحالي"، وهي أيضا أشياء نفهمها ولا حضور لها أصلا)- هذه التمثلات توجد فقط كمعاني لا كحقائق، أي كحضورات هنا أو هناك؛ ظاهرة الوجود الذي يحيط بكل موجود عند هيدغير ولا حضور له أصلا كـ "حقيقة ما" وإنما هو معنى فحسب.

إن المعنى وحده هو الذي نلفي فيه خصائص العالم الجديدة: الإمكان، الانفتاح، الإختلاف، الثراء، التغيّر، أي كل ما لا يمكن ضبطه في تحديد نهائي وميّت، وهو ما لا يستطيع أن يضطلع به مفهوم "الحقيقة". على هذا النحو نفهم الوجه الثاني لهذا التعليل، كوننا نعيش

---

(1) Ibid., p. 28.

(2) Ibid., p. 36.

(3) من الجدير بالذكر أن هيدغير أكذ على "معنى الوجود" sens de l'être في المرحلة الأولى من تفكيره ليرحل عنها في مرحلة ثانية إلى "حقيقة الوجود" vérité de l'être. وتلك إشكالية تخص هيدغير لا نريد التطرق إليها هنا. ولنكتف بما يفيدنا حول ولادة سؤال المعنى.

عصر ولادة المعنى. فكيف نفهم الآن هذا الوضع المتوتر للمعنى؟

3 - **الصعوبة الثالثة**: بأي معنى نقول إننا نشهد هذين الوضعين للمعنى في عصر واحد؟

ذكرنا أوّلا أن المعنى قد قضى نحبه في الفلسفة المعاصرة بحكم أنّه تحديد لقصد أو اتجاه أو دلالة أو لشيء ما بعامة، هوية ما، وأن الفلسفة اليوم بما هي فلسفة إمكان وانفتاح واختلاف، هي رفض للتحديد، تحديد الأشياء على شكل هوية. ولكننا ذكرنا ثانيا أن المعنى قد ولد اليوم بما هو ما يفهم كعلاقة لحظية momentanée مما لا حضور له وذلك متسق تماما مع طبيعة العالم المعاصر كعالم غير حضوري، عدمي على نحو ما، يقع فحسب في مستوى ائتلاف وتعالق لعناصر سرعان ما تنحلّ إلى العدم.

السؤال الذي يواجهنا بهذا الصدد هو التالي: هل أن هذين القولين متعارضان بخصوص المعنى أم أنهما وجهان للقول نفسه؟

يؤكد القول الأوّل نهاية المعنى بنهاية شروط إمكانه: تحديد اتجاهية للأشياء (ألفاظ، سلوكات) على نحو هويات وتثبيتها، أما القول الثاني فيؤكد ولادة المعنى خارج هذه الشروط، بل حتّى تساوقا مع الوضع المضاد لها: إنعدام التحديدات للاتجاهات والهويات. إن المعنى بمعناه الثاني توطيد لهذا الوضع، وهو لذلك تكريس لغياب المعنى، بمعناه الأوّل. لذلك قلنا أنه مضمون آخر تماما للمعنى وأن هاهنا اتفاقا في الإسم (إسم واحد ومضمون مختلف). وإذا كانت ولادة المعنى بالمعنى الثاني تأكيدا لنهايته بالمعنى الأول، فإنه يجدر القول أن ولادة المعنى هاهنا هي أيضا نهاية له ثانية وفي ثوب مختلف. وتلك هي الفكرة التي نشدد عليها كأطروحة هاهنا: **إن المعنى الذي نتحدث عنه في خطابنا العمومي نهاية وبداية والذي نرجو أن يملأ عدمية حياتنا المعاصرة ليس هو عينه الذي ولد اليوم بعد أن حددنا الفرق بين المفهومين للمعنى. إن المعنى الذي نقصده هو الذي شهدنا نهايته صراحة أولا وشهدنا نهايته ثانيا لكن في ثوب الولادة وتحت اسمها. نحن إذن لسنا أمام نهاية للمعنى وولادة له بل أمام نهايتين إحداهما صريحة وأخراهما غير صريحة.** لنكتشف هذه الفكرة الغريبة من خلال فيلسوف يولد معه المعنى ينتحر مع ذلك داخل المعنى الذي ولد: دولوز Deleuze وكتابه **منطق المعنى** *Logique du sens*. ليكن دليلنا هنا الإجابة عن السؤال التالي: كيف تكون ولادة المعنى هي عينها نهاية المعنى الذي نقصده عموما، وكيف يكون ما ولد من معنى صياغة "مغشوشة" ومريبة وخطرة؟

يعرض دولوز في كتابه المذكور عددا مما يسمّيه مفارقات paradoxes نقدّم منها ثلاثا تمسّ مباشرة بموضوعنا:

- **مفارقة القضية**: وتتمثل في التساؤل عن "موقع" المعنى بين القضية والأشياء التي تحيل إليها. مثلا هل أن معنى "القلم أزرق اللون" قائم في هذه القضية، في هذا القول ذاته أم في الشيء الذي يحيل إليه: القلم أزرق اللون (كموضوع)؟ إن الإفتراضين يطرحان صعوبات،

كما يطرحان ضرورات للقول بهما. فإذا أخذنا القضية - أو أي كلام - لوحده دون الإحالة على شيء ما لم نجد فيه معنى (من لا يحمل "القلم" عنده إحالة على شيء ما هو "قلم" و"أزرق اللون" إحالة على شيء ما هو الزرقة لا يحمل قولنا "القلم أزرق اللون" عنده معنى). لا بد إذن من شيء تحيل إليه القضية وتتميّز به عن أي قضية أخرى ويتميز به صدقها من كذبها لتحمل معنى. لكن بالمقابل، لا نستطيع أن نشير إلى شيء ما بأنه "قلم أزرق اللون" إلا إذا كنت أحمل قبلا معنى "قلم أزرق اللون". لنفترض أننا لا نعرف معنى "قلم" ومعنى "الزرقة" ومعنى "قلم أزرق"، فإننا لن نستطيع الإشارة إلى شيء ما بأنه "قلم أزرق اللون" حتى وإن كان كذلك فعليا. إن القضية إذن تستوجب شيئا ما تحيل إليه لتمتلك معنى وإلا ظلت فاقدة له أو بلغة أخرى، إن المعنى يكمن في الشيء الذي تحيل إليه القضية التي هي بدونه فاقدة له. لكن أيضا ليكون الشيء حاملا لمعنى، يجب أن يكون المعنى سابقا له في القضية حتى يكون ممكنا الحكم عليه بهذا المعنى، بأن "القلم أزرق اللون" مثلا. وهكذا "فإننا واقفون في دائرة cercle هي دائرة القضية cercle de la proposition "[1].

يقول دولوز واصفا هذه المفارقة: "إن المعنى هو، بلا انفصال، القابل للتعبير عنه exprimable أو المعبّر عنه exprimé الذي يخص القضية، وهو محمول الظروف état de choses. إنه يدير وجها نحو الأشياء ويدير آخر نحو القضايا"[2].

إن هدف دولوز من وصف هذه المفارقة هو تأكيد أن المعنى، إذ نبحث له عن موقع (أين يوجد؟)، فإننا لا نجد له أي موقع، لا في الأشياء التي نتحدّث عنها (وقد بيّنا الحاجة إلى وجوده قبل ذلك فينا نحن) ولا فينا كذوات (وقد بينا الحاجة إلى الأشياء ليكون لخطابنا معنى). إن كلاّ من هذه الأطراف يلقي بالمعنى نحو الآخر. لذلك فإن دولوز يعقّب: "ولكن [المعنى] لا يندمج أبدا مع القضية التي تعبّر عنه تماما كما لا يندمج مع الظروف أو الخاصية التي تشير إليها القضية. إنه الحدّ الفاصل frontière بين القضايا والأشياء. وإنه لفي هذا المعنى "حدث" évènement [...] إننا لا نتساءل إذن عمّا هو معنى حدث: فالحدث، إنما هو المعنى نفسه"[3].

إن لفظ "حدث" هو في اللغة العربية من "حدث" أي حصل بعد إن لم يكن. وحينما تكون المعاني أحداثا فذلك يعني أنها غير قائمة قبل حدوثها، غير ناجزة مسبقا، غير متحيّزة هنا أو هناك في القضايا أو في الأشياء. إنها قبل حدوث علاقة الأشياء بالقضايا وخارجها عدم بشكل ما كمعنى لكنها وجود مطلق كحقيقة.

- **مفارقة المعنى**: وتتمثل أولا في كون المعنى هو في الوقت نفسه معنى لشيء،

(1) Deleuze, Logique du sens, op. cit., p. 27.

(2) Ibid., p. 34.

(3) Ibid.

لموضـوع مـا وشـيء أو موضـوع لمعنـى آخر. فمثـلا لأحمل معنى على الورقـة وأقول: الورقة بيضاء، يجب أن أفهم قبل ذلك معنى أن يكون شـيء ما أبيض، ومعنى أن تكون ورقة بيضاء. لكن ليتمّ ذلك يجب أن أدرك معاني سابقة عن كلّ ذلك حينما أحدد معنى أن تكون ورقة ما بيضاء، أي حين أقول مثلا: "تكون ورقة ما بيضاء إذا حمل عليها لون أبيض". وهنا يجب أن أحدد معنى "حمل" ومعنى "بياض"، إلخ. بواسـطة معاني سـابقة وذلك إلى ما لانهاية. يقول دولـوز: "إذا افترضنـا قضيـة proposition تشـير إلـى ظروف état de choses، فإننا نسـتطيع أن نأخذ معناها دوما بما هو المشار إليه désigné المتعلقة به قضية أخرى"[1].

إن سـرّ هذه العودة اللامتناهية إلى معنى سـابق يكمن حسـب دولوز في أن ضبط القضية أو تحديد معنى أمران مختلفان زمانا (أحدهما يسبق والآخر يعقب). لذلك إذا أردنا ثانيا إيقاف العـودة اللامتناهيـة إلـى معنى سـابق يجب أن نوحّد لحظـة ضبط القضية وتحديد المعنى. يقول دولوز: "هناك طريقة لإزالة هذه العودة إلى اللامتناهي: وهي أن نضبط القضية، أن نثبتها لحظة استخراج المعنى ذاتها"[2].

لكننـا فـي هـذه الحالـة لن نسـتطيع أن نضبـط قضايا إقراريّة إثباتـا أو نفيا، لأن كل إثبات أو نفـي (القلـم أزرق – القلـم ليـس أزرقـا) يسـتدعي فهما سـابقا إلى ما لانهايـة لمعنى "قلم"، "أزرق"، "حمـل موجـب"، "حمـل سـالب"، إلـخ. يقـول دولـوز فـي هذا الإتجـاه: "إن المعنى ينتـج إيقافـا suspension للإثبـات affirmation كمـا للنفـي négation"[3]. يجب أن نبني قضايا هاهنـا لا نفـي فيهـا ولا إثبـات، من نوع: "القلم- الزرقة"، "الوجود الأزرق للقلم"، "هل القلم أزرق؟" أي" الصيغة المصدرية infinitive أو الفاعليّة / المفعولية participiale أو الإستفهامية intérrogative "[4]. فـي هـذه الصيـغ نحـن نضبـط معـا فـي لحظة واحدة قضيـة ومعنى دون ما حاجة إلى العودة وراء إلى ما لايتناهى، لكنه معنى ناء عن الإقرار نفيا أو إثباتا. إن قولي "زرقة القلم" أو "الوجود الأزرق للقلم" ليس فيه إقرار بشيء بل مجرد تحديد لمعنى الألفاظ المتألفة: "زرقة"، "قلم"، إذ لا يوجد معنى "قلم أزرق" قبل تركب هذين اللفظين، وإنما المعنى والقضية يولدان معا بغير ما حاجة للعودة إلى معنى سابق إلى ما لانهاية.

إن القضيـة "الوجـود الأزرق للقلـم"، إذ لا تقـرّ شـيئا، فهـي لا تحتـاج إلـى مـا يقوم عليه الإقرار، أي معنى سـابق ولكنها تدور حول نفسـها في معنى بينها وبين الأشـياء. إن المعنى لا يذهـب إلـى أبعـد مـن المفهـوم لإقرار وجود ما وإنما هو يسـتعيد أو يكـرّر ما هو تصوّر عاطل

(1) Ibid., p. 41.

(2) Ibid., p. 44.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

في علاقة بالأشياء. لذلك يسمي دولوز هذا الوضع "مضاعفة عقيمة dédoublement stérile" أو "تكرار جاف réitération sèche" إذ لا تحمل القضية هنا معنى جديدا سوى ما هو ملقى بين الشيء والقضية: "الوجود الأزرق للقلم"، "زرقة القلم". إلا أن دولوز يعدّ هذا مفارقة. بأي معنى؟ أين تكمن المفارقة؟

يجيب دولوز: "إن المعنى، وهو المستخرج من القضية، هو مستقل عنها، بما أنه يكفّ عن نفيها وإثباتها"[1]. والمقصود هنا أن المعنى هو من جهة غير قائم إلا داخل القضية ومن خلالها في الحالة التي نتحدّث عنها (مثلما ذكرنا آنفا بغاية الرجوع اللامتناهي إلى معنى سابق) - المعنى هنا موجود بشكل ما بحكم تشكّله من معطيات للقضية موجودة: الزرقة - القلم، إلخ، فلو افترضنا عدم القضية بما هي إشارة إلى أشيائها لم يحدث معنى؛ لكن من جهة أخرى، فإن المعنى لا يشير إلى أي وجود وليس له أي وجود بما القضية هنا لا نفي فيها ولا إثبات لشيء. إن المعنى لا يتجاوز مستوى اللغة أو التصوّر (مقابل التصديق بلغة ابن سينا)[2]. إن المعنى قائم إذن بين كونه موجود بشكل ما بحكم تحدده من خلال وجود القضية وعناصرها، لكنه غير موجود بحكم حصوله في مستوى التصوّر فحسب وعدم تعلّقه بنفي أو إثبات، وهذه مفارقة.

إذا كان المعنى ينأى عن النفي والإثبات وعن الوجود، فإن هاهنا منبتا لمفارقة أخرى بخصوص المعنى يصفها دولوز على النحو التالي: "إن المعنى يمكث هو نفسه تماما بالنسبة لقضايا تتعارض"[3]. والمقصود هنا أن قولنا مثلا "القلم أزرق" يحمل المعنى نفسه والقول "القلم ليس أزرق" أي معنى "زرقة القلم". فهاهنا معنى واحد محايد neutre يتمّ تصريفه في وقت واحد في قضايا متعارضة تماما. يسمّي دولوز ذلك مفارقة المحايدة neutralité، فإن المعنى لمحايدته يقال على نحو متناقض، وهو المعنى نفسه.

هاهنا تتجلى مفارقة أخرى في المعنى: ليس فقط تصريف المعنى على نحو متناقض في اتجاهات متعارضة ولكن أيضا تعلّقه بموضوع متناقض ومستحيل كما في عبارات: "مربّع دائري"، "مادّة بلا امتداد"[4]. فهاهنا معاني وعبارات نفهمها لكنها مستحيلة الوجود، إذ لا وجود لمربّع دائري ولا لمادّة بلا امتداد. إن المعنى يشير هنا إذن إلى "أشياء" لا شيئية لها. يقول

---

(1) Ibid., p. 45.

(2) يميز ابن سينا بين التصوّر والتصديق: التصوّر هو مجرد حدوث معنى في الذهن كقولنا "القلم"، "الزرقة"، "الإنسان"، "العلم"، أما التصديق فهو إثبات شيء أو نفيه للتصوّر كقولنا "القلم أزرق"، "الإنسان كائن عاقل". وإذا كان التصديق يحتوي وجود شيء نفيا أو إثباتا للتصوّر، فإن التصوّر لا يشير إلى أي وجود، بل إلى معنى فحسب.

(3) Logique du sens, op. cit., p. 46.

(4) أمثلة ذكرت آنفا في سياق آخر.

دولوز: "إن القضايا التي تشير إلى موضوعات متناقضة contradictoires لها هي نفسها معنى"[1]. ويسمي دولوز هذا الوضع "مفارقة المحال absurde أو الموضوعات المستحيلة impossibles".

- **مفارقة اللامعنى non-sens**: وفحواها أن "اللامعنى يخلق إعطاء للمعنى donation du sens"[2]. كيف يأتي المعنى من اللامعنى ويوفّر هذا الأخير شرطه؟

إن معنى لفظ "ورقة" إذا أردنا موقعته في حدود أفق ما ذي معنى، أي شيء ما ذي معنى أو لغة ما ذات معنى، لم نجد له من علاقة إلا بما لا معنى له. لنتأكّد من هذا الأمر: إن لفظ ورقة كلغة لا يحمل المعنى في الأصل، إذ هو لا يختلف كمعطى لساني عن "روقة" أو"كتاب" أو أي تركيب آخر للحروف. فإذا لم نضف إليه "شيئا ما"، "موضوعا ما" يشير إليه اللفظ لم نجد به من معنى. وبلغة أخرى فإن اللفظ نفسه - دون موضوع - هو لا معنى. هل أن المعنى آت إذن من الموضوع؟ لنفترض الورقة كشيء، كموضوع، دون تسمية لها، هل سنجد بها المعنى الذي نقصده بقولنا "ورقة"؟

إن الاسم الذي نطلقه على الشيء إنما هدفه تحديد الشيء وتمييزه. فأصل تسميتنا للورقة مثلا هو "هذه ورقة وليست قلما"، "هذه شجرة وليست طريقا"، إلخ. لكن هذا يعني أن الشيء قبل أن يطلق عليه إسم هو بالنسبة لنا غير محدد وغير مميّز عن غيره، إذ يتساوى وجود "شجرة" و"طريق" و"قلم"، إلخ. فكلّها "شيء ما" مدغم ودون تميّز وتحدّد. إن الإسم وحده هو الذي يخرج الشيء من كونه "شيء ما" إلى كونه "شيء محدد": ورقة، قلم، إلخ.

إن الشيء ليس هو الآخر إذن حامل المعنى بما هو بدون اسم "شيء ما" وإنما الإسم هو الذي يبدو هنا من بيده المعنى. إلا أننا قلنا من قبل أن الإسم بلا شيء يحيل إليه، لا معنى له.

هكذا فإن الإسم في ذاته بلا معنى، لكن الشيء في ذاته هو الآخر بلا معنى، إلا أن مجموع الإسم والشيء يشكّل معنى. أليس مجموع اللاّمعاني إذن معنى؟ أليس اللاّمعنى هو الذي يعطي المعنى؟[3].

إن دولوز يشير إلى أمثلة كثيرة من سياقات مختلفة: أليست الحروف (أ، ب، ت، ك) فاقدة للمعنى الذي لـ "كتاب" أو هي لامعنى بالنسبة له ومع ذلك فمجموعها يشكّل معنى كتاب؟ أليس "البيت" مجموع أحجار وحديد وأشكال وغيرها من العناصر التي لو أخذنا كلاّ منها معزولا وزدنا عزله إلى أجزائه الصغرى لم نكن لنجد معنى البيت في أي منها، إذ هي لامعنى نسبة إلى البيت، ومع ذلك فإنها إذا جمعت ألّفت معنى البيت؟ أليس المعنى مرّة أخرى مكوّنا من اللاّمعنى؟

---

(1) Ibid., p. 49.

(2) Ibid., p. 87.

(3) راجع المصدر نفسه، ص 84.

لنحاول أن نستجمع هذه الأفكار لنرى كيف يرد المعنى: مقابل ماذا يقال؟ أين يكمن؟ أيّ هدف منه وما المقصود به؟

إن المعنى لا يكمن في القضية: "الشجرة وارفة الظلال" كلغة أو كمعرفة ولا في الظروف: "الشجرة وارفة الظلال" كشيء، وإنما يكمن في الصلة الحادثة بينهما (المفارقة الأولى) كما لا يكمن في القضية مشيرة بالنفي أو الإثبات إلى الأشياء بل هو سابق عليها أو مستقل عنها أي غير موجود في الأشياء، لكنه لا يأتي إلا في / من قضية مشيرة إلى أشيائها وهو المعنى نفسه في قضية تقول الشيء وأخرى تقول ضدّه وهو معنى أي لفظ مشير إلى شيء لاشيئية له في حالة المعاني بلا موضوعات (المفارقة الثانية) وهو معنى أي اتجاه ما ومضمون ما جوهره اللاإتجاهيّة واللامضمونيّة أي اللامعنى (المفارقة الثالثة).

ليست هذه هي السمات الوحيدة للمعنى لكن هذه تنبئنا إلى حدّ كبير عمّا هو المعنى عند دولوز. لنراجع هذه السمات ولنحصرها أكثر:

- **المعنى طبعه اللاوجود أو اللاتحيّز في جهة ما، جهة القضية أو جهة الأشياء.**
- **المعنى جوهره اللاّمعنى.**

لنكتف بهاتين الصفتين للمعنى ولنفكّر حولهما: المعنى غير قائم في جهة ما (ذات عارفة – موضوع معرفة) أي غير موجود؛ المعنى أصله اللامعنى. بيّن هنا أن هاتين الصفتين تتعارضان مع ما ذكرنا في الأول عن شروط المعنى: التحدّد أو تثبيت جهة ما دون غيرها؛ تميّز ما هو معنى عما ليس معنى. وإذا كان هذا الفصل / التمييز يستدعي معيارا له، فإن الصفة الثالثة للمعنى عند دولوز تصبح استنتاجا: **المعنى لا أساس آخر له، لا معيار لتحديده كمعنى**. ولكي نبقى في انسجام منهجي مع الطريق الذي سلكته المداخلة نستعيد صفات المعنى عند دولوز على النحو التالي:

- **المعنى لا جهة له / المعنى غير موجود:** إن المعنى، حسب المفارقات التي وصفها دولوز، لا يمتلك تحدّدا، إتجاها ما إلا لينفيه بتحدّد آخر أو اتجاه مغاير وليتعالى عن كلّ تحديد. فقولنا "برودة الطقس" كمعنى هو نفسه إذ نقول "الطقس بارد" أو "الطقس غير بارد" إذ أن عناصر المعنى في الحالتين هي نفسها: "البرودة" و"الطقس". إن المعنى غير قائم في إحدى هذه الجهات دون الأخرى وإنما هو قائم في كلّ هذه الجهات معا، لذلك لم يكن المعنى محدّد الإتّجاه. إن قولنا "الباب مفتوح" و"الباب غير مفتوح" ذو معنى واحد هو انفتاح الباب. إن هذا المعنى لا يمكن تحديده في اتجاه دون أن يكون الإتجاه المقابل أيضا قابلا لتحديده نحوه. لذلك كان المعنى نائيا عن التحديد والتثبيت.
- **المعنى جوهره اللاّمعنى:** قلنا من قبل أن المعنى، إذ يتصف أولا بالتحديد، فإنه يتصف ثانيا بالتمييز القيمي بما أن تحديد أ هو سلب لـ لا أ أو لـ ب. ولما كان المعنى هاهنا عند دولوز

غير قابل لتحديد اتجاه له إلا لنفيه باتجاه آخر ممكن، فإنه لا يمكن نشوء تمييز قيمي على هذا الأساس: معنى صحيح/معنى خاطئ، معنى/لامعنى.

- **المعنى حدث لا معيار لتقييمه**: لما كان دولوز يرفض تمييز المعنى إلى معنى / لامعنى على غرار الحقيقة، وكان حدوث المعنى هو عينه "حقيقته" – لا طبيعة هذا الحدوث أو مضمونه – فإن المعيار يصبح هذا الحدوث عينه إذ لا حاجة لمعيار آخر للفصل القيمي.

إن دولوز يرفض إذن أن يكون المعنى تحديدا أو تثبيتا لمضمون ما للخطاب أو لاتجاه ما للسلوك أي تمييزا له على نحو "شيء" موجود. وهكذا، ولأن المعنى لا وجود له، فإنه لا يحتوي فصلا قيميا لسلب عن إيجاب فيه وهو لا يثبّت معيارا للحكم عليه. إنه لذلك مساو لما نفهمه عادة كـ "لامعنى". وإذا كان علينا أن نحتفظ له باسم "المعنى" كما يفعل دولوز، فإن ذلك ممكن بشرط التوضيح الأساسي التالي:

إن المعنى ليس أن يكون لخطابنا مضمون معرفي حق (مقابل مضمون غير حق) ولحياتنا مضمون وجودي وهدف حق (مقابل هدف غير حق) مثلما نقصد عادة بقولنا "معنى" (للكلام وللحياة). إن المعنى ليس مضمونا على الإطلاق فكل المضامين بصدده سواء، وإنما المعنى هو قاعها العدمي الواحد الذي تتساوى فيه كل المضامين أي كل الإتجاهات التي تحدث وتنعدم دون هدف أو حقيقة أخرى غير حدوثها نفسه تماما كما يقول الشابي في قصيدته عن الطفولة:

نبني فتهدمها الرياح ... فلا نضجّ ولا نثور

إن ما يبنيه الطفل الصغير من قصور بواسطة التراب ليس الهدف منه أي مضمونه ومعناه أن يُسكن ليحمينا من الحرّ والقرّ، وإنما الهدف أي المضمون والمعنى هو البناء ذاته، أي حدوث البناء أو البناء كحدث، بمعنى ظهوره إلى العيان وحصول الشكل نفسه كغاية بحدّ ذاتها دون مضمون أبعد من ذلك. وهكذا، فإن هدم البناء لا يثير مشكلا بما أن الهدف منه ومعناه يكون قد حصل وانتهى لمجرّد حدوثه وظهوره للعيان، والدليل أنه حتى وإن لم تهدم الرياح هذا البناء، فسيتبارى الصغار أنفسهم في أيّهم الأقدر على هدمه في نهاية المطاف.

إن دولوز يصوّر لنا المعنى مثلما يصوّره لنا الشابي في البيت المذكور بخصوص الطفل الصغير في علاقته ببنائه. وكما أنه ليس ثمّة فرق لدى الصغير بين بيت يبنيه يكون متينا وآخر غير متين وبيت جيّد ونافع وآخر غير جيّد وغير نافع وبيت حق وآخر باطل – بما أن كلّ البيوت سواء فهي جميعا من تراب ومآلها الهدم وكلّ معناها أن تحدث وتهدم – كما أنه ليس ثمة فرق هاهنا، فإنه لا فرق، لدى دولوز، بين معنى وآخر إذ أنها جميعا مصنوعة من اللامعنى أي من العدم ومآلها إليه تماما كبيوت الصغار صنعت من تراب ومآلها إليه. ليس لمعنى فضل على آخر ولا على اللاّمعنى، فإن قمة المعنى فيه أن يحدث دون غاية ولا دلالة ولا مضمون

آخر غير هذا الحدوث ثم ينهدم ليحدث غيره، تماما كما أن قمة المعنى في بيوت الصغار أن تحدث بلا هدفيّة ولا مضمونية أخرى غير حدوثها نفسه ثم تنهدم. أليس ما يسميه دولوز ولادة للمعنى – أليس هو عينه اللامعنى؟ ألسنا نشهد نهاية المعنى تحت اسم الولادة؟ أليست نهاية المعنى أي العدمية هي المعرف الأمثل للتفلسف المعاصر؟

البنيـة المنطقيـة للقـول: إن بنيـة هـذا القـرار العدمي هـي في كل مرة على نحـو ما رأيناه مـع هيدغيـر مـن قبل تناقض منطقـي يحدثه هجوم النفي على الإثبات وتفكك الهوية المفترضة وانحـلال العلاقـات الضروريـة: إن ال"لا"، ال"ليـس"، السـلب ينتهك الشـيء بشـكل لا يمكن معه الإقرار له بهوية، اللاحقيقة تنتهك الحقيقة واللاوجود ينتهك الوجود، وبشـكل أوسـع إننا لا نكاد نحصل على حضور للشيء. إن ما نكون في كل مرة بمواجهته معطيات منطقية مفادها عدم حصول الأشياء على حضور، هوية، الشيء الذي يساوي دليلا على عدميتها. وهكذا نلقي بالعالم مباشرة في العدم.

واضـح أننـا كمـا رأينـا مـع هيدغير بصدد تأويـل للعالم انطلاقا من جملـة من العلامات، المعطيات التي تشـكل قاعدة للإسـتدلال على عدمية العالم وطبعا قاعدة الإسـتدلال في ذلك مبدأ التناقض.

الطبيعة الأونطولوجية للوعي العدمي المعاصر: الملاحظة نفسها بشأن هيدغير تتجلى هنا بطرق شتى. الثابت في كل الحالات أن أي نأي عن الهذا أي المباشر سواء إلى ما وراء يختفي خلفه أو إلى منطق يعلو عليه، كل ذلك هو موضوع الهدم والتجاوز الذي تتسـلح به الفلسـفة المعاصرة. وذلك يعني أن وعي العلاقة المباشـرة هو الشـغل الأسـاس للفلسـفة المعاصرة أي الوعي الأونطولوجي بالعالم.

القـول التأويلـي كقـول للمطلـق الواحـد الممكن / الوعـي التأويلي كوعـي بالجزئي غير التوحيـدي الوضعـي: تتمثـل عدميـة الفلسـفة المعاصـرة التي رأيناهـا من خلال سـؤال المعنى وبالذات من خلال نهاية المعنى – تتمثل في النقد الشديد لتصور الكائن كحضور موجب على هيئة هوية وإدخال السـلب في تعريف الكائن إلى الحد الذي يصبح فيه موضوع التفكيرالأمثل عند هيدغير وسارتر وميرلوبونتي وداريدا ودولوز وغيرهم. من ثمة القرار العدمي بشأن الأشياء. مثلما رأينا مع هيدغير، والأمر يتكرر بأشكال مختلفة، فإن رفض الوعي بالكائن في حدود قسمته إلى جوهرين موجب وسالب ووعي السلب كمكون توحيدي للإيجاب، رغم ما يفضي إليه من وعي عدمي، يكشف عن صفات هذا العدم نفسه بما هي التوحيد ومن ثمة المطلقية والممكنية.

تختلف المداخل لهذا القرار العدمي بين فيلسوف وآخر: مع دولوز لا قوام للمعنى يخصه غير حدوثه في **العلاقة** قضية – شـيء. وهو **لا** يمتلك حضورا **موجبا** بل يتسـاوى فيه السـلب والإيجاب وهو معنى لشـيء لا شـيئية له في حالة المعاني بلا موضوعات وهو معنى للامعنى

نفسه. في كل الحالات فإن المعنى ينأى عن الشيئية لأن سلبا ما يلاحقه. مع ميرلوبونتي فإن ما نراه لا يستوفي الكائن لأن ما لا نراه مما هو مكون له يضع الوجه الحضوري من الإدراك موضع استفهام. وهكذا في كل مرة يواجه الكائن سلبه على نحو يفتح على قرار عدمي بشأنه.

لكن هذا التأويل للعدم الذي يظهر جليا في القول يعارضه على صعيد الوعي تأويل وضعي جزئي للكائن. إن السؤال هاهنا هو التالي: بأي معنى ينتهي إدخال السلب إلى بنية الكائن ضرورة إلى قرار عدمي بشأنه؟

إننا نجد أنفسنا أمام الملاحظات عينها التي أبديناها بصدد هيدغير من قبل والتي تبين عن التأويل الوضعي للعالم في الفلسفة المعاصرة:

- لقد كان من المفروض أن تؤهل الفلسفة وعيا بالسلب وفق نمط وجود يخصه، أي السلب كسلب لا كإيجاب يكون بعده وضع السلب غير مفض ضرورة إلى نقض الإيجاب أي إلى العدمية بما أننا لا نكون آنذاك بصدد تناقض والذي شرطه نمط وجود واحد للأشياء وعلاقة واحدة ووقت واحد.

- غير أن ما حصلنا عليه أن افتراض السلب يؤدي في كل مرة إلى تناقض والإيجاب الذي يواجهه فإلى قرار عدمي بشأن الشيء كما لاحظنا مع الأمثلة المختلفة للفلاسفة المعاصرين.

- النتيجة أن السلب الذي أهلته الفلسفة المعاصرة لم يحصل على نمط الوجود الذي يخصه كسلب بل يجب أن يكون قد فهم وفق نمط الوجود نفسه الذي للإيجاب حتى يكون افتراضه مفضيا إلى عدمية بشأن الشيء.

الملاحظات نفسها التي أبديناها بخصوص هيدغير تصدق هنا أيضا باختلاف شكل إخراجها في كل مرة، أعني بداية من الواقعية المقلوبة في العدمية حتى المعادلة غير المنصفة التي بين أطراف الإشكال والتي تنتهي من جديد إلى نقطة البداية للوعي الأونطولوجي الوضعي بالأشياء.

خلاصة/تاريخ الفلسفة كتاريخ للقول المنطقي والوعي الأونطولوجي/تاريخ الفلسفة كتاريخ للقول التأويلي المطلقي التوحيدي غير الوضعي وللوعي التأويلي المحدود التجزيئي الوضعي

ما سعينا إلى استيضاحه خلال العرض الآنف لتاريخ الفلسفة هو جملة من القرارات نستذكرها كالتالي:

- التفاوت بين القول الفلسفي (بما هو البنية التي يكون عليها أي خطاب فلسفي) والوعي الفلسفي (بما هو مقصد الفيلسوف وفهمه المخصوص للقول الفلسفي). ما سعينا إلى استيضاحه هنا هو التفاوت الذي يخترق هذا التاريخ بين طبيعة القول الفلسفي الذي يشير إلى أن العالم منطقي وأن الأونطولوجيا منسحبة عنا وبين طبيعة الوعي الفلسفي الذي يرى علاقتنا المباشرة بالأونطولوجيا أعني بالشيء.
- التفاوت داخل التأويل نفسه بين مستوى القول الذي يعين في كل مرة الحق في المطلق وفي التوحيد والوضع الممكن للكائن وبين مستوى الوعي الذي يقع فيه الفيلسوف في الجزئي أي في بعد من الأبعاد يتخذه جوهرا ومن ثمة في غير التوحيدي وفي الوضعي.
- الفرق بصدد إشكال ما بين التفكير بحسب الوجود والعدم المهيمن على الوعي الفلسفي أو بحسب الجوهر - هنا، وبين التفكير وفق الغياب والحضور كإمكان جديد في الوعي بالأشياء أو وفق الدلالة المطلقة والممكنة للجوهر.
- تنوع نمط الإشكالات بحسب أبعاد الكائن ومكوناته: إن كانت إشكالات المكان أو الزمان أو المفهوم؛ إن كانت متعلقة بالممكن والفعل، السلب والإيجاب، الكلي والجزئي، الصوري والمضموني...

ثمة إذن:

الوعي الفلسفي بما هو في كل مرة وعي أونطولوجي يتصور نفسه في علاقة مباشرة مع الشيء نفسه لا مع مجرد معطياتنا الذهنية عنه والعلامات التي يتقدم بها إلينا. المنطقي هنا يفهم هو نفسه باعتبار دوره الأونطولوجي أي باعتباره أداة تحصيل الأونطولوجي عينه.

القول الفلسفي بما هو في كل مرة قول منطقي عن العالم أو هو ذو بنية منطقية تتعاطى مع العالم بما هو جملة من العلامات التي تشير إليه وجملة من الآليات التي يشتغل وفقها العقل. بعد ذلك فإن الشيء نفسه لا يأتي إلا كشيء منطقي أي كإمكان أونطولوجي.

في حدود القول الفلسفي نفسه فإن التأويل ممكن في اتجاهين مختلفين:

القول التأويلي كقول للمطلق والتوحيدي والممكن. ذلك أن القول يتجه صوب توحيد حدود الإشكال على نحو ما بحسب النظر إليها لا كجواهر بل كمكونات للمطلق بما هي حضورات بعضها لبعض غيابات بعضها عن بعض.

الوعي التأويلي كوعي بالجزئي وغير التوحيدي والوضعي بما هو في كل مرة تأويل يحشر الشيء في وجه من وجوهه الممكنة وفق آليات محددة يهيمن فيها الأشد حضورا ويغني من ثمة بحضوره عن النظر أبعد إلى الشيء كاملا: إما الغقلي أو الحسي، إما الموضوع أو الذات، إما الحضور الموجب أو العدم، إما المكان أو الزمان...

لنستعد هذه الأفكار المركزية بشكل مكثف قبل أن نواصل التفكر بشأنها.

I- تاريخ الوعي الفلسفي كتاريخ للوعي الأونطولوجي:

القرار هنا أن تاريخ الفلسفة هو تاريخ الوعي بأن علاقتنا بالعالم هي علاقة أونطولوجية بالشيء (نفسه) وليست علاقة منطقية به أي علاقة بمعطياتنا عنه وبعلاماته التي يتقدم بها إلينا. لكن هذا يعني، كي تزداد الصعوبة تعقيدا، أن تاريخ الفلسفة هو تاريخ الوعي بال"هذا" ورفض تصور العالم بما هو شيء ما "وراء" الهذا.

هذا القرار يتعارض تماما مع القراءة المهيمنة لتاريخ الفلسفة بمضمونها التالي: إن العودة إلى الأشياء وربط المنطق بالشيء / مجاوزة الصورية ومن ثمة العودة إلى الهذا ومجاوزة الماوراء / الميتافيزيقا عودة متأخرة في تاريخ الفلسفة (بدأت مع الحداثة واكتملت مع الفلسفة المعاصرة). بحسب هذه القراءة فإنه بداية من كانط في الجملة بدأنا نتخذ مسافة من الماوراء الذي هيمن على الوعي الفلسفي ونكتفي بفهم العالم في حدود الهذا. إن الأشياء لم تشكل موضوع التفكير إلا متأخرا. إن المثال الأفلاطوني تماما كما الأنا أفكر الديكارتي كل ذلك نأي واضح عن العلاقة المباشرة بالشيء.

لكن ما نود التأكيد عليه بالمقابل أن تاريخ الفلسفة بمثاله الأفلاطوني تماما كما بذاته الحديثة جملة، في أقصى درجاته صورية ونأيا عن العالم إلى الماوراء أو في وجهه الحسي التجريبي المادي هو في كل مرة نفسه: وعي مباشر بالشيء أي بالعلاقة المباشرة بالأونطولوجيا، لا يختلف كل ذلك إلا في إخراجه العقلاني مرة والتجريبي أخرى، الذاتي مرة والموضوعي أخرى... لنتابع هذا الموقف الغريب من خلال المادة التي لدينا عن تاريخ الفلسفة ولنكتف بالإبتداء من أفلاطون:

أفلاطون:

إن كل الوعي الأفلاطوني بحسب هذه القراءة هو وعي بالشيء نفسه وبالهذا تماما كما هو الوعي الحديث والمعاصر. إن أفلاطون لا يؤهل منطقا (صوريا) على غرار أرسطو، أعني معرفة للعالم على مسافة، منطقا قد يجعلنا نفترض أن وعي الفيلسوف يتجه صوب المنطق لا صوب الشيء نفسه. إنه يؤهل ما يسميه بالدياليكتيك أي أدبا مخصوصا في التخلص من الحسي والإرتقاء نحو المثال بتوسط الرياضيات. لا يتعلق الأمر هنا بمجرد معرفة بل بتهذيب للنفس ينقلنا حذو الشيء نفسه حيث العلاقة المباشرة به. إن مقصد الفيلسوف الواضح إذن هو الشيء نفسه. أما الإعتراض بأن الفيلسوف يفكر من غير هذا الموقع فاعتراض من وجهة نظر حسية مخصوصة يستطيع أفلاطون نفسه أن يصمها بالنأي المطلق عن الشيء بما الشيء الحق حسب أفلاطون هو المثال.

أما النقد الذي وجه إلى أفلاطون وهو ما بدأه هو نفسه بشأن كيفية معالقة المثال للمحسوسات، فإنه ينتهي إلى البحث عن محايثة للمثال وعن تأهيل للحسي كمكون جوهري للشيء على خلاف أفلاطون، لكن دون أن يمس ذلك من القرار الأول باستهداف أفلاطون للشيء نفسه.

أرسطو:

يدفع أرسطو هذا التفكير إلى الحد الذي يحصر فيه الشيء في الجوهر الفرد. إن الماهية والكلي وكل ما ليس الجوهر الفرد هو بحسب أرسطو محض معرفة لا ينتمي إلى تكوين الشيء نفسه أي إلى وجوده. إن الشيء يعرف بما هو جوهر فرد استجابة لإشكال مختلف عن الإشكال الأفلاطوني وهو المتعلق بكيفية حمل وجود فعلي على الشيء لا محض وجود مثالي. هاهنا أيضا المستهدف هو الشيء، ما تغير فقط هو تعيينه لدى أفلاطون في الثابت (المثال) ولدى أرسطو في القائم بذاته (الجوهر). إن مقام المنطق لدى أرسطو بما هو منطق أونطولوجي كما سنرى يؤكد عناية الفيلسوف المباشرة بالشيء والوضع التابع للمنطق بالنسبة إليه.

بايكون:

لكن بايكون لا يجد في الجوهر غير إحدى المقولات الصورية. إن الإشكال نفسه الذي فكر من خلاله أرسطو مقابل أفلاطون هو الذي يفكر من خلاله بايكون مقابل أرسطو أعني البحث عن وجود فعلي للشيء. يكمن الشيء حسب بايكون في الخصائص الحسية أي الوجه التجريبي من الموضوعات. هاهنا أيضا فإن اعتراض بايكون على الصورية ليس بداية غير مسبوقة للوعي بالشيء / بالأونطولوجي. وإذا كنا قد لاحظنا أن مشغل الشيء وتحصيله المباشر هو موضوع الوعي الأساس لدى أفلاطون وأرسطو فإن الجديد هاهنا أيضا لدى بايكون ليس شيئا غير التعيين المختلف للشيء هذه المرة في موضوع التجربة. من ثمة إعادة بناء المنطق

انطلاقا من الموضوع التجريبي كمنطق استقرائي ويبقى القرار بقصد الشيء نفسه وتوهم العلاقة الأونطولوجية مع العالم حاسما بل وأشد عمقا لدى بايكون.

ديكارت:

هكذا نقرأ أيضا إعتراض ديكارت على كل تاريخ الفلسفة بما هو تعيين للشيء مختلف في الأنا أفكر. إن ما يدفع ديكارت إلى ذلك كما لاحظنا من قبل هو الإشكال المتمثل في عدم إمكان الإعتراف بالشيء في حدود وجوده الخارجي. إن خاصيات من نوع الضرورة واللامتناهي لا توجد في الشيء الخارجي. من ثمة فإن الفيلسوف يجد حل الصعوبة في وعي الشيء بما هو الذات المفكرة نفسها دون أدنى التخارج. يكشف ديكارت بهذا الإجراء عن موقف أن الشيء في معناه الدقيق هو المباشر بإطلاق استبعادا لكل مركزية للمنطق.

لايبنيتز:

لكن لايبنيتز لا يستقر لديه تعيين الشيء في مجرد الأنا أفكر. ذلك أن الشيء إذا لم يكن في حدود الفكر نفسه علاقة منطقية تحليلية بينه كموضوع وبين محمولاته، لم يكن ليحصل على يقينيته وضرورته ويظل الإشكال نفسه. لذلك يعين لايبنيتز الشيء بما هو شيء منطقي = ميتافيزيقي أو بما هو علاقة تحليلية. إن لايبنيتز يقدم الآلية التي يكون بها ممكنا أن يكون الشيء حضورا فعليا في الذات وتكون الأنطولوجيا حضورا مباشرا في المنطق. ورغم أن لايبنيتز يغري كثيرا بوعي منطقي بالعالم إلا أنه من الضروري التنبيه إلى أن الأونطولوجيا ليست هاهنا في وضع انسحاب بالنسبة للمنطق بل إن العكس هو الصحيح، كون المنطق بحالة استقدام واستحضار للأونطولوجيا عينها في حدوده على نحو يكرس الوعي المباشر نفسه بالعالم.

كانط:

غير أن كانط الذي يفكر من خلال الإشكال الذي مفاده أن تعريف الشيء في حدود العلاقة المنطقية أي كشيء منطقي ذلك يحرمه يقينيته ويحتفظ به كشيء إفتراضي، يعين الشيء في العلاقة القائمة بين العقل والموضوع. يخالف كانط العقلانيين في اعتباره الموضوع مكونا جوهريا للشيء كما يخالف التجريبيين في اعتباره العقل مكونا جوهريا أيضا للشيء. إن كانط وهو يحرم المنطق من دوره المنطقي الخالص الذي يضطلع به مبدأ التناقض كما سنرى ويؤهل مبادئ قبلية للموضوع يؤكد الوعي المستمر لتاريخ الفلسفة بالشيء وبالعلاقة المباشرة به بقوة أكبر.

هيغل:

مع هيغل قد يتراءى لنا أن الفلسفة تتجاوز الوعي بالشيء بما هو المباشر والهذا. غير أن تدقيقا بسيطا يبين أن ما يعترض عليه الفيلسوف هو المباشر الحسي الذي يقع في الأصل

خارج العقل وعلى مسافة منه ويقوم دون تجربة حميمية معه. لكن المباشر الحسي بما هو خارج بالنسبة للعقل يكشف أن المشغل الأساس لهيغل هو المباشر للوعي والحاضر بإطلاق في المفهوم. وإذ يضع الفيلسوف موضع إشكال الفلسفة إلى حدود كانط وفيشته وشيلينغ من جهة فهم الشيء بما هو شيء مباشر أو شيء قائم لاتاريخيا أي دون أن يكون الزمن مكونا جوهريا له، فإنه يحل الإشكال بتعيين الشيء بما هو شيء تاريخي لكن بتأكيد الوعي المباشر بالشيء من جديد أعني المباشر للوعي حيث المنطق ليس شيئا غير قانون حركة الأونطولوجي نفسه نحو التعين.

هيدغير:

مع هيدغير ينتهي تماما تعيين الشيء على نحو موجب كفكرة أو كموضوع حسي، كذات أو كموضوع. إن هذه نتيجة لحل الإشكال المتمثل في صعوبة حصر الشيء في جهة حضورية من جهات الوجود. يتمثل الحل على وجه الدقة في التعيين العدمي للشيء واعتبار العدم "الهوية" الجديدة للعالم. لكن هيدغير يعد هذا القرار الإجراء الأهم للتقدم نحو الأشياء ذاتها. إن تعريف الفينومينولوجيا لديه كما لدى هوسرل يكشف عن الإتهام الذي يوجهه لتاريخ الفلسفة بما هو تاريخ التوجه إلى غير الشيء نفسه، إلى الوسائط العقلية التي نتوسل بها إليه والتي بلغت أوجها مع الذاتية / العقلانية الحديثة. الشيء المقصودة هنا العودة إليه هو الممكن موضوع الإختلاف الذي تباشره بطرق مختلفة الفلسفة المعاصرة ذات الخاصية العدمية، لكنه على عدميته شيء (عدمي) لا منطق.

راسل:

كنا قد لاحظنا هنا أن الموقف السالب من التفلسف الموجب وتحول الفلسفة من فلسفة للعقل منتجة إلى فلسفة تحليلية للغة، ذلك يعني القطع النهائي مع الوسائط العقلية التي نتوسل بها إلى الشيء واللجوء إلى العلاقة الأكثر مباشرة به وهي اللغة. لا يتعلق الأمر هنا فقط بتحويل العقلي إلى نتيجة للتجريبي بل أبعد من ذلك برفضه جملة بما هو إنتاج ممكن للمعرفة. السلوك التحليلي يعني أن نعود إلى ما في اللغة من أونطولوجيا تقررت لا أن نسعى إلى ممكن غير متقرر بعد وغير مباشر لنا نصيب حوله أو نخطئ.

ثمة إذن في تاريخ الفلسفة وعي قار بالشيء، بالأونطولوجي بما هو موضوع التفكير أي بالعلاقة المباشرة بالعالم أو بفهم الشيء بما هو الهذا. إن كل ما يختلف هاهنا إنما هو موضع تعيين الشيئية / الهذا من المثال الأفلاطوني حتى العدم في الفلسفة المعاصرة. لا شيء يمكن أن يسمى هاهنا "وراء" عدا كون الهذا / المباشر يختلف من مباشر حسي إلى مباشر عقلي إلى مباشر روحي.

إن المباشر يغلب في كل مرة رغم وضوح البنية المنطقية للخطاب لكوننا لا نتصور بيسر

أن تكون قراراتنا المعرفية نتيجة مطابقة مع مقدماتنا لا نتيجة مطابقة للشيء. إن الشيء هو ما يغري في مستوى الوعي بكونه الحكم مع أن بنية القول تنطق بغير ذلك.

II - تاريخ القول الفلسفي كتاريخ للقول المنطقي لا الأونطولوجي:

كل قول فلسفي مثاليا كان أو ماديا، ذاتيا كان أو موضوعيا، وضعيا كان أو عدميا حتى في أقصى علاقته المباشرة بالشيء أو بالأحرى في أقصى وعيه أنه في علاقة بالشيء لا بمعرفتنا حوله واستدلالاتنا عليه، هو في علاقة حصرية بالعلامات والرموز والآثار المشيرة إلى العالم أي في علاقة منطقية وسائطية بالعالم.

نذكر أن القول المنطقي هو القول الذي سماته الأساسية:

- الطبيعة الإستدلالية للسلوك المعرفي أي تركبه من مقدمات ونتائج. هاهنا الطبيعة الإستدلالية للقول الفلسفي.
- توفره على معطيات مفككة للتأليف هي العلامات المشيرة إليه وعلى شيء منطقي.
- الإشتغال وفق تناقض المعطيات / العلامات وانسجامها لا وفق حضور الموضوع.

وهاهنا الطبيعة الإشكالية للقول الفلسفي.

يقابل القول المنطقي القول الأونطولوجي الذي سماته بالمقابل:

- الإدراك المباشر للموضوع.
- حضور الشيء نفسه.
- مطابقة الخطاب مع الشيء نفسه الحاضر.

لنستعد تاريخ الفلسفة إذن مستهدفين هاهنا التثبت من البنية المنطقية لقولنا الفلسفي:

السوفسطائية:

لقد رأينا من قبل أن القرارات العدمية بشأن الوجود في السوفسطائية إنما يحض عليها تناقض ما: تناقض رأي وآخر حول موضوع ما يعني أنه إسمي فحسب، وهكذا تناقض فرضية وأخرى أو مفهوم وآخر.

هاهنا تشابه بين السوفسطائية صعوبة ومعالجة وبين الفلسفة المعاصرة. إن الصعوبة التي تعالجها السوفسطائية تكمن في التناقض الذي تجده أي أطروحة وبين الطابع الوضعي المفترض للشيء.

بالمثل فإن المفترض السوفسطائي بالمقابل يتمثل في التخلص من التعليل الوضعي للعالم وتعريفه بما هو عدم. إن فرضية العدم تحل الإشكال بما أنها التأويل الوحيد الممكن للتناقض.

إن الأمر لا يختلف هنا كثيرا عما لاحظناه بشأن هيدغير. ثمة كالعادة منطلقات هي الإختلاف وتصور أن انعدام الوحدة يعني انعداما للشيء وبنية إستدلالية للقول ونتيجة مفادها أن الحقيقة عدم. الفرق فقط أنه مع السوفسطائية تتجلى بوضوح الطبيعة المنطقية للقرار

السوفسطائي بحكم الطبيعة اللغوية أصلا للمدرسة.

أفلاطون:

قلنا أن ما دعا **أفلاطون في البارمنيد إلى فصل الصور** أي القول بنظرية المثل تناقضات أهمها التناقض الذي قدمه زينون والمتمثل في أن الكثرة تستدعي أن تكون الأشياء في الوقت نفسه متماثلة وغير متماثلة. ولا يكمن التناقض كما رأينا في أن الشيء يحمل التماثل وعدمه أو الأمام والخلف بل في كون التماثل يكون عدم التماثل والأمام يكون هو الخلف. وذلك ما يفترضه زينون أي الحضور المطلق للمفهومي، الماهوي داخل الأشياء = كون التماثل يناقض عدم التماثل (تناقض أسماء أي مفاهيم) وليس في كون الأشياء المتماثلة تناقض كونها غير متماثلة (تناقض محمولات). نفهم أيضا أن التناقض لا يكون في المفاهيم ذاتها إذ هي لا تتناقض بل التناقض فقط في معاملة المفهومي معاملة الوجودي. لذلك فإننا إذ نفصل الماهوي عن الوجودي، يمكن للشيء أن يكون متماثلا وغير متماثل بلا تناقض، لأنه يشارك في التماثل وعدم التماثل دون أن يكون التماثل عينه اللاتماثل.

بمعاملة المفهومي معاملة الوجودي إذن يصبح التماثل عدم التماثل، وهاهنا تناقض. تتمثل شروطه في أن الشيء نفسه يكون ولا يكون في الوقت نفسه تحت العلاقة نفسها، إلخ. أما المعالجة التي يقوم بها الفيلسوف فتنوع العلاقة أعني تعددها على نحو لا يكون فيه التماثل عدمه في المفهوم ويكون في الوجود. بعد ذلك فإن العلاقة الوجودية تتنوع هي نفسها وتكون الكثرة متماثلة من جهة (صورتها مثلا) وغير متماثلة من جهة أخرى (مادتها مثلا أو لونها)، كما يكون الشيء أمام شيء أول وخلف شيء ثان. هكذا فإن فك وحدة العلاقة التي للشيء (والتي هي أحد شروط التناقض) وتعديد العلاقات له تفك شروط التناقض.

لقد لاحظنا من قبل أن هذه القضايا لا تتناقض: "أن يكون الشيء متماثلا هو أن يكون كذا" (ماهية) - "هذه الأشياء غير متماثلة" (وجود). ليس هاهنا تناقض، بل على العكس تكامل حتى. ذلك أن السلب نفسه الذي في القضية الثانية لا يكون ممكنا إلا لأن الماهية أو المعنى أي القضية الأولى مفترضة بداخله.

لكن من الواضح أن مبدأ التناقض لم يشتغل هنا إلا حول مادة له أي معطيات أهمها: **إن الكثرة تستدعي القول بالتناقض** (موقف زينون) - **إن الكثرة موجودة** (موقف أفلاطون). وحتى وإن كانت هذه نفسها افتراضات وكانت هي بدورها نتيجة استدلال غيرها وتترجم تصورا للأشياء ولم تكن معطيات مباشرة وموضع إجماع، فإنها في كل الحالات المعطيات الوسيطة التي ستنقلنا إلى النتيجة على هيئة استدلال كالتالي:

القول بالكثرة يستدعي القول بالتناقض - هناك كثرة على نحو ما

افتراض الوحدة متصلة بالكثرة هو مصدر التناقض

إذن الوحدة منفصلة عن الكثرة (عالم المثل)

هكذا فإن القول بالمثل بما هو نتيجة لاستدلال منطقي إنما هو إمكان منطقي لا حضور أونطولوجي.

أرسطو:

يعالج الفيلسوف الإشكال الأفلاطوني المتعلق بفصل الكلي، الماهية وما يطرحه من صعوبات / تناقضات المشاركة. لا يعترف أرسطو بالفصل على غرار أفلاطون حتى يواصل طريق الفيلسوف في البحث عن سبل المشاركة. إنه يسعى ليجد مكانا للكلي في حدود الإنساني. لقد لاحظنا من قبل أن الحل الأفلاطوني يبحث عن أفق له في الإمكان بدل الفعل. يكمن الحل الأرسطي في اعتبار الجزئي وحده وجودا واعتبار الكلي معرفة. الكلي يشتق فقط من وجود هو للجزئي.

واضح أن الحل الأرسطي يكمن في مخالفة نمط الوجود بين طرفي التناقض، وجود أونطولوجي ووجود معرفي. لكن هذا التمييز يسامته حتى فصل مكاني على غرار أفلاطون بما أن أحد الطرفين وهو الكلي يستأثر به العقل أما الثاني فهو خارج العقل، في العالم. من ثمة فإن أرسطو لم يحدث فرقا نوعيا مقابل أفلاطون عدا إعادة إنتاج صعوبات الفصل على أرضية إنسانية. يبقى فقط أنه إذا أخذنا الإنساني كإحداثية موحدة فإن الجديد في المعالجة إنما هو في ما ذكرناه آنفا من تصور الكلي والجزئي كنمطي وجود مختلفين، وذلك يحل التناقض.

هنا أيضا لا يشتغل مبدأ التناقض إلا على معطيات يستدل بها على الشيء نفسه. المعطيات هي هنا: **الكلي لا يكون مستقلا عن جوهر ما - الحق هو القائم بذاته (جوهر)**. إنه هذه هي المعطيات التي يتوسط بها القرار الأرسطي بشأن الجوهر على نحو استدلال كالتالي:

الكلي لا يكون مستقلا عن جوهر ما

الحق هو القائم بذاته (جوهر)

الحق لا يكون محمولا على جوهر (مثل) بل هو جوهر

هي ذي صورة القول الأرسطي في الجوهر وهي صورة منطقية يكون فيها القرار الأساس بشأن الجوهر إمكان منطقي لا شيء بالمعنى الأونطولوجي.

بايكون:

إلى هذا الحد فإننا قد لا نتصور مشكلا في أن مبدأ التناقض هو الأعلى. ذلك أن أرسطو بالذات هو من رفع شأنه صراحة. لكن التحفظ يظهر خاصة لدى التجريبية الحديثة حيث الإعتراض الظاهر على المبادئ الأرسطية. هاهنا يبدو أن عدم التناقض ليس المتحكم بفلسفة ما وإنما الحضور المباشر للموضوع نفسه.

لكن بايكون وهو يعترض على أرسطو إنما يعترض على التناقض التالي الذي يظهر له من

خلال أرسطو: تناقض الصورية التي تتسم بها المبادئ الأرسطية والكليانية التي لها مع الفعلية التي للموضوعات المطلوب معرفتها والتنوع الذي تتميز به. بالمقابل فإن ما يستقر عنده تفكير بايكون إنما هو مواءمة العلم مع موضوعاته. إن الإستقراء الذي يعني أن مبادئ المعرفة ليست سوى الصياغة العقلية للظواهر الجزئية، ذلك ليس بدوره سوى الحل الذي يجده الفيلسوف للتناقض الآنف.

لا يمكن إذن أن لا يكون عدم التناقض هو المتحكم بالقرار الفلسفي ويكون على العكس الموضوع نفسه صاحب السيادة مثلما يوحي به كون بايكون تماما كما هيوم وراسل يرفضون التوسط للموضوع بمبادئ عقلية ما وينحازون إلى علاقة مباشرة به. هنا أيضا فإن التناقض هو المتحكم بالقرار الفلسفي مع بايكون.

وذلك يعني أن الأمر يتعلق بمعطيات يشتغل عليها مبدأ التناقض هي مثلا: **التجربة مصدر معرفة منتجة - العلم يعرف بإنتاجيته**، ليكون الإستدلال:

التجربة مصدر معرفة منتجة

العلم يعرف بإنتاجيته

العلم هو التجريبي

وتكون من ثمة النتيجة "شيئا منطقيا" لا شيئا أونطولوجيا كما يتراءى خاصة مع المدرسة التجريبية.

ديكارت:

الصعوبة التي يصدر عنها تفكير ديكارت هي التناقض بشأن العلم بين اليقين كمطلوب وبين المعطى الخارجي كموضع للايقين. فلأن المعطى الخارجي يتخذ مسافة من الذات فقد كانت الإمكانية مفتوحة لتدخل الوسائط التي قد تربك المعرفة وتثقلها بالشك والإحتمالية بما يتناقض مع مفهوم العلم والضرورة واليقين. من ثمة العودة لتحصيل اليقين داخل الذات. هاهنا بالمقابل يجد الفيلسوف كل شروط اليقين الذي يأتي من المعرفة المباشرة أي معرفة الذات لذاتها وذلك يتفق مع المطلب الأساس ويفك التناقض أعلاه.

ثمة إذن معطيات متناثرة ينطلق منها التفكير: **المعرفة الوافدة من خارج الذات موضوع شك - العلم هو اليقين**. بعد ذلك فإن الإستدلال هو الكفيل بتحويل هذه المعطيات إلى قرار معرفي:

المعرفة الوافدة من خارج الأنا أفكر موضوع شك

الشيء الحق موضوع يقين

الحق موضعه الأنا أفكر

مع ديكارت فإن الأمر أوضح ما يكون أننا بصدد قرارات منطقية لكون القرار الأونطولوجي

هو أولا موضوع شك عند ديكارت كما في التأمل الأول من **تأملات ميتافيزيقية** أو هو متأخر إذ يرد في التأمل السادس من التأملات وتابع للقرار المنطقي.

لايبنيتز:

ينطلق لايبنيتز من صعوبة متمثلة في التناقض الذي يقوم بين العلم، اليقين من جهة وبين العلاقة الخارجية للأشياء وأساسا العلاقة موضوع - محمول. إن العلاقة المتخارجة للأشياء تقدم بين يدي العقل شيئين غريبين الواحد عن الآخر. إن هذه الغرابة لا تجعلنا ندرك أي ضرورة في الأحكام بل محض أحكام إحتمالية لا يقطنها يقين ومن ثمة لا تستحوذ على اسم العلم. بالمقابل فإن العلاقة الداخلية للمحمول والموضوع والتي يصف بها الفيلسوف طبيعة الجوهر هي التي تحتوي الضرورة وشرط العلم ومن ثمة تنسجم ومطلب لايبنيتز وتفك التناقض.

إن منطلق الفيلسوف معطيات غير متآلفة هي أساسا كون: **العلاقات الخارجية بين الأشياء إحتمالية - العلم شرطه العلاقات الضرورية.** من ثمة كانت بنية القول إستدلالية ضرورة على هذا النحو مثلا:

العلاقات الخارجية بين الأشياء إحتمالية

العلم شرطه العلاقات الضرورية

العلم في العلاقات الداخلية للأشياء (التي تمثلها الموناد)

الموناد ليست هنا شيئا آخر عدا كونها شيء منطقي لا أونطولوجي بالنسبة للفيلسوف وإن كانت تشير إلى العالم خارج حدوده المنطقية.

كانط:

الصعوبة التي يفكر انطلاقا منها كانط هي المتمثلة في التناقض القائم بين تعريف العلم أو اليقين وبين غياب الموضوع والإقتصار على اشتغال العقل وفق مبدإ التناقض خالصا كما هو شأن العقلانية الديكارتية مثلا أو الإشتغال على موضوع جزئي إحتمالي. إنها الصعوبة الناجمة عما خلفه ديكارت من تجريدية للفكر استعادها لايبنيتز وعالجها على طريقته كما رأينا. بالمقابل فإن وثق المعرفة بالموضوع الترنسندنتالي يوفر الشرط لتخليص المعرفة من الجدلية ومنحها الضرورة في صياغة أحكامها والكلية بما يتفق ومفهوم العلم ويحل التناقض الذي انطلق منه الفيلسوف.

يفكر كانط انطلاقا من معطيات أهمها: **التفكير في عدم الموضوع تفكير جدلي وحول الموضوع الحسي إحتمالي - العلم معرفة غير جدلية.** إن كانط بعد ذلك يتصرف وفق سلوك إستدلالي على النحو التالي مثلا:

التفكير في عدم الموضوع تفكير جدلي وحول الموضوع الحسي إحتمالي

العلم معرفة غير جدلية

إذن العلم في تفكير الموضوع المتعالي.

إن الموضوع المتعالي هو هنا قرار منطقي بما هو نتيجة لاستدلال.

هيغل:

الصعوبة كما يطرحها هيغل تتمثل في التناقض بين مطلب العلم من جهة بما يعني الضرورة واليقين وبين الوضع المباشر، الأولي، اللاتاريخي للأشياء من جهة ثانية. إن الوضع المباشر للأشياء بما هو وضع غير مختبر بعد ومتخارجة حدوده بعضها عن بعض هو وضع غير فعلي، صوري وهو وضع احتمالي، الشيء الذي يتناقض ومفهوم العلم كما يراه هيغل. بالمقابل فإن التاريخ بفعل السلب الذي يرفع به الجزئي إلى مقام الكلي ومن ثمة ينهي أي إمكان خارجه يهدده بالنفي ويضعه موضع احتمال - بفعل ذلك يمنح التاريخ المعرفة شروط العلمية المطلوبة ويحل التناقض أعلاه.

واضح أن هيغل يجد نفسه أمام معطيات أهمها: **الحضورات المباشرة للأشياء (أي بدون فعل تسالب) متخارجة وغير يقينية - العلم في الضرورة واليقين.** إن القرار الهيغلي بشأن التاريخ لا يكون من ثمة إلا نتيجة لاستدلال انطلاقا من مثل هذه المعطيات:

الحضورات المباشرة للأشياء (أي بدون فعل تسالب) متخارجة وغير يقينية

العلم في الضرورة واليقين

العلم نتيجة فعل تسالب (تاريخ)

واضح أن تصور الحق بما هو تاريخ قرار منطقي ويقع فقط في حدود الإستدلال.

هوسرل:

الصعوبة هنا في التناقض بين العلم بما هو الضرورة واليقين كمطلب وبين الذاتية أو التزام الفكر الخالص بما ذلك موضع الإحتمال واللايقين. يتمثل التناقض على وجه الدقة في أن الضرورة واليقين علاقة يؤكد فيها طرف غيره وبالذات يؤكد فيها الشيء نفسه الفكر الخالص في حين أن هذا الأخير لا علائقي أي لا موضع فيه لأن تؤكد أطراف بعضها البعض، لا موضع فيه على العكس إلا لطرف واحد هو الفكر ذاته يكون لذلك غير مؤكد. إن "الوعي كوعي بشيء ما" أي الوعي / الأنا الترنسندنتالي والفينومينولوجيا "كعودة إلى الأشياء نفسها" ذلك يجعل ممكنا بناء اليقين بما يتفق ومطلب العلم ويفك التناقض.

إن هوسرل ينطلق من معطيات أهمها: **التعريف الخالص للوعي شرط للإعتباطية - العلم تفكير وفق الضرورة.** بعد ذلك فإن بنية قوله تمضي إلى الإستدلال:

التعريف الخالص للوعي شرط للإعتباطية

العلم تفكير وفق الضرورة

العلم في تعريف الوعي كوعي ترانسندنتالي (بشيء ما)

إن الأنا الترنسندنتالي / الوعي الترنسندنتالي ليس ككل مرة سوى قرار منطقي وهو حائز بالتالي على حضور منطقي واضح.

هيدغير:

الصعوبة هنا في التناقض الذي يعلو من جديد بين العلم / الحق ذو الطبيعة الإختلافية وبين الشيء نفسه في حدود الوعي الترنسندنتالي كما عرفه هوسرل. لا جديد في الصعوبة عدا اعتبار ما تصوره هوسرل الشيء نفسه شأنا بعد للفكر وتعويض الوعي بمقولة الوجود. ورغم الإعراض الهيدغيري عن المنطق ومبادئه كمبدإ التناقض إلا أن هذا الأخير هو الذي يحض تفكير الفيلسوف للخروج من التناقض الذي ورث عن هوسرل وتحصيل الإنسجام بين مطلب العلم وما يوفره مفهوم الوجود من قاعدة لذلك.

إن هيدغير ينطلق من جملة من المعطيات مثل: **الشيء طبيعته الإختلاف – الإختلاف / غياب الوحدة يعني غياب / عدمية المختلف**. ذلك ما يجعل من قول هيدغير قولا إستدلاليا بالضرورة على هذا النحو مثلا:

الشيء طبيعته الإختلاف

الإختلاف / غياب الوحدة يعني غياب / عدمية المختلف

الشيء ليس هوية بل عدم = وجود (بالمعنى الهيدغيري)

إن الوجود رغم حركته المعارضة تماما للمنطق هو نفسه كقرار نتيجة لاستدلال منطقي وهو من ثمة (رغم تصور هيدغير أنه بمواجهة الوجود نكون بمواجهة الشيء نفسه) حضور منطقي لا غير.

راسل:

تتمثل الصعوبة التي يعالجها راسل في التناقض القائم بين المعنى أي بين تعريفه من جهة وبين افتراضه قائما في ذاته منقطعا عن العلاقة مع الشيء. إن ما يدعو راسل لوثق المعنى بالموضوع وبقيمة الصدق إنما هو التناقض الذي نجده إذ نفترض المعنى على غير هذا النحو أي دون افتراض موضوع للخطاب. ذلك أن المعنى يشير إلى اتجاه ما للفظ يمنحه إياه مضمون ما عيني يحصل عليه فيحدده. وفي غياب موضوع يشير إليه اللفظ فإن هذا التحدد يمتنع. إن تعريف المعنى على هذا النحو يتناقض وقيام معنى دون موضوع.

هكذا فإن تفكير الفيلسوف الوضعي لا ينطلق في كل مرة من الموضوع ذاته التجريبي. إن هذا الموضوع ذاته نهاية لقرار بعدم التناقض يجده العقل في الموضوع. ولنفترض أبسط قرار حسي نتصور أنه محكوم بالموضوع الحسي نفسه: "هذا كتاب فلسفة". لنفترض الآن أننا لا نمتلك معرفة مسبقة عن هذا الشيء وأنه غير مشتبه مع شيء آخر ننفيه عنه، إن القضية لن تكون هناك ممكنة على الإطلاق. هكذا فإن قولنا "هذا كتاب فلسفة" هو في الأصل: "هذا

شيء ذو صفات كذا وكذا، وما يكون كذلك فهو كتاب فلسفة، إنه إذن من التناقض أن لا يكون هذا الشيء كتاب فلسفة". إن الموضوع التجريبي نفسه متحكم به أيضا هو الآخر وليس معطى يفرض نفسه. لذلك قلنا أن ليس الموضوع التجريبي ذاته من يمتلك القرار حتى في المعرفة الأشد وضعية. إنما يمتلك السيادة في كل مرة القرار بالتناقض وعدم التناقض.

هنا أيضا ينطلق راسل من معطيات مثل كون المعنى هو: **حصول اللغة على دلالة ما تشير إليها – إشارة اللغة إلى موضوع تمنحه دلالة.** بعد ذلك فإن الأمر يتعلق باستدلال نفترضه كالتالي:

المعنى هو حصول اللغة على دلالة ما تشير إليها

إشارة اللغة إلى موضوع تمنحه دلالة

المعنى في إشارة اللغة إلى موضوع

هكذا فإننا نزعم قاسما مشتركا يتحكم بكل تاريخ الفلسفة على التباين الشديد لمدارسه بين مثالية وتجريبية وذاتية وموضوعية ووضعية وعدمية. إن الخطاب الفلسفي برمته قول منطقي عن العالم بمعنى إستدلالي يقوم على معطيات يهتدي بها العقل لا على الشيء نفسه الأونطولوجي مهما كان الإغراء الذي يغري به في كل مرة موضوع ما كونه موضوع مباشر. بعد ذلك فإن العقل يقرر موقفه من العالم لكن على هيئة نتيجة أي على هيئة "شيء منطقي". إن المبدأ المتحكم بالفلسفة في كل ذلك هو **التناقض وعدم التناقض**. وإن فلسفة ما لا تزال ترفض صورة تفترضها للعالم ما أظهرت تناقضا في بنيتها وإنها لتستقر عند عدم التناقض والإنسجام الذي تجده في الخطاب لا عند مباشرة الشيء نفسه.

III- القول التأويلي كقول للمطلق التوحيدي غير الوضعي، الوعي التأويلي كوعي بالجزئي غير التوحيدي الوضعي:

بما أن القول الفلسفي منطقي فحسب مثلما رأينا فإن كل القرار الفلسفي يكمن في قوته المنطقية التي تعني انسجام معطياته وفق مبدإ التناقض. هاهنا كنا قد لاحظنا في كل مرة أن كل التأويلات التي قدمت للعالم منذ الفلسفة الإغريقية قد وقعت في التناقض وذلك بسبب طبيعتها الوضعية. لنراجع باقتضاب تاريخ الفلسفة بشأن الصعوبات التي يقع فيها القول الفلسفي كل مرة وبشأن الخلفية الوضعية لذلك مستهدفين الإجابة عن السؤال التالي: ما السر وراء التهافت المتكرر للفلسفة عن بناء وعي دقيق بالشيء يجمع أطرافه ويقدم تأويلا منسجما له؟ لماذا تعيد الفلسفة في كل مرة إنتاج الصعوبة التي انطلقت منها؟

إن الإجابة التي نود التدليل عليها هي كون الفلسفة تسقط في كل مرة دون بلورة الأمر المهم التالي: بناء التوحيد الذي يعني البناء المطلق للشيء والذي لا يكون بدوره إلا إذا حصلنا وعيا بالشيء كممكن لا ككائن وضعي. يعني السقوط فهم العالم على هيئة متعددة الأقانيم، فهم

العالم بما هو جواهر متعددة ومن ثمة تحصيل الكائن في حالة جزئية من حالاته تكون بالمثل حالة وضعية. ويعني الفلاح فهم كل الإشكال الفلسفي وحلوله بما هو علاقات للشيء بنفسه. إن كل الصعوبة التي تعترض تاريخ الفلسفة أن تفهم العلاقة أعني المسافة بين الشيء ونفسه. وإن كل التاريخ الذي مررنا به لا يملك في الجملة إلا أحد أمرين: أن يفهم موضوع الفلسفة كشيء موحد مطلق الحضور أو أن يدرك الموضوع العلائقي لكن أطراف العلاقة فيه هي الشيء وغيره. في الحالتين تنهال الإشكالات الفلسفية تترى والتي بنيتها القارة في كل مرة كالتالي:

- واقعية الحدود أي تعينها بالنسبة لبعضها البعض في ثنائية وجود / عدم.
- المثنوية في فهم الشيء أو تصور العالم كشيئين / كأقنومين لكون ذلك النتيجة الضرورية لوعي المعطيات كوجود وكواقع.
- المحدودية والتناهي في تصور الشيء بما لا يفي باستدعاءاته.
- فهم الكائن فهما وضعيا تجزيئيا محدودا.

مقابل ذلك فإن بنية المعالجة التي تقابل هذه هي كالتالي:

- ممكنية الحدود أي تعينها في ثنائية حضور / غياب.
- التوحيد في فهم الشيء أو تصور العالم كمحمولات / كعلاقات / كأبعاد / كوجود للشيء نفسه الذي يفهم كشيء توحيدي لا كجوهر.
- وعي الشيء ككائن ممكني توحيدي مطلق بمعنى غير هيغلي.

1- **مراجعة عامة لتاريخ الفلسفة:** هاهنا تأكيد للتفاوت بين القول التأويلي التوحيدي غير الوضعي وبين الوعي التأويلي الوضعي وغير التوحيدي من خلال مراجعة للإشكال العام لكل فلسفة انطلاقا من أفلاطون:

أفلاطون:

يفكر أفلاطون انطلاقا من التناقض الذي يحدثه افتراض الشيء / الحق في الحسي أعني صعوبة تحصيل وحدة الشيء في التغير. لذلك يفصل الفيلسوف الشيء بما هو الثابت والكلي عن الحسي كجزئي ومتغير. إن الهدف إذن الذي من أجله فصل الفيلسوف الصور هو الحفاظ على الطبيعة المطلقة التوحيدية غير الوضعية للحقيقة. إن التأويل الأفلاطوني للعالم يتجه إذن بوضوح صوب هذا الفهم للشيء رغم أن الممارسة الفلسفية وما أسميناه بالوعي والقصد لا يسعفه بذلك.

ذلك أنه في الوضع الأول للوصل كما في الوضع الثاني للفصل تنهال التناقضات: تناقض الثابت والواحد مع المتغير والمختلف. لقد لاحظنا أن سبب التناقض الواقعية التي يتميز بها تصور هذين الحدين بما يعني فهمهما كأشياء وجواهر لا كمحمولات للشيء الواحد. يؤدي ذلك إلى وجود الواحد على حساب الثاني الذي يحال إلى عدم ويضحي التواصل مستحيلا.

لندقق جيدا بأي معنى يعود الإشكال نفسه للواجهة: إن منطلق الفيلسوف معالجة الإشكال الناجم عن تعليل وحدة الثابت والمتغير، المتماثل وغير المتماثل.. وكونهما مكونات للشيء نفسه. حينما يفصل أفلاطون الحدين غير القابلين للتعايش في حيز واحد كي يتعايشا على مسافة بحسب المشاركة فإن الأسئلة نفسها تعود حول كيفية هذه المشاركة: هل يظل الكلي واحدا، آنذاك فلن يتابع الكثرة أم هل يتعدد، وهناك لن يظل كليا؟ يتبين هكذا أن إجراء الفصل الذي قام به أفلاطون لم يلامس جوهر الصعوبة التي هي كالتالي:

- تصور الصور والمحسوسات كواقعتين قائمتي الذات، كجوهرين = أقنومين، كشيئين متغايرين.
- يؤدي ذلك إلى فهم العلاقة بينهما كعلاقة بين شيئين مختلفين، متخارجين بما يعني استحالة معالقتهما وذلك ما يتمثل في صعوبات المشاركة.
- ينتهي الأمر إلى عدم بلوغ الشيء نفسه أي مطلق الشيء والوقوع في محدودية الوعي به بما يعني فشل المحاولة وفسح المجال لتفكير مختلف.

لندقق أكثر في النقطة الأولى - الأساس: ما معنى تصور الصور والمحسوسات كواقعتين قائمتي الذات، كجوهرين = كأقنومين، كشيئين متغايرين؟ ذلك معناه أن إمكان التفكير بطرف واحد ووعيه دون الآخر أي على نحو مطلق ودون نسبة إلى الثاني. غير أن هذا بالضبط ما يساوي الوقوع في اجتزاء الحق وتصوره تصورا وضعيا غير توحيدي. إن أفلاطون يقع من جديد في الحدود نفسها الإشكالية التي انطلق منها. وإذا شئنا أن نتصور الأفق التوحيدي الذي كان على أفلاطون أن يتخذه فإن السؤال الذي يوجه إلى الفيلسوف هو التالي:

هل يكون من حيث الأصل ممكنا تصور المثل بدون تعينات حسية؟ إن اعتراضنا هنا هو أن الوحدة والكثرة لا يمكن افتراضهما إلا في نسبة الواحدة إلى الأخرى. إن تجربة بسيطة لتغيير النسبة تغير هوية كل منهما تماما كما أن افتراضهما في غير نسبة ينزع عنهما الهوية بالكامل. إذا افترضنا ذلك فإن القرار الثاني هو أن كلا من أطراف الإشكال يحمل الآخر على نحو ما وليس خلوا منه وقائما بذاته. هذا يعني أن الآخر هو من هذه الجهة أو تلك غياب فقط في الطرف المقابل وليس عدما بما يعني أن كل طرف هو حضور مخفف وليس حضورا مطلقا أو وجودا. لكن ذلك يعني في الأخير أن الشيء لم يعد لجهة واحد من الأطراف الوضعية بل هو وحدة غير وضعية هي التي تستأثر بالوجود وبالمطلق. ذلك ما لم يتبينه أفلاطون وكان عدم الوعي به شرطا في الصعوبات المتتالية لدى الفيلسوف وحتى في المحاولة الأرسطية اللاحقة.

أرسطو:

حينما يستعيد أرسطو الإشكال الأفلاطوني فإنه ينشغل رأسا برأب الهوة التي أقامها أفلاطون بين العالمين المثالي والحسي. إن ذلك يعني في وجهه المنطقي الذي يهمنا هنا

مجاوزة وعي العلاقة كعلاقة كائنين إلى وعيها كعلاقة في حدود الشيء الواحد. إن أرسطو إذ يحول الوعي بالشيء إلى الجوهر (والعرض) فإنه يقطع الطريق عن مشكلة المشاركة نهائيا في مستوى الوجود لأن حقيقة الشيء تتحول إلى موضوع محايث وحامل للأعراض. أما في مستوى المعرفة فإن الكلي يتحول إلى شأن إنساني بما هو شأن للعقل لا لإدراك المثل. هنا أيضا يفكر أرسطو برأب الهوة بين الكلي والجزئي وبين الذات والموضوع وبتحويل الحدود من أشياء إلى محمولات للشيء نفسه. في الحالتين فإن ما يستهدفه الفيلسوف هو من جديد التوحيد الذي لم ينجح أفلاطون في بلورته وسقط دونه في فهم مثنوي للعالم، التوحيد وكل ما يعنيه من وعي مطلق بالشيء وغير وضعي.

لكن الفيلسوف يقع من جديد في تصور مثنوي للعالم حيث الإستقطاب الحاد لديه بين جوهر وآخر ومشكل التواصل بين الجواهر والحدود بين كلي (صوري) وجزئي (عيني) ثم بين الإيجاب الذي لا يتوانى الفيلسوف في فهمه كوجود وبين السلب الذي يفهمه كعدم. من جديد إذن يضع أرسطو الفلسفة في مواجهة عالمين مختلفين أو شيئين يشكلان حقيقة العالم بتجلياتهما المتعددة بما يعني ذلك من صعوبات معلومة.

إن الجوهر حسب أرسطو لا يكون كذلك إلا لانتفاء قيامه بغيره. يفهم أرسطو من ذلك أن علاقة جوهر بآخر هي علاقة تعادم أعني علاقة موجود بعدمه. لا يتصور الفيلسوف أن قمة الجوهرية والقيام بالذات لا تكون هي نفسها إلا في وحدتها بالتبعية للآخر. بعيدا عن علاقة التوحيد هذه فإننا سنكون بمواجهة قول عن الجوهر في اللانسبة أي قول مطلق فاقد للمعنى وقابل لمعنى غير الجوهر إذا تغيرت نسبته. لكن الوعي بأن الجوهر نفسه يقال في نسبة محددة إلى اللاجوهر يعني أن هذين الحدين ليسا قائمين في ثنائية وجود / عدم بل في ثنائية غياب / حضور، الشيء الذي يعني أخيرا أيضا الإشارة إلى الشيء الحق كالموضوع التوحيدي لا الجوهر.

بايكون:

إن بايكون وهو يعد الكلي نتيجة إستقرائية إنما يفكر مباشرة ضد أرسطو لتوحيد العالم / الشيء موضوع التفلسف. إن قرار الفيلسوف هنا واضح أن أي علاقة بين حدين متخارجين هي علاقة بين شيئين مختلفين لا يمكن فهمها. لذلك فإن الدلالة المنطقية لكون الكلي الذاتي نتيجة إستقرائية للموضوع إنما هي كونه وجه ثان / بعد ثان / محمول للشيء نفسه الذي يقع أولا على نحو جزئي في حدود الموضوع وثانيا على نحو كلي في مستوى الذات. واضح هنا أيضا المسعى التوحيدي للفيلسوف والمطلقي وغير الوضعي رغم أن الموضوع الذي يجري حوله التفكير هو الموضوع الوضعي نفسه أعني التجريبي.

غير أن بايكون بهذا الإجراء عينه لتوحيد الشيء يعيد إنتاج الإشكال. إنه يفهم الشيء

/ الحق على هيئة وحدة مطلقة تكون قاعدتها الموضوع، وهو بهذا الإجراء يكون قد أنهى الإختلاف المكون الآخر للشيء وأنهى إمكان المعرفة التي لا تعلل كفعل إلا لمسافة ضرورية بين حدودها، أعني بأن يكون للكلي / للذاتي هوية ما تخصه غير التي تقررت داخل الجزئي. ولأن الكلي مكون بنيوي ضروري للشيء فإن محاولة إلغائه بتحويله إلى الحضور المطلق للجزئي يخلق وضعا مثنويا جديدا للشيء بين وجود الجزئي وعدمية الكلي بما يلحق ذلك من صعوبات.

بحسب هذا الإعتراض فإن بايكون لا يتنبه إلى أن قراره التجريبي بضم الكلي إلى الجزئي ووعيه كملحق به وكنتيجة لاستقراء الجزئي هو ممكن فحسب لقرار في الإتجاه المقابل يكون الكلي أساسه. لنفترض الإستقراء التالي: الدواء صالح للجسم 1، .. للجسم 2، .. للجسم 3 (جزئي)، إذن هو صالح لكل جسم (كلي). إن التعميم هنا لا يسمح به الإستقراء الذي يسمح فقط بالحكم على الحالات التي شملها الإستقراء. إنه القرار العقلي وحده الذي يرفع الإستقراء إلى حكم كلي. من ثمة فإنه من المستحيل أن يضم الكلي إلى الإستقراء ومن الضروري أن تكون له هوية تخصه حتى يمكن تعليل الكلية والضرورة في العلم. هناك إذن جهتان ضروريتان لولادة القانون. غير أن الجهتين لا يمكن تعريفهما كشيئين يشكل كل منهما جوهرا قائم الذات وإلا أمكننا تعليل الشيء العلمي في حدوده، وهو مستحيل كما لاحظنا. إن الواحد منهما لا يقوم إلا بالثاني على نحو تكون فيه علاقتهما بحسب الغياب والحضور وعلى نحو يشيران فيه من ثمة إلى كونهما محمولان لمطلق يحملهما.

ديكارت:

إن ديكارت يفكر التخارج الذي طبع تاريخ الفلسفة العقلي منه والمثالي، الحسي منه والتجريبي، التخارج بين الذات والعالم الذي يشكل موضوع تفكيرها. يتصور الفيلسوف أن العجز التاريخي للفلسفة عن بناء اليقين ومن ثمة العلم إنما مأتاه قيام موضوع التفكير كثان / كآخر في وجه الذات، ومن ثمة إمكان تدخل الوسائط لإرباك المعرفة. هكذا فإن مسعى ديكارت الأساس هو إلى توحيد الموضوع والذات بضم الأول إلى الثانية. إنه الإجراء نفسه الذي اتخذه بايكون لكن بقلب المعادلة ناحية الذات في حين كانت مع بايكون لجهة الموضوع. ليس العقل / الكلي هو ما يضم إلى الموضوع بأن يكون نتيجة إستقرائية، إنما الموضوع هو الذي يضحي قرارا عقليا أي يقينا لا حضورا خارجيا بحسب ديكارت. هاهنا تغير لموضع الوعي بالحق لكن القول التوحيدي يظل نفسه أعني رفض تصور الشيء تصورا مثنويا يكون كل حد فيه من حدوده جزئيا ومنقوصا وحاصلا على طبيعة جوهرانية وضعية له. إن الكوجيتو على العكس، بضم الموضوع إليه، يكون قد تهيأ على نحو توحيدي ومطلق واتخذ حالة غير وضعية = علائقية.

غير أن الصعوبة نفسها التي اعترض بها على بايكون كمثال للتجريبية هي التي يعترض بها على ديكارت كمثال للعقلانية: كون الحق / الشيء ينتهي إلى حضور مطلق أو وجود للذات يقابله عدم للموضوع أعني عدم حصوله على قوام يخصه. إن النقد الهوسرلي وهو الأظهر في هذا الإتجاه يكشف إلى أي مدى يكون الحضور المطلق للفكر الخالص منقوصا بعده الثاني، الشيء ولا يكون من ثمة هو الآخر إلا بعدا من أبعاد الشيء نفسه الذي لا يكون إلا علاقة أصلية بين الفكر والشيء.

التعريف العلائقي للوعي كما يقدمه هوسرل يعني بوضوح أن التعريف الدقيق للفكر لا يكون إلا في النسبة التي له مع الشيء وبالنظر إليه. إن فرضية تعريفه كجوهر تغدو من البداية مستحيلة أعني كموجود قائم الذات في اللانسبة. أما تعريفه العلائقي الضروري فيعني أن الفهم الدقيق لما هو الفكر إنما هو تصوره والشيء في علاقة غياب / حضور لا وجود / عدم بما يعنيه ذلك من أن الموضوع الأبعد للإهتمام ليس الفكر نفسه بل التوحيد الذي يسميه هيغل فيما بعد بالهوية، هوية العقل والعالم. قد يعترض هنا بأن العلاقة التحليلية (أنا أفكر أنا موجود) لا تحتاج الشيء لتحلل على قاعدته. لكن التحليل نفسه إذا لم يوثق فيه أصليا التفكير إلى الوجود ما كان يمكن أن نجد المبرر للإستنتاج. فهنا أيضا ليس الفكر قاعدة التحليل بل الأساس الذي ضم الفكر إلى الوجود هو القاعدة.

لايبنيتز:

إن لايبنيتز يعمق القرارات العقلانية لديكارت باكتشاف ما يظل متخارجا لدى ديكارت نفسه: الشيء بين كونه موضوع وكونه محمول. إن ديكارت بمعالجته الموضوع في حدود الذات يظل الشيء غير مؤكد لديه بحكم التخارج الذي لم ينتبه إليه ديكارت بين الموضوع والمحمول. هاهنا فإن لايبنيتز يكتشف وضعا مثنويا للشيء من جديد يعيد إنتاج الإشكالات على صعيد آخر.

إن قرار لايبنيتز بالعلاقة التحليلية أي بالإحتواء التحليلي للمحمول في الموضوع الذي يضطلع به مفهوم الموناد هو الإجراء التوحيدي الذي يقوم به الفيلسوف. الموناد بتعريفها كجوهر يحتوي كل محمولات الكائن السابقة واللاحقة ويكون صورة للعالم في كليته هو معنى التوحيد الذي قصده لايبنيتز ومن ثمة معنى المطلق الذي هي واضحة هنا طبيعته غير الوضعية بما أن الجوهر عند لايبنيتز وصفة ميتافيزيقية للكائن لا فيزيائية.

لكن الإعتراضات التي قامت في وجه ديكارت هي التي يقوم هنا مثلها بشكل مختلف نسبيا حيث يستدعى الموضوع الخارجي والعلاقة التأليفية.

ذلك أن العلاقة التحليلية والوحدة المنطقية توهم في الظاهر أنها قائمة بذاتها. لكن تدقيقا بسيطا مثلما رأينا مع ال"أنا أفكر أنا موجود" يكشف أن تحليل الوجود انطلاقا من الفكر لا

يكـون إلا لأن ارتباطـا أصليـا قائـم بين التفكير والوجـود وأن التحليل يمتلك معناه من التوحيد الـذي يجمعـه والتأليـف. إنـه الإعتراض الذي يقوم في كل مرة بوجه الذاتية، والشـأن نفسـه مع كانط.

كانط:

إن التشـخيص الـذي يقـوم بـه كانط للمشـكل الفلسـفي هو المتمثل فـي الإعتبار المطلق للعقل أعني في تصرفه بدون حدود هي له طبيعيا. يؤدي ذلك إلى مشكلات مضاعفة: العلاقة التـي يسـعى العقـل لبنائهـا بينه كمحدود وبين الميتافيزيقا كوضـع يتعدى حدوده، وهاهنا علاقة خارجيـة بيـن شـيئين غيـر متجانسـين تبوء بالفشـل؛ العلاقة التـي يقصر العقل دونهـا ولا يعتني ببنائها بينه وبين الموضوع، وهاهنا يتصور ذاته كحضور مطلق يقابله العدم المطلق للموضوع. لا يتجاوز الوعي الفلسـفي حسـب كانط أن يكون إذن واقعا في قبضة التصور المثنوي للشـيء الذي يمنح أطراف الإشـكال واقعية بينة تعسـر بسـببها معالقتها أو في قبضة الحضور المطلق للعقل مرة وللموضوع أخرى.

إن مسعى كانط لفك الإرتباط بين العقل والميتافيزيقا وربطه بالمقابل بالموضوع يعني من جهة القرار المنطقي في الوقت نفسـه أمرين: مجاوزة العلاقة الجوانية للعقل بنفسـه على نحو ما عرفناه مع ديكارت ولايبنيتز، الشـيء الذي يعني إبقاء الموضوع ثانيا خارج الذات؛ مجاوزة العلاقة الخارجية للذات بالموضوع التي ظلت تحكم تاريخ الفلسفة، والتي تفترضهما كأقنومين متخارجين، وبناء العلاقة الداخلية للشـيء بنفسـه سـيما وأن الموضوع الذي يلزم به الفيلسـوف العقل ليس شيئا ما خارجا بقدر ما هو ظاهرة أي مستطاع العقل من الشيء أو العقل في تخارجه عن ذاته. إن قرار كانط أننا "لا نعرف من الأشياء قبليا إلا ما نضعه نحن فيها" تنبيه واضح إلى أن العلاقة المعرفية يجب أن تكون من جهة خروجا عن العقل نفسه نحو الأشياء لكنها لا تكون من جهة ثانية إلا بين العقل ونفسـه أي علاقة مطلقة من جهة احتوائها على كل حدود الشـيء (الذات والموضوع)، توحيدية من جهة مجاوزتها للتصور المثنوي للحق، غير وضعية من جهة أن هذه المطالب لا يحتملها إلا وضع للكائن يسميه كانط بالترنسندنتالي.

لكن هذا التأول الكانطي للكائن يعود هو نفسه إلى نقطة الإنطلاق، أعني إلى تصور غير توحيدي للذات والموضوع ومنه إلى وعي تجزيئي بالشـيء ومن ثمة وضعي. ذلك أن الشـيء في ذاته يظل بالنسبة لكانط خارج إمكانات الذات التي تنكفئ من جديد على طبيعتها الخالصة لتستعيد الإشكالات نفسها.

هيغل:

إن الإعتراض الهيغلي على نمط التوحيد الكانطي يكشـف مرة أخرى الواقعية الجديدة التي يصنعها الفيلسـوف ومن ثمة التخارج بين الأشـياء وعودة الإشـكال. إن كانط يترك ثانيا بحسـب

هيغل الشيء في ذاته على نحو يسمح بحصول العقل على حضور مطلق أي على واقعية مقابل واقعية الشيء بما يستتبع ذلك من صعوبات معلومة. لذلك كان اعتراض هيغل على كل تاريخ الفلسفة بما هو تاريخ الوعي الثنائي بالعالم والذي يستدعي بحسب الفيلسوف فلسفة الهوية. إن مجاوزة المشكل يجد لها هيغل إمكانا في تحويل السؤال إلى شأن للتاريخ يتناقض فيه الجزئي الذي يتجلى كل مرة كثان بعضه عن بعض لينحل في المطلق والوحدة والهوية والكلي العيني. إن المطلق والهوية كمجمع للذات والموضوع وللسلب والإيجاب والكلي والجزئي لا يجد محله بحسب هيغل إلا لجهة المفهوم. إن كل المسار الدياليكتيكي وعمل السلب والإحتفاظ بالكلي خلاله، كل ذلك وضعه الوحيد الممكن هو الفكر، الروح وهيئته الوحيدة الممكنة هي المفهوم لا التعين الفيزيائي للأشياء. إن التعين نفسه عند هيغل، وذلك أمر مغلط أحيانا، ليس تعينا فيزيائيا بل تعين روحي مفهومي. من السهل جدا إذن أن نتبين لدى هيغل أكثر من غيره تأويل الحق بما هو المطلق والواحد وغير الوضعي.

غير أن هيغل نفسه يكشف عن مثنوية جديدة سببها الواقعية التي يتميز بها الكلي نفسه وتحوله من ثمة إلى حد من حدود الإشكال حيث الحد الثاني الإختلاف. إن نقد هيدغير وأدورنو لهيغل ومن ورائه القرار المعاصر جملة باللاهوية، بالإختلاف يبين إلى أي مدى تكون الهوية الهيغلية طرفا جديدا في الإشكال بتمثلها كحضور مطلق يقابل الإختلاف.

من جديد لا يبدو أن الحل ممكن دون التخفيف من الحضور المطلق للهوية أي تخفيف الوجود إلى حضور على نحو يكون فيه الإختلاف مجرد غياب في الهوية لا عدم. غير أن ذلك يفتح على وضع توحيدي للهوية والإختلاف هو الأفق الأدق للتفلسف.

هيدغير / التفلسف المعاصر:

لقد لاحظنا أن منطلق تفكير هيدغير والوعي المعاصر جملة بالعالم هو الإختلاف وتناقض ذلك مع القول بالهوية. ذلك معناه أن المنطلق هو تصور المختلفات على هيئة جواهر متعارضة وفي الوقت نفسه فهم الإختلاف جملة والهوية كحدود متقابلة وفق ثنائية وجود / عدم أي وعيها كأشياء وأقانيم متخارجة لا كمحمولات للشيء نفسه. من ثمة كان قرار هيدغير بالطبيعة العدمية للشيء المتمثلة في سؤال الوجود سعيا واضحا لتعليل الإختلاف / التناقض أي بحثا له عن قاعدة / عن وحدة يفسر على أساسها أي هوية جديدة يرد إليها المختلف وإن كانت عدمية رغم ما يبدو من سعي الفيلسوف للخروج عن الهوية. العدم، مثلما رأينا من قبل مع السوفسطائية والملاحظات نفسها تتكرر هنا تقريبا، تنحل داخله الحدود بين المختلفات التي يفترضها الوعي بالجوهر. من ثمة فإن العدم بافتراضه فهما للكائن غير جوهراني، ينفي الطبيعة الوضعية للكائن وينفي المثنوية في تصور العالم ويترجم وعيا توحيديا ظاهرا بالكائن. غير أن ذلك يعني أيضا أن العدم باتساعه كممكن لكلية المختلف وتوحيدها داخله يكون قد حصل

أيضا على الوعي به كمطلق. ذلك هو محتوى القول التأويلي لدى هيدغير الذي يتوجه بوضوح صوب مطلق الكائن وصوب فهمه التوحيدي غير الوضعي.

غير أن هيدغير نفسه يرتد بدوره، بحسب النقد اللاحق له، إلى قسمة مثنوية جديدة تجعل الوجود نفسه (المفترض كونه حالة عدمية) جوهرا جديدا نظرا لدرجة التعين الضرورية للوجود التي يحافظ عليها هيدغير. من ثمة مثلا النقد الذي يوجهه داريدا بوقوع هيدغير نفسه في القول بهوية ما يعيد إليها المختلف. هذا يعني تحرك الفيلسوف بعد في أفق البحث عن الوحدة على طريقته التي ستعيد من جديد التوتر بين الهوية والإختلاف إلى النقطة نفسها وستستعيدها الفلسفة في كل مرة تكتشف فيها هوية ثاوية / ميتافيزيقا لمجاوزتها.

من الواضح هنا أن مسعى الفلسفة ضمن هذا التاريخ المعاصر لها، بما هو في الجملة مسعى لحل التوتر القائم بين الهوية التي تكنى بها الميتافيزيقا والإختلاف الذي ينسب إلى اللاميتافيزيقا (حله باستبعاد الهوية بالكامل) - هذا المسعى هو إذن مسعى للحفاظ على طرف واحد في النزاع القائم أعني الإختلاف. ومن حيث يبدو أننا بصدد مسعى لمجاوزة الواحد فإن النهاية هي الإختلاف وحده الذي لاستبعاد الهوية يتعين كحضور مطلق، كوجود حيث الهوية عدم وحيث العودة أخيرا للوعي نفسه بالعالم ولنقطة انطلاق الفلسفة برمتها.

إن التعين المطلق للإختلاف يطرح السؤال عن الكيفية التي يكون بها اختلافا في وضعه غير المنسب بالهوية أي في غير علاقة توحيدية تمنحه وحدها المعني. ومثلما استدعى الأمر مع هيغل تخفيفا لحضور الهوية للتفلسف من موقع الأفق التوحيدي لها مع الإختلاف فإن الأمر يستدعي هنا تخفيفا لحضور الإختلاف بغاية التفلسف من موقع الأفق التوحيدي له مع الهوية.

فريجيه وراسل:

هاهنا إخراج يفترض غير عدمي للفلسفة المعاصرة موضوعه سؤال المعنى: هل أن مصدره الموضوع أم الفكر؟ فبحسب فريجيه لا يمكن أن تكون الإحالة نفسها مصدر المعنى وإلا تعدد الموضوع لكون المعاني متعددة بشأن الشيء الواحد كما أن المعاني المتناقضة والمستحيلة لا يمكن تعليلها إذا افترض الموضوع مصدر المعنى. ثمة ما يدعو للقول إذن أن المعنى هو إلى جهة الفكر أقرب. لكن بحسب راسل فإن المعنى لا يمكن إلا أن يكون مرتبطا بقيمة الصدق. أي بموضوع متعين يكون قابلا للصحة والخطإ. ذلك ما يمكن التأكد منه بافتراض لفظ دون أي إحالة، فإنه سيكون لامحالة فاقدا للمعنى. في الحالتين يستدعي الأمر الموضوع كما يستدعي الفكر لتعليل المعنى. والصعوبة تعترض الإتجاه الأول كما الإتجاه الثاني في التعليل، تماما كما أن أفق التفكير يتجه صوب حالة توحيدية ومطلقة لا تمنح الواقعية للفكر ولا للموضوع أي حالة غير وضعية رغم أن الأمر يتعلق بمدرسة وضعية في مقصدها التأويلي لكنها غير وضعية في قولها التأويلي.

بخصوص الوعي / القصد الوضعي فإن الإشكالات نفسها تعود هنا بحكم أن الوعي يتعلق كالعادة بقرار غير توحيدي.

2- **مراجعة بحسب أمثلة من الموضوعات:** هاهنا تأكيد للتفاوت بين القول التأويلي التوحيدي غير الوضعي وبين الوعي التأويلي الوضعي وغير التوحيدي من خلال مراجعة لبعض الإشكالات الجزئية للفلسفة:

مثال 1 - الكلي والجزئي:

* تاريخ الإشكال: نصف هنا المصير الوضعي الذي يقع فيه تاريخ الفلسفة في كل مرة بشأن هذا الإشكال. نرتب تاريخ الإشكال والمعالجة على النحو التالي:

- الفصل وصعوبات التواصل communication: يقدم أفلاطون الكلي والجزئي، الكثرة والوحدة، المثال والمحسوسات كحدين منفصلين séparés الواحد عن الآخر: المثال أو الوحدة أو الكلي مكانه عالم غير العالم الحسي المتغير، أما هذا العالم فهو مكان المحسوسات والكثرة والجزئي.

إن ما دعا أفلاطون إلى فصل هذين العالمين هو كما رأينا صعوبة تعايشهما أي وجودهما معا. إن افتراض وجود الوحدة والكثرة معا يعني أحد الأمرين: إما تلاشي الوحدة وتشظيها في الكثرة / الجزئيات / المحسوسات وإما انصهار الكثرة / الجزئيات المحسوسات في الوحدة / الكلي / المثال. لا مناص لذلك من فصل العالمين.

هاهنا تنشأ الصعوبات الخاصة بالكلي والجزئي بما هما حدان منفصلان: إنها صعوبات التواصل أو المشاركة participation بلغة أفلاطون. تسمى النظرية الأفلاطونية هاهنا **بنظرية المثل والمشاركة** أي نظرية فصل المثال / الوحدة / الكلي عن المحسوسات والبحث عن طرق مشاركة الكثرة في الوحدة أي طرق التواصل بينهما كحدين مختلفي الطبيعة تماما.

- الوصل وصعوبات التعايش coexistence (أرسطو - الفلسفة الحديثة): إن الاعتراض على أفلاطون أي على نظرية فصل المثال عن المحسوسات والبحث عن طرق العلاقة بينهما، ذلك ما بدأ باكرا مع تلميذه أرسطو. يتصور هذا الأخير أنه لا مناص من تجاوز التصور الفصلي الأفلاطوني أي لا مناص من تصور ما للتعايش ومن وضع المثال والمحسوسات / الكلي والجزئيات على صعيد واحد.

إن أرسطو الذي رفض أن يفصل المثال عن المحسوسات كان عليه أن يعلل كيف يوجدان معا. ولأن المثال لا يوجد مع المحسوسات في تعايش سلمي إلا بحيلة ما، فقد كانت حيلة أرسطو كما يلي: إن الكلي ليس وجودا كالجزئيات، إنه ليس سوى علم إذ المحسوسات / الجزئيات وحدها موجودة. من ثمة قرار أرسطو أن لا علم إلا بالكلي ولا وجود إلا للجزئي. إن الكلي والجزئي يتعايشان هنا معا ولا ينفصلان مثلما هو الشأن عند أفلاطون، لكن ذلك لا يتم

إلا بأن يأخذ كل من حدي العلاقة طبيعته الخاصة: الكلي طبيعته العلم والجزئي طبيعته الوجود.

لكن الفلسفة الحديثة لم تر في الحل الأرسطي إلا افتراضا للصعوبات نفسها التي بينها أفلاطون. ورغم أن أرسطو تصور تجاوز الصعوبات الأفلاطونية بإنزال المثال إلى كلي قائم في الفكر، كلي معرفي، فإن الفلسفة الحديثة عامة تعرف علاقة الكلي بالجزئي عند أرسطو بما هي علاقة حدين منفصلين تماما كما هو الشأن في علاقة المثال بالمحسوسات عند أفلاطون. لذلك يوصف الكلي الأرسطي حديثا بما هو كلي صوري formel يقابله على نحو منفصل الجزئي الذي يستدعي تعليل علاقته به مثلما استدعى الأمر عند أفلاطون تعليل ذلك.

تشدد الفلسفة الحديثة عموما على تجاوز الصورية التي للكلي الإغريقي وعلى تحقيق تعايش فعلي بين الكلي / الوحدة من جهة والجزئي / الكثرة / المحسوسات من جهة ثانية. نكتفي هاهنا بذكر تجليين مهمين لعلاقة التعايش أو محاولة المعايشة: انهدام الكلي لفائدة الجزئي مع المدرسة التجريبية، وانصهار الجزئي في الكلي في الفلسفة العقلانية وخاصة في المثالية الألمانية مع هيغل.

يبين دافيد هيوم D.Hume الفيلسوف التجريبي الأنجليزي في كتابه **محاولة في الذهن البشري** Essai sur l'entendement humain، أن العقل ومقولاته الكلية ومبادئه ليست سوى تركيبات لعناصر جزئية نتوهم كليتها عن طريق تكرارها وعن طريق العادة habitude التي نألفها عنها وهي في حقيقتها عناصر جزئية لا نستطيع تجاوزها لصياغة مبدأ كلي. إن مبدأ العلية causalité مثلا الذي نتصوره مبدأ كليا إنما هو حصيلة تجارب جزئية: "حركة هذا الجسم تنتج حرارة" و"حركة ذاك الجسم تنتج حرارة" إذن "الحركة تسبب حرارة" "le frottement fait la chaleur" (قانون كلي).

إن هيوم لا يتصور أن صياغة هذا القانون الكلي ممكنة على نحو فعلي. إن الكلية ليست سوى توهم يأتي عن طريق العادة. لذلك يطرح هيوم سؤالا طريفا الهدف منه الكشف عن استحالة مبدإ كلي أو قول كلي يتجاوز ما هو متاح في المعطيات الجزئية التي تمت ملاحظاتها: "هل تشرق الشمس غدا؟"?le soleil s'élèvera-t-il demain. إن حكمنا بأن الشمس ستشرق غدا هو بحسب هيوم حكم يتجاوز المعطى الجزئي الذي لدينا اليوم وأمس، إلخ، وهو يقوم على وجود "كلي" يسمح لنا بالذهاب إلى أبعد ممّا هو واقع في الجزئيات. إلا أنه لا كلي فعلي يسمح لنا بالمرور إلى أبعد من المعطيات الجزئية. فلا وجود في الكلي إلا لما هو متاح في الجزئيات. لذلك فإن الكلي هو ما تتم التضحية به لفائدة الجزئي عند التجريبيين. على العكس من ذلك، فإن العقلانيين يضحون بالمعطيات التجريبية / الجزئية لفائدة المعطى الكلي.

لدى هيغل فإن الجزئي متناقض وجوده كما بينا من قبل. إنه لذلك يتنافى حتى ينحل في الكلي الذي ينأى وحده عن التناقض فيستقر من ثمة كلامتناقض لكن كحامل في ذاته كل

التناقضات.

- صعوبات الاعتراف بالوجود / وجود الكلي - الكوني والجزئي - الخصوصي: إن الفلسفة المعاصرة بعد الصعوبات الكبرى التي كشفتها الفلسفة الحديثة بخصوص التعايش - شرعت منذ نيتشة في وضع الكلي نفسه تماما كما الخصوصي موضع استفهام.

إن النقد المعاصر للهوية أو للتطابق منذ نيتشة مرورا بهيدغير حتى فوكو ودريدا ودولوز، هذا النقد كخاصية للفلسفة اليوم بما هي نقد للميتافيزيقا كان يتوجه معا إلى كل تجليات الهوية في الكلي كان أو في الخصوصي، أعني الهوية بمعنييها: المشترك بين الأشياء والمميز لكل شيء.

إن الكلي المشترك بين الأشياء هو ما نقدته الفلسفة المعاصرة انطلاقا من فكرة مفادها أن ليس ثمة في الأشياء هوية كلية يستقبلها الجميع بالكيفية نفسها وليس ثمة مقاييس / معايير كلية لفهم العالم والحكم عليه. ثمة على العكس تجليات مختلفة ووجهات نظر مختلفة. إن "رجل الطاولة" تسمى هكذا رجلا لكنها هي نفسها تسمى "عصا" إذا انتزعت ليضرب بها أحدهم وهي تسمى "وتدا" إذا استعملت لتشد بها خيمة، وهكذا. إن هذا الشيء ليس له هوية كلية، وإنما هو "فراغ" و"إمكان" يأخذ في كل مرة تحددا يسمى هوية مخصوصة له. إنه يحصل في كل مرة على وظيفة مختلفة تماما كما على اسم مختلف. تسمى الفينومينولوجيا ما يحصل عليه الشيء في كل مرة يبني فيها علاقة جديدة مما لا جوهر / لا ماهية وراءه إلا "الفراغ" / "الإمكان" - تسمى ذلك ظاهرة phénomène ويسمى ذلك في اتجاهات فلسفية غيرها - كما نجده لدى دولوز "حدثا"évènement. هنا وهناك - الشيء كـ "حدث" أو كـ "ظاهرة" - ذلك يعني أن لا هوية كلية للأشياء وإنما لها هويات ممكنة بعدد ظهوراتها أو حدوثاتها.

إن ذلك يعني بالمثل أن ليس للشيء خصوصية / هوية مخصوصة. إن ما نزعم أنه "هوية" هو في كل مرة ما تمزقه العلاقات الممكنة لينقلب إلى غيرها. ذلك ما تستعيده الفلسفة المعاصرة بقولها، بطرق مختلفة، أن الأشياء علاقات relations لا جواهر substances أو ماهيات Essences.

وكما لا نتحدث اليوم عن هويات كلية أو خصوصية، لا نتحدث اليوم عن معايير كلية للحقيقة. إن حديثنا عن حقائق متعددة تخص كلامنا أو بالأحرى عن معاني sens لا حقائق vérités هو ما يجعل من اللغو أن نبحث عن معايير مشتركة بيننا. إن المعايير المشتركة تعني أن بيننا حقيقة مشتركة لنتفق حولها، إلا أن ذلك غير مسلم به مثلما رأينا. لذلك فلا معنى لمعايير كلية نصوغها بحكم أن خطابنا يتوجه إلى الشيء الذي يخصه، من الجهة التي هي له حقيقة دونما حاجة إلى اتفاق مع الآخرين حولها ودونما حاجة إلى النقاش حولها، فالفلسفة نفسها ليست إقناعا ونقاشا غايته الكلي وإنما هي ركون كل منا إلى ما هو له حقيقة دون غيره.

ليس ثمة إذن - في فكرنا الفلسفي المعاصر- هوية كلية نتفق عليها وليس ثمة لذلك حاجة لمعايير كلية، فنحن ننشغل بالإختلاف لا بالكلّي. ليس ثمة بالمثل خصوصي إلاّ وهو فاقد لخصوصياته / لهويته بحكم طبيعته العلائقية relationnelle.

* العلاقات الممكنة:

- صعوبات وأطروحات ومفاهيم بشأن "الخصوصي":

- إن "الخصوصي" إذا أخذ بما هو "هوية" ما محدّدة لفرد أو جماعة داخل دولة، لشعب أو حضارة ما في إطار إنساني كوني - إذا أخذ كذلك، كانت احتمالات العلاقة بالكوني في أهمّها:

• الإنغلاق عن الكونية: إن ضبط الهوية بـ "تصور ما للكون متناه"، "بعقائد ما تخصها"، "بثقافة ما تعد ثقافة تلك الهوية"، "بجغرافيا ما"، أو "بملكية ما للأشياء" - كل ذلك يجعل صلة الهوية بالكوني بين حدين كلاهما صعب بالنسبة إليها: إمّا أن تنكسر على أرضية الكوني إذ تلاقي هويات غيرها (تفقد تصوراتها وعقائدها وثقافتها...) أو أن تحافظ على ذلك وتوصد أبوابها عن الكوني.

إلاّ أنّ كلّ هذه النعوت سليمة إذا كان الكَوني بحدّ ذاته موجبا (عادلا في تصوره للهويات - تعبيرا عن المشترك الإنساني...) لكن ماذا لو كان الكوني سالبا (طاغية على صعيد تقسيم الثروة المشتركة - شرسا في فرض خياراته - تعبيرا عن سلطة هوية هي الأقوى...)، ألا يصبح انغلاق الهوية أمرا موجبا؟ ألا يستحق حتى تسميته بشكل آخر؟

• الاستقلالية والتميّز: إن تحدد الهوية هاهنا يكشف عن وجه آخر موجب: فأن يكون لجماعة ما، لأمّة ما تصّور يخصّها للأشياء وثقافة مميّزة وجغرافيا تعرّفها، ذلك ما يجعل إمكان الدفاع عن نفسها ممكنا حينما يستأسد الكوني ويكشف عن وجه شرس. إن "المقاومة" إحدى الميزات الأساسية للهوية حينما يكون لها تحديد ما لتصوّراتها وللمكان الذي يخصها ولثقافتها، أي "انغلاق" ما على ذاتها لا يسمح بالنفاذ إليها بيسر.[1]

إن عدم تحدد الهوية هاهنا على هيئة تصوّرات ما وثقافة ما يفتح الباب لإعدامها أمام الهيمنة المطلقة للكوني. لنر الإمكان الآخر الذي يكونه "الخصوصي".

- إن الخصوصي إذا أخذ بما هو لاهوية معينة أي بما هو تصورات وثقافة غير محدّدة لفرد ما أو جماعة ما أو حضارة ما أو بما هو ثقافة ما نتبناها صوريا (شكليا) دون إصرار فعلي

---

(1) يس من الغريب لذلك، بل إنه من الواضح أن الهويات الأكثر انغلاقا هي بشكل ما الأشدّ قدرة على مقاومة الهجومات الشرسة للكوني (قبل 1956 كان بورقيبة يدافع عن الهوية التونسية بكلّ محمولاتها القومية والدينية وهو ما تغيّر تقريبا بالكامل بعد 1956. إن الدّفاع عن الهوية هناك شرط أكيد لمقاومة الإستعمار التي تستدعي (أعني المقاومة) فرقا وتميّزا وأن نكون "آخر"، هوية أخرى غير الهوية الإستعمارية).

عليها - إذا كان الأمر كذلك، كانت احتمالات العلاقة بالكوني في أهمها:

• قابلية التطويع وفقدان الذات: إن الهوية / الخصوصية التي لا تضبط لنفسها ثقافة أو جغرافيا أو غير ذلك مما يمكن وصفه بـ "تحديدات الهوية"، أي التي تعرّف نفسها كـ "فراغ" ما أو محض إمكان - هذه الهوية تمتلك قابلية لتطويعها بالمعنى السلبي لتوظيفها لفائدة هوية أخرى شرسة أو لفائدة كلي شرس. إن شرط الدّفاع عن أرض أو ثقافة معدوم لدى هوية هكذا شأنها بما أن الدفاع / المقاومة يعني خصوصية ما محدّدة نمتلكها (أرض - ثقافة) أي ذاتا ما وذلك ما هو معدوم من الأصل. إن شأن هوية كهذه هو لبس أيّ لبوس يعرضه الكوني والتلوّن بكلّ لون يقترح.

من الواضح هاهنا أيضا أنّ فراغ الهوية هو ما يجعل المتسمين به أفرادا كانوا أو جماعات أو حضارات أكثرهم عجزا ورفضا للدفاع / المقاومة وأكثرهم قابلية واستعدادا للتطويع والتوظيف من جهة هويات أخرى ومن جهة كوني ما. لكن أليس فراغ الهوية هذا هو، في وجهه الآخر "الهوية المفتوحة"؟

• الانفتاح على الكوني والقدرة على التأقلم: إن الخصوصية غير المسيّجة بعقائد نهائية وتصوّرات وثقافة محدّدة على نحو مطلق، أي الهوية ذات الفراغ المذكور أعلاه هي الهوية الأقدر على التعاطي مع غيرها بسلاسة كما مع الكوني الذي يقترح في كل مرة ما يفاجئ الهويات الخصوصية.

إن الهوية ذات الفراغ وعدم التحديد النهائي لطبيعتها لا تخشى التخلّي عمّا لديها بصدد علاقة ما مع الكوني لأنّها لا تعرّف نفسها من الأصل بعناصر هي لها مطلقا كما أنّها لا تخشى الحصول على عناصر جديدة بما أنّها لا تعرّف نفسها من الأصل على نحو مانع / مانع لغيرها من النفاذ إليها. إن مزيّة الفراغ الذي تعرّف به هذه الهوية هو عدم منعها من تجاوز ذاتها كما من استقبال ذات أخرى ممكنة أي عدم منعها من الإنفتاح على الكوني وامتلاك القدرة على الحركية والتأقلم.

ليس للخصوصي إذن تصريف واحد ممكن في مفهومه والأطروحات المحيطة به:

- الخصوصي هو ما يغلق الهوية على ذاتها ويمنعها من الإنطلاق نحو الكوني.
- الخصوصي هو ما يميّز هوية عن غيرها ويمنع تجاوزها.
- الخصوصي هو الفراغ الذي يجعل الهوية عرضة للإستخدام.
- الخصوصي هو الممكن الذي يجعل الهوية مفتوحة على الكوني.
- صعوبات وأطروحات ومفاهيم بشأن الـ "كوني":

- إن "الكوني" إذا أخذ بما هو "هوية ما كونيّة" أي جملة من التصوّرات والمعايير المحدّدة لمجموعة بشرية ما تضم أفرادا أو للإنسانية برمتها التي تضم شعوبا وحضارات - إذا

أخذ على هذا النحو، كانت احتمالات العلاقة بالخصوصي في أهمّ ما يذكر منها:

• سلطة على الخصوصي تهيمن على الإختلاف الثقافي: إن تحديد الكوني (معايير - تصوّرات للعالم، أي مضامين معرفية وأخلاقية وجمالية) يضعه بين إمكانين على الأقلّ: إما فرض المضامين المحددة على الهويات الحرّة فتنتهي إمكانية الإبداع فيها. هاهنا يحترم الكلي لكن الخصوصيات لا تحترم إمكاناتها الخلاّقة؛ وإمّا أن يكف الكوني عن أن يكون غطاء للخصوصيات ليسمح لها بالحركة، وهاهنا تفتقد الكونية تماما. إن مفاجآت الخصوصي لا يمكن أن يلاحقها هاهنا الكوني بتحديده وانغلاقه على كونية ميتة.

من الممكن أن يكون الكوني هاهنا حالة مفارقة تفرض نفسها على جميع الهويات كما يمكن أن يكون "عولمة" لإحدى الهويات المخصوصة كما يبين بودريار وهنتنغتون مثلا. إن العولمة هنا أو -بتحفّظ - العالمية هي نشر هويّة خصوصيّة، لون مخصوص بجماعة ما، بحضارة ما على العالم برمته والزعم أنه لون إنساني كوني. ولأنّ الهويات / الخصوصيات طبعها الاختلاف، فإن الهوية المعولمة ستأخذ شكل السّلطة والعنف. ولكن أليس الوجود الكوني المحدد هو، من الجهة الأخرى، شرط وجود المشترك؟

• أرضية / قاع / أساس ضروري لتواصل الهويات: إن تحديد لغة مشتركة، تعريفات مشتركة للأشياء وحتى فهم واحد لها بين أفراد جماعة ما أو بين مجموعات حضارية مختلفة، ذلك هو الشرط الأساسي للتواصل بين خصوصيات لا شيء يسمح لها وفق تجربتها الخاصة، بالوجود المشترك عدا ما تضبطه من قنوات اتصال وما تحدده من أرضية توضع عليها جميع الهويات. إن فلسفة اللغة المعاصرة برمّتها بحث عن هذا المشترك كفهم للعالم وكتعريفات وكلغة وغير ذلك ممّا يشكل شروط التّواصل والوجود الكلي. نذكر هنا هابرماس والحاجة إلى كلي (تواضعي) للتواصل والحكم المشترك والعيش المشترك.

إن ضبط الكلي من هذه الجهة - ضبط معايير ومفاهيم وأهداف... - ذلك مطلب ضروري كأرضية وأساس للتواصل والتعايش أي للوجود الكلي / الكوني. لكن الكلية المحدّدة على هذا النحو ليست فقط مطلبا وإنما هي أيضا وضع وأمر قائم. إنّ ما يسمّى بالعقل الكوني شأن لم ينته كليا في فلسفتنا المعاصرة (أعني المعارف الكلية والصحيحة، الرياضية مثلا...) رغم الوعي الجديد الذي أصبح لدينا بالأشياء.

إن الأرضية التي تشكّل وجودنا المشترك سواء فهمناها كمطلب نبنيه اتفاقيا أو كحالة نعيشها على نحو ما عقليّا وأنطولوجيا، هي تحديد ضروري للهويّة الكلية. لكن ماذا لو كان عكس ذلك شرطا للوجود المشترك، أعني لو كان "فراغ الهوية الكلية" لا تحديدها هو شرط الوجود الكلي / الكوني؟

- إن الكوني إذا أخذ هو الآخر بما هو "فراغ في الهوية الكلية"، أي بما هو خال

مـن ضبـط تصـورات ومعاييـر أو مضاميـن بشـكل عام - إذا أخذ على هـذا النحو، فإن العلاقة بالخصوصي لن تخلو من احتمالات نذكر أهمّها:

• الحصـول علـى مسـاحة للتعايـش: إن الكونـي إذ لا يتخـذ هيئـة محـدّدة فـي المعاييـر والتصوّرات ويقدم نفسـه كفراغ ما لملئه، فإنه بذلك يمتنع عن أن يكون سـلطة على الهويات / الخصوصيـات ويصبـح علـى العكـس مسـاحة حـرّة لتواجـد الخصوصيـات كمـا نجـد مثلا لـدى تـودوروف ووعـي الكونـي بمـا هو مسـاحة للإعتـراف / الإحترام / قبـول الآخر... إن تعايـش الأفـراد والثقافـات لا يكـون إلا إذا لـم يملأ الكوني بمضمون (حضاري أو سياسـي أو إيديولوجي...) محدد يمنع المضامين الأخرى من التواجد، أي إلاّ إذا عدّ الكوني فضاء للتواجد لا غير. لكن أليس هذا التّعريف للكوني مشكلا من وجه آخر؟ أليست عدمية الكوني / فراغ الكونـي فرصـة، لا للإحتـرام والتعايش بل لإمكان تسـلط الأقوى في غيـاب قوّة ملزمة للكوني معايير وتصوّرات؟ أليس فراغ الكوني شرطا لعدم إمكان التواجد معا (إنعدام التواصل)؟

• غيـاب إمـكان التواصـل / التواجـد معـا: إن غيـاب الكونـي - المحددات المشـتركة تصوّرات ومعايير، غياب لأساس التواصل والتفاهم والحكم والمحاسبة، أي لأساس التعايش. فـي الوقـت نفسـه فـإن هـذا الغياب يخول للهويـة الأقوى ملء الفراغ وفـرض لون الخصوصي ككوني (العولمة).

* أهم الإشكالات: من خلال المفاهيم والعلاقات المتقدمة يمكن أن نرصد أهم الحدود الصعبة التي يجب أن يكون عليها كلّ من الكوني والخصوصي وأن يتلافى الوقوع فيها في آن واحد (الإشكالات):

- إن الخصوصـي لا يسـمّى كذلـك (لا يكـون خصوصيـا) إلاّ إذا احتفـظ لنفسـه بهوية / تحديد ما يميّزه، مقاومة ما لغيره، لكن هاهنا يجب أن يسـقط في انغلاق ما عن غيره، عن الكوني.

- إذا تجاوز الخصوصي انغلاقه / عرّف نفسه بـ "فراغ" ما فيه، بالإنفتاح، كان عرضة للتطويع من جهة الكوني وخسر خصوصيته التي تتميّع متلوّنة بكلّ لون.

- إن الكونـي مـن جهتـه إذا كان أفقـا رحبـا / إنفتاحا على كلّ الخصوصيات الممكنة، كان مهدّدا بأن لا يكون شيئا على الإطلاق / أن يكون فراغا مطلقا - عدما (= إنعدام أساس التواصل وتلاعب الهويات به).

- إذا اتخـذ الكونـي هويـة (معاييـر - تصـوّرات محدّدة) سـيكون أساسـا صلبا للوجود المشترك للهويات، لكنّه سيخسر حتما انفتاحه واتساعه لمفاجآت الخصوصي.

الإشكالات هاهنا هي إذن كالتالي:

- كيف يحافظ الخصوصي على تميّزه دون انغلاق عن الكوني؟

- كيف ينفتح الخصوصي على الكوني دون ضياع لتميّزه / لخصوصيته؟
- كيف ينفتح الكوني على الخصوصيات دون سقوط في العدمية؟
- كيف يحافظ الكوني على "هويته" / على تحديدات ما له دون انحسار على متابعة الخصوصي أو تسلّط على حركيته وثرائه؟

* القول التوحيدي والوعي غير التوحيدي: إن المفاهيم الممثلة لحدود الإشكال هنا - الكلي والجزئي - والتي لا يكون أحدها إلا على حساب الآخر، كما لا يكون وصلها إلا على حساب فصلها والعكس، ثم لا يكون فهمها العلائقي إلا على حساب جوهريتها والعكس - كل ذلك يشير إلى مطلب قار بالتوحيد ينفرط في كل مرة في مصير مثنوي للكائن على النحو التالي: ثنائية الكلي والجزئي؛ ثنائية الوصل والفصل؛ ثنائية الوعي العدمي بهما والوعي الجوهراني.. إننا نتصور في كل مرة أن التوحيد يقع في مستوى المقصود والوعي به وذلك ما ينتهي إلى محدودية للشيء تضعه ضمن ثنائية جديدة مشكلة. لذلك فإن التنبيه القار هنا لدينا أن التوحيد يقع ضروريا في مستوى القول ذاته الذي لا يشتغل من الأصل ضمن ثنائية وجود / عدم بل بحسب علاقات الحضور / الغياب. إن كل المسعى الفلسفي مع الفصل الأفلاطوني لهذه الحدود ثم الوصل الذي بدأ مع أرسطو وظل يرتد على نفسه حتى الفلسفة الحديثة وأدى إلى القرار العدمي المعاصر مطلبه القار في كل مرة هو اتفاق ما لحدود الإشكال لا نتصور إمكانا له خارج تبديل كامل للثنائية الأولى في التفكير بالثنائية الثانية.

هنا فقط حيث يكون مطلب الحدود المتعارضة مطلب المحمولات حول الجوهر الواحد المطلق غير الوضعي، يمكن أن نفكر الإشكال بشكل جيد.

مثال2 - الذات والموضوع:

مع أفلاطون يتمثل الإشكال بهذا الصدد في كيفية إدراك المثل. والصعوبة على وجه الدقة تكمن في أن الصور في ذاتها تنأى عن أن تكون موضوعا لمعرفتنا التي لا تعدو الموضوع الحسي. أما المعالجة الأفلاطونية فتتمثل في الدياليكتيك كمنهج أي في ترقي النفس حتى المثل. واضح أن الفيلسوف يستشعر الصعوبة الناجمة عن تصور المعرفة حالة أولية للعقل بما يعني حالة صورية تظل في وضع تخارج وموضوعها. الدياليكتيك هو إذن الحيلة التوحيدية التي يجدها أفلاطون لردم الهوة بين الذات والموضوع. غير أن التوحيد يعني كما نلاحظ في كل مرة مجاوزة النقص الذي يكون للذات أو الموضوع على حدة أو هو يعني المطلق. هذا الوضع العلائقي الذي يطلبه الفيلسوف والذي يخرج فيه العقل من واقعيته بواسطة الدياليكتيك هو ما نسميه بعد ذلك بالوعي غير الوضعي.

غير أن فرضية المثال كموضوع مفارق تستعيد طرح الصعوبة من جديد منذ أرسطو أعني صعوبة العلاقة مع المثل والسقوط من جديد في الوعي غير التوحيدي وملحقاته.

لذلك فإنه مع النقد الأرسطي للمثل يكف الإشكال عن أن يكون بحثا عن حميمية مع موضوع مفارق. إن الحل الذي يجده الفيلسوف للمشكل الأفلاطوني الأول - الكلي والجزئي بتفكيره من خلال الجوهر، ذلك يحول الإشكال إلى علاقة للمعرفة بالجوهر بدل المثال. لقد رأينا أن الكلي يتعلق بالمعرفة في حين يتعلق الوجود بالجزئي وأنه لا علم إلا بالكلي. لا نجد لدى أرسطو مشكل فرق في الطبيعة بين العقل والعالم كما لدى أفلاطون أو الفلسفة الحديثة حتى يكون المشغل التقريب بينهما. الإشكال هنا يتمثل فحسب في أن أدوات الإدراك - المبادئ والمنهج - قد لا تتهيأ على نحو يؤدي إلى الشيء. من ثمة كان التفكير بشأن الترتيب الأمثل لذلك المؤدي إلى الشيء. إن أنسنة المثال هي أقصى القرار الفلسفي التوحيدي الذي يتخذه أرسطو.

لكن النقد الفلسفي الحديث لأرسطو يكشف إلى أي مدى تبتعد صورة العقل الأرسطية عن الأشياء على نحو يعود فيه الإشكال من جديد لتعليل العلاقة بين العقل والوقائع تحت مسمى مشكل الصورية. إن بداية التفكير الحديث تتجه رأسا صوب رأب الصدع الذي خلفه أرسطو بين الذات والموضوع أعني الخلل في التوحيد والوعي غير الوضعي بالمطلق.

يلتقي بايكون مع أرسطو من حيث تصور الإشكال كإشكال تقنيات معرفة. لكن من خلال نقده لأرسطو، يبني بايكون **الأورغانون الجديد** بما هو ترتيب لأوليات يصنعها الاستقراء لا تثبيتا مسبقا لقواعد فارغة يستنبط منها العالم. هكذا يتراجع تعريف المنطق كآلة للعقل يحصل بها العلم في إطار فهم كلياني للحقيقة ليكشف عن بداية مهمة في تفكيره كـ "حقيقة" وكـ "علم". إن العقل الذي ينشأ من خلال سلوك إستقرائي ومن خلال علاقة حميمية بالظواهر هو المقترح التوحيدي الجديد الذي ينهي به بايكون الوعي المثنوي الجزئي والوضعي لأرسطو.

غير أن الفيلسوف بهذا الإجراء عينه لتوحيد العقل بالظواهر يكون قد ترك استقلالية العقل خارج هذه الوحدة واستعاد من جديد الحدود نفسها للإشكال.

إن ديكارت ينهي تماما هذا المسعى نحو الموضوع ويقلب مركز الإهتمام إلى جهة الذات. يفترض الفيلسوف أن الموضوع غير قادر على الإضطلاع بمهمة التوحيد والصعوبات التي خلفها بايكون مثال على ذلك، وأن الذات قادرة على العكس على الإضطلاع بالموضوع. مع ديكارت يصبح المشكل مشكل موضوعية. يختلف ديكارت عن بايكون من حيث ثقة الثاني في التجربة وتشكيك الأول في كل معرفة لا تتخذ من يقين الذات مرتكزا للتفكير. إن **قواعد قيادة الفكر** لدى ديكارت ليست مجرد قواعد خصوصية للعلم تتعاطى مع اختلاقات التجربة الممكنة وإنما هي وضع جذري للتجربة موضع استفهام وعودة إلى الحقائق الأولية للذات. ترتكز قواعد المنطق الديكارتي إذن لا على التحدد بالتجربة الضامنة بل على الوفاء للمعطيات الأولية الأكثر مباشرة.

هكذا فإن قواعد الفكر الديكارتي لا يمكن أن تقرأ بصفتها قواعد صورية مثلما نتحدث عن المنطق الأرسطي لأن مبرر الصورية مفقود لدى ديكارت أعني الذات الفارغة التي يقوم في وجهها الموضوع لحظة الفعل المعرفي. إن المعرفة بحسب ديكارت ليست علاقة للذات بموضوع خارجي بل اكتشاف للموضوع داخل الذات. وذلك أمر لا بد من الإنتباه إليه رغم وصفنا الديكارتية بأنها تتحرك بعد وبشكل أكثر حدة أحيانا في أفق العلاقة الميتافيزيقية ذات / موضوع مثلما تعودنا مع النقد الهوسرلي لديكارت[1].

من الواضح أن المنطق قد فقد بشكل هائل صفته المعرفية كتقنية لتحصيل الحقيقة / الوجود / العلم. إن ديكارت يذهب إلى حد أبعد مما رأيناه مع بايكون ضد أرسطو لتحويل الوجود إلى قرار منطقي. ولأن الموضوع يتحول مع ديكارت إلى يقين بدل كونه محض حضور فإن الفيلسوف يفترض أنه ينجز هنا مهمة توحيدية نادرة في تاريخ العلاقة بين الذات والموضوع.

غير أن النقد اللاحق لديكارت وأشهره النقد الهوسرلي يكشف إلى أي مدى يكون العقل الذي تصوره ديكارت محملا بموضوع - يكون عقلا خالصا، الشيء الذي يعني من جديد بقاء الموضوع خارج حدود الذات بكل ما يعنيه من استعادة المثنوية بين الذات والموضوع وملحقاتها الإشكالية.

إن الاشكال الذي يطرحه لايبنيتز يندرج ضمن السياق نفسه لنقد الصورية. غير أنه يختلف عما عليه الأمر مع بايكون وديكارت في تعيين موضع الصورية بدقة. إن لايبنيتز لا يفهم المسألة مثلما يرى بايكون في وثق المنطق بموضوع تجريبي يكون له وحده حق تقريرالصيغة المنطقية الممكنة له ولا مثلما يرى ديكارت في العودة إلى اليقين الأول للذات وإنما في احتواء المحمول المنطقي prédicat داخل الموضوع sujet. وهو ما يستدعي لا قبول اليقين الأولي للذات أي بداهاتها بل تحليلها والبرهنة عليها على قاعدة الإحتواء المذكور والمعبّر عنه بـ "نظرية الهوية théorie de l'identité".

يصف لايبنيتز نوعا من المنطق ليس هو بداهات الذات المفردة ولكنه بعد شأن للذات. إن الإحتواء المنطقي للمحمول في الذات هو افتكاك واضح لقرار المنطق من الذات الخالصة ويقينها. غير أن هذا القرار المنطقي نفسه شأن للذات. يلزمنا لايبنيتز بالتفكير في مفهوم للشيء مخصوص هو الشيء المنطقي أو شيء المنطق. وذلك قرار أقصى بإلغاء تقنوية المنطق وغايته

(1) ان الكتاب الرائد لهوسرل في هذا السياق تأملات ديكارتية يقصد نقد الوعي الخالص لدى ديكارت باعتبار أن "كل وعي هو وعي بشئ ما". إن النقد يشير بالضبط إلى غياب العلاقة الأصلية للوعي بالشئ. فلدى ديكارت غرابة بعد للذات عن الموضوع. غير أن ذلك لا ينفي كون ما يحدث كمعرفة هو اكتشاف للموضوع في الذات. وذلك يعني أنه رغم الفرق البين بين ديكارت وهوسرل فإن ثمة حدا من الأفق المشترك يتمثل في الإعراض عن القسمة المألوفة معرفة / وجود إلى بداية تفهم المعرفة كوجود.

المعرفية الخالصة ليصير الوجود ذاته. غير أن ذلك يتم معا في الإتجاه المقابل، أعني في الإتجاه الذي يتحول فيه الوجود إلى المنطق على حدّ القراءة الرائجة للايبنيتز حسب كوتيرا Couturat. إن العلاقة التحليلية هي التي يجد فيها لايبنيتز الوحدة بين المنطق والوجود.

لكن ألا تبدو العلاقة بعد بين المنطق والوجود "منطقية" بالمعنى الذاتي السيكولوجي للكلمة؟ أليس اعتبار الشيء الخارجي بقيامه المستقل، شرطا لازما لمنطق للوجود أكثر جذرية؟ ألسنا من جديد أمام خرق واضح للتوحيد؟

يعبر المنطق الترنسندنتالي مع كانط حقا عن هذا الهم الذي يحشر لايبنيتز في الخانة نفسها مع ديكارت ولكن أيضا يرجع الجميع إلى أرسطو. ثمة اعتراض أساسي يوجهه كانط إلى كل تاريخ المنطق مفاده أن كل محاولات تأسيس المنطق بداية من أرسطو كقواعد للفكر خالصة للمعرفة مرورا ببايكون أي المنطق كقواعد خصوصية في الموضوع نفسه وديكارت في اعتبار المنطق قواعد سلوك الفكر تجاه الشيء نفسه ولايبنيتز حيث المنطق هو الشئ نفسه بما هو البرهنة السابقة على احتواء المحمول في الموضوع - كل هذه المحاولات تضمر رغم محاولة الوصل بين المنطق والوجود إقرارا أوليا باستحالة الرد الفعلي للواحد إلى الآخر.

يختلف كانط عمّا وصفنا سابقا من محاولات منطقية باكتشاف إمكانية الرّبط الفعلي بين المنطق والوجود، الربط القائم بذاته وذلك ما يلخصه مفهوم "المنطق الترنسندنتالي" الذي هو في وقت معا صورة العقل القبلية والموضوع الخارجي (كظاهرة). ذلك هو الإخراج الكانطي للتوحيد. لكن أليس الوجود الذي صار واحدا والمنطق هو بعد وجود للمنطق أعني، بما هو ظاهرة، موضوع خاص بالعقل؟ أليس الشيء في ذاته chose en soi بعد خارجا عن الشأن المنطقي؟ أليس كانط يواصل على طريقته كل الحدود التي صنعتها الذاتية منذ ديكارت؟

ذلك جوهر الإعتراض الهيغلي على كانط. إن فرضية الترنسندنتالي هي بحق محاولة جادة للخروج بالمنطق من تقنويته الأرسطية وهي جادّة لأنها تطرح على المنطق الدور الأكثر صعوبة، أن يفسر ما ليس هو أي الموضوع الخارجي تفسيرا إبستيمولوجيا خالصا. لكن كانط إذ يطرح التحديد الأهم كسؤال وكمهمة يحيد عنه في الإجابة والتعليل. إن المطروح حسب هيغل هو تعليل علاقة المنطق بالموضوع ككل، الموضوع بما هو واحد، وهو ما يعني إقصاء ثنائية الظاهرة / الشيء في ذاته بمعناها الكانطي لفائدة علاقة الهوية التي ينظمها المنطق الديالكتيكي لا الترنسندنتالي.

إن المنطق يبدو هنا وقد سعى إلى الموضوع نفسه بكلية بدل سعيه إلى الظاهرة كما هو شأن كانط. لكن هذا يجعل هيغل يتصور أنه قد بلغ أوج التوحيد الذي ظلت تلاحقه الفلسفة بلا جدوى. إن العقل لا يترك موضوعه ثانيا بل يقوم بتجربة الموضوع على نحو يستقر معه في النهاية في وحدة فعلية معه أي في وضع المطلق مثلما نجده في القرارات الواضحة للفيلسوف.

غير أن هيغل لا يرى في العالم غير شرط لظهور ما ليس هو أعني العقل أو المنطق بما هو آخر عنه أو لنقل أن العالم شرط سالب لظهور المنطق الذي يفهم أبدا فهما صوريا بروح أرسطية حتّى، لا تزال حاضرة لدى هيغل. أليس المنطق الهيغلي الذي يظهر بدوره كمنطق عقل خالص بما يعني أيضا كأداتية ما - أليس بحاجة بعد إلى دور موجب للعالم في صياغته حتى يبلغ فعليا حقيقته كعلم؟ أليست تجربة العالم تجربة عقلية للعالم لا تجربة العالم نفسه؟

حقا إن المنطق وهو يعانق هنا الشيء نفسه لم ينفك عن تحديده وصياغته الكلية بل أنه قد عمق ذلك على نحو بات معه الشيء نفسه عقلا بأقصى مما أنجز كانط وعلى نحو أصبح المنطق نفسه فيه شكلا من أشكال الميتافيزيقا أي أبعد ما يكون عن الشيء نفسه في الوقت الذي يسعى فيه طوال تاريخه إلى ردم الهوة بينه وبين العالم. إضافة إلى ذلك فإن إصرار الفيلسوف على الهوية المطلقة بين العقل والعالم، من حيث يفترض أنه نهاية توحيدية هو بالمقابل يصنع ثنائية جديدة بين الهوية نفسها وبين اللاهوية ويخرق التوحيد. على هذا النحو كان النقد المعاصر لهيغل بمواصلته طريق الذاتية الحديثة وعدم العودة إلى الأشياء نفسها (النقد الفينومينولوجي)، وكذا النقد المعاصر للهوية ونسيان الفرق / اللاهوية (نقد أدورنو لهيغل).

يفكر هوسرل السؤال المنطقي في لحظته الأكثر عمقا برأيه كما تتجلى في **بحوث منطقية**. ثمة فرق أساسي بين هيغل وهوسرل نلخصه كما يلي لتوضيحه: إذا كان هيغل يفهم من **فينومينولوجيا الروح** أو الظهور المطلق مجرد خروج العقل بتوسط العالم من الكمون إلى التجلي وهو قائم سلفا بتمامه كعقل قبل أي نشاط دياليكتيكي، فإن هوسرل يقصد بفينومينولوجيا ظهور العقل والعالم معا بما أن "كل وعي هو وعي بشي ما"، ظهورهما كتحقيق للقصدية نفسها لا العقل مفردا.

إن الظهور مع هوسرل يأخذ شكل إحداث فعلي للشيء في علاقة الوعي بموضوعه، وهو ما لم يفكره هيغل. ذلك أن "الشيء" الهيغلي وعي خالص برأي هوسرل. إنه يمتلكه سلفا وينتظر فقط من خلال اغترابه في العالم ظهوره في معنى مجرد خروجه إلى الحضور، التعين concrétisation لكن ليعود كشيء خالص للعقل لا يكشف عن علاقة فعلية للمنطق بالعالم. إن تحول الشيء إلى بناء، تشكيل يعدّ الحدث الأبلغ في تاريخ المنطق وبالأحرى في تاريخ انتقاله من تقنية إلى علم. يتصور هوسرل أن كل الخروقات في علاقة التوحيد التي خلفتها الذاتية يمكن رأبها على هذا النحو حيث يولد العقل من رد الموضوعات نفسها وتشكيلها لا من تجربتها العقلية الخالصة مثلما تصور هيغل.

لكن هيدغير يوجه لهوسرل النقد نفسه الذي ظل يوجه للذاتية الحديثة من حيث أن فينومينولوجياه هي بعد فينومينولوجيا وعي خالص يقترح هيدغير مقابلها فينومينولوجيا أونطولوجية. يتجلى هذا المشغل لدى الفيلسوف مثلا في نص **ما الميتافيزيقا؟** لعام 1929 والذي

يوازي فيه بين المنطق والميتافيزيقا إلى حد القدرة على تقرير السيادة الشرعية للـ "منطق" في الميتافيزيقا. مقابل ذلك فإن هيدغير يعرض نهائيا عن المنطق لفائدة الوجود أي الأونطولوجيا وسؤال الشيء نفسه في سياق الأفق التوحيدي القار. يتصور الفيلسوف أنه بهذا الإجراء يكون قد بلغ أقصى تفكير ممكن لتوحيد الذات والموضوع وبناء المطلق.

لكن اعتقال المنطق في الأونطولوجيا وتصور الأونطولوجيا حضورا مرجعيا وإن كان على هيئة الممكن، قد شكل موضوع النقد الذي وجه إلى هيدغير نفسه باعتبار احتفاظه ببقية ميتافيزيقا تعيدنا إلى صعوبات جديدة بين الأونطولوجي والمنطقي. إن نقد داريدا مثلا يكشف إلى أي مدى يجب تحرير اللغة من ثقل الأونطولوجيا بما يعني استمرار الوعي غير التوحيدي وصعوباته مع هيدغير.

لكن داريدا نفسه ومجمل الفلسفة المعاصرة ذات العناية الخاصة بمجاوزة الميتافيزيقا توضع، بهذا الإجراء نفسها أمام ثنائيات جديدة لا نهاية لها أهمها القاع العدمي للعالم الذي لا يكون قاعدة للتعليل ونهاية الأسس مقابل الحاجة القارة للتعليل والتأسيس.. إن القرارات العدمية من حيث يتصور التخلص من موضوعاتها وتحقيق التوحيد دونها هي صناعة لجهة سالبة تظل طرفا من الإشكال وتخرق التوحيد.

كل هذا التاريخ بما هو تاريخ التقدم نحو الشيء بإذابة المنطق في الشيء حتى الإعراض عن المنطق لفائدة الشيء هو ما نسميه بتاريخ سيادة الأونطولوجيا وهيمنة الوعي الأنطولوجي بالعالم على فهم العلاقة بين الذات والموضوع.

مثال 3 – الإيجاب والسلب:

الضد هو المعنى الأشد وضوحا للسلب. لكن لما كان الضد عدما لضده مطلقا وكان مقابله من ثمة وجودا مطلقا، وكان مطلب أفلاطون البحث عن وجود للسلب أو سلب يكون له وجود لمكافحة السوفسطائي، فقد رفض الضد كهذا السلب. لقد لاحظنا من قبل أن السلب لدى أفلاطون بما هو الغير هو إيجاب آخر وليس سلبا على الوجه الدقيق. إن الفيلسوف يقصد بهذا التغيير في دلالة السلب البحث عن وضع توحيدي له والإيجاب، الشيء الذي لا يمكن أن يفي به السلب في معنى الضد.

غير أنه بهذا الشكل فإن الفيلسوف من حيث أراد استبعاد الوضع المثنوي بهذا الصدد يجد نفسه بوجه السلب الذي لم يتخذ تجاهه فعليا أي إجراء وحافظ أفلاطون من ثمة على وضعه الإشكالي وغير التوحيدي.

لا يختلف أرسطو عن أستاذه في أن السلب بمعنى الضد يظل المقابل المطلق للإيجاب وأن الوجود هو فقط إلى جهة الإيجاب أما السلب فعدم مطلق. لكن أرسطو لا يعتمد الحيلة الأفلاطونية نفسها بترويض السلب على هيئة آخر. إنه يمنح السلب معنى لكنه سالب وعدمي.

من ثمة فإنه يحتفظ بالحق في حدود الوجود الموجب الذي يجد وحدته ومطلقه في استبعاد السلب.

غير أن أرسطو يجد نفسه هنا في مواجهة ثنائية السلب والإيجاب من جديد حينما نقرؤه بعين حديثة: كيف يكون معنى لإيجاب مطلق دون الوعي بسلبه؟ إن إقصاء السلب كعدم يضعنا أمام وضع مثنوي للكائن لا يجد حله لدى الفيلسوف أي وضعا غير توحيدي.

إن فهم لايبنيتز السلب بما هو المحايد أو الصفر شبيه بفهم أفلاطون له كغير ويكشف عن الصعوبة الناجمة عن وعي السلب ككائن أي وعيا غير توحيدي. هنا وهناك يتحاشى الفيلسوف أن ينسب للسلب وجودا إلا أن يتأوله كوجود آخر هو الغير مثلا أو الصفر.

إنه الأفق الأفلاطوني نفسه لوعي السلب تقريبا والأفق نفسه في التعاطي معه.

مع كانط يختلف الأمر حيث يبدو أننا نجد حدثا جديدا وأن الفيلسوف يقدم البرهان على وجود فعلي للسلب. إن "الحجم السالب" هو بحسب كانط حجم فعلي تماما كالحجم الموجب. هاهنا لا ينظر إلى السلب من إحداثية الإيجاب مثلما عهدنا ذلك مع أفلاطون وأرسطو ولايبنيتز. إن السلب وجود على طريقته كسلب. ذلك ما يجده كانط إذ يتعلق الأمر بسلب موضوع أو السلب الواقعي. أما إذا تعلق الأمر بالفكر فإن السلب لا يكون إلا عدما للإيجاب.

لكن كانط لا يستثمر هذ الوعي بالسلب لفائدة وعي جديد بالشيء. إن المتحكم بوعي الفيلسوف يظل فهم السلب كعدم والإيجاب كوجود. ذلك أن الوجود السالب في نهاية تحليله يفهمه الفيلسوف كوجود بالمعنى المعلوم للإيجاب. هاهنا أيضا عودة مختلفة للوعي الأرسطي بثنائية السلب والإيجاب ولطريقة التعاطي معها أي للوعي نفسه بالتوحيد والنهاية نفسها بخرقه.

من ثمة كان النقد الهيغلي لكانط بشأن السلب من الجهة المعهودة للنقد أي من حيث كونه توسعة للإيجاب لا غير. إن هيغل لا يستأنف تفكير السلب بعد كانط من خلال مفهوم الحجم السالب بل على العكس من خلال الإستعمال الدياليكتيكي له حيث المعنى الدقيق للسلب حسب هيغل. إن الأمر شبيه بما رأيناه لدى أفلاطون مع الضد والغير ولدى لايبنيتز مع النفي والصفر. في كل هذه الحالات ينأى الفيلسوف عن السلب بالمعنى الدقيق له إلى إيجاب في هيئة السلب والسبب عدم تصور وجود فعلي للسلب بالمعنى الدقيق له. إن هيغل، وهو يقرأ كانط بهذا الشأن، يرى أن الأخير لم يفكر السلب نفسه على غرار كل تاريخ الفلسفة الذي يفكر السلب من جهة الإيجاب. لذلك يقلب هيغل الدياليكتيك الكانطي ذا المعنى السلبي العقيم إلى دياليكتيك منتج بما يعني أنه يبحث للسلب نفسه عن فعلية.

لا يبحث هيغل عن تسوية بين السلب والإيجاب تكون حتما بالتضحية بسلبية السلب لفائدة الإيجاب. إن هيغل يحتفظ للسلب نفسه بدور فعلي. يكمن هذا الدور في أن الهدم الذي

يقوم به السلب تجاه الإيجاب وهو هنا الجزئي هو في وجهه الآخر إثبات للكلي. يفترض أن الكلي حالة وحدة للسلب والإيجاب بما هو نتيجة عمل السلب في الإيجاب وحالة مطلق لا يبقى معها سلب خارج عنها.

لكن الكلي الذي ينهي بتعينه كل سلب يظل خارجه يقع مثلما رأينا في ملاحظة سابقة عرضة للاهوية وللحاجة لسلبه من جديد وهو شأن كل الفلسفة المعاصرة. إنه يجد نفسه من جديد في وضع الجزئي والوضعي وغير التوحيدي.

إن هيدغير ينبه من جديد إلى أن كل تاريخ الفلسفة بما فيه هيغل وهوسرل لا يفهم السلب إلا في حدود الفكر. إن الوجود لا يتصور أن يكون ميدانا لغير الإيجاب، أما الفكر فلكونه غير الوجود يتفق مع السلب كنمط من عدم الوجود. لذلك كان كل شغل هيدغير ومن بعده سارتر تجذير السلب في الوجود عينه. إن ال"لا" التي في الخطاب = في الفكر، لا تكون ممكنة إلا لظهور السلب، العدم في الوجود عينه أي إذا كان الشيء نفسه محتويا لها في وجوده وهذ يعني أن ينأى تعريف الوجود عن الحضور ليكون محتملا لسلبه، الشيء الذي يعني أن يكون توحيديا.

لكن المشكل الذي ظل يلاحق هيدغير نفسه حتى النهاية هو عدم القدرة على تنفيذ هذا الهدف وذلك لانقلاب السلب كسلب في كل مرة إلى سلب للإيجاب أو إلى سلب لنا، الشيء الذي يعني من جديد الإعراض عن السلب الفعلي والخلق المتواتر للمسافة بين السلب والإيجاب أي المشكل المستمر لعودة الوعي غير التوحيدي.

3 – تاريخ الفلسفة كحركة للوعي الأونطولوجي نحو وعي منطقي بالعالم:

لنحاول الآن أن ندقق حركة تاريخ الفلسفة في مستوى القرار الواعي نفسه من **الطبيعي الحسي** (المدارس الطبيعية) إلى **العقلي والمثالي** (**الفيثاغورية وبارمنيد مثلا..**) إلى وعي كل ذلك **كموضوعي** (**أفلاطون وأرسطو..**) للتحرك منه إلى **الذاتي** (**الفلسفة الحديثة**) ثم الوعي من جديد بالكل **كجوهراني** لمغادرته إلى **العدمي** (**الفلسفة المعاصرة**):

– من الواضح أن الأمر يتعلق بحركة من الأشد ثقلا أونطولوجيا إلى الأخف. وإذا قارنا الطبيعي الحسي الذي ابتدأت به الفلسفة تاريخها (الماء – الهواء – الذرات...) مع العدم الذي ختمت به تاريخها لتبينا المسافة الشاسعة بين الحدين. أما بين هذا وذاك فإن الفلسفة قد شرعت في التخفيف قليلا قليلا من ثقل الحد الأول على هيئة عقلي (موضوعي) والذي هو أخف أونطولوجيا من الحسي (الموضوعي) لكنه أثقل حضورا من الذاتي الذي عرف تاليا في الفلسفة الحديثة. بعد ذلك فإن الذاتي نفسه الأخف حضورا من الموضوعي هو في الإحداثية الأخرى للعدمي أثقل أونطولوجيا منه. بكلمة فإن الحسي الموضوعي أثقل من العقلي الموضوعي، لكن العقلي الموضوعي أثقل من الذاتي (غير الموضوعي). غير أن الذاتي أثقل كموجب من العدمي الذي يحصل على الدرجة القصوى من الخفة الأونطولوجية.

- إن السوفسطائية التي تأتي تاريخيا لتربك المشهد في الظاهر يمكن فهمها على النحو التالي: إنها تأتي بعد تجربة الحسي الموضوعي ثم تجربة العقلي الموضوعي ثم لتشكل هي نفسها الوعي بمشكل الموضوعية وتنقل التفلسف إلى الذات باكرا ثم لتعي على الفور مشكل الذاتية الموجبة لتنتهي بسرعة عند العدمية، وتكون قد قطعت المسافات نفسها على نحو أسرع فقط دون إرباك للمشهد.

- إنه من السهل بعد ذلك أن ندقق هذه الحركة أكثر بما هي حركة من الوعي المكاني إلى وعي زماني ثم إلى وعي هيئي بالعالم. ذلك أن بداية الفلسفة كحسية وعقلية موضوعية هي بداية **مكانية** في معنيي المكان الحسي والعقلي. بعد ذلك فإن الإنتقال إلى الذاتية مغادرة واضحة للمكان إلى **الزمان** حيث يصبح العالم لا موضوعا عينيا قائما بين **الهنا وهناك** بل لحظة تفكير واستدلال قائمة بين **القبل والبعد**. بعد ذلك فإن مغادرة الذاتية نفسها ومن ورائها مغادرة التعين الموجب والطبيعة الجوهرانية للعالم إلى العدم هي مغادرة للزمان نفسه لا إلى لحظة أخرى بل إلى **هيئة أخرى** للعالم تختلف عن **هكذا هيئة**.

إنه بكلمة الوعي الجلي بضرورة تخفيف العالم إلى منطقي الذي بدأ يتخذ مكانا كعنوان "للفلسفة الأخيرة".

خلاصة القسم الأول:

خلال هذا العرض لتاريخ الفلسفة الذي تابعناه بحسب أهم الفلسفات من جهة أهم الإشكالات والموضوعات، على نحو كلي مرة ومن جهة عناوين تفصيلية مرة أخرى، فإن ما سعينا إلى تأكيده مما أعلن من البداية هو كالتالي:

- أن كل فلسفة هي ضرورة قول منطقي إستدلالي حول العالم، الشيء الذي يعني وقوعها على مسافة من العالم وفي وضع غير مباشر منه. لم نجد فلسفة على الإطلاق مما عرضنا إلا وهي قرار إستدلالي بحسب التناقض وعدم التناقض.

- أن كل فلسفة بالمقابل تقدم نفسها ضرورة كوعي مباشر أونطولوجي بالعالم ولا تتصور أنها بصدد قرار تأويلي منطقي تجاه العالم. حتى القرار التأويلي المعاصر هو قرار غير تأويلي من جهة تصوره العدم كحقيقة غير محتملة لغيرها بل فقط لكل الإحتمالات العدمية داخلها.

- أن كل فلسفة مما رأينا واقعة بشكل متواتر على مدى تاريخ الفلسفة في التأويل الوضعي للكائن (أي وعيه كشيء واقعي). بعد ذلك فإن الواقعية، لكونها لا تحتمل اجتماع بعدين معا، تقدم الكائن مجزأه أطرافه ومن ثمة محدودا في كل جزء على حدة أي فاقدا لكلية الكائن.

- أن حركة تاريخ الفلسفة حركة نحو الوعي التوحيدي المطلق غير الوضعي بالكائن،

وأن نهايات الفلسفة وعي متقدم بصعوبات الوضعية والفهم غير التوحيدي وغير المطلقي للعالم.

- بحسب متابعة كلية لتاريخ الفلسفة فإن البدايات طبيعية خارجية مكانية، بيد أن النهايات زمانية وحتى أبعد من الزمان نفسه أي هيئية ومفهومية.

- بحسب متابعة جزئية للإشكالات فإن تاريخ الفلسفة هو أولا تاريخ التقدم في الوعي بمركزية السلب (بعد أن كانت البدايات تصوره كعدم يقابل الإيجاب كوجود مطلق صارت النهايات تصوره كغياب مقابل للحضور فحسب حيث يقع الجميع في حدود الوجود)؛ تاريخ الفلسفة هو ثانيا تاريخ التقدم في توحيد الذات والموضوع حتى صار الوعي بالواحد في آن معا وعيا بالثاني (يتمثل ذلك في التقدم أولا نحو استيعاب الموضوع في حدود الذات ثم نحو انفتاح الذات على الموضوع)؛ تاريخ الفلسفة هو ثالثا تاريخ التقدم في الوعي بكون الكلي عيني أكثر مما نتصور لكن أيضا أن الجزئي لاعيني أكثر مما نتصور وأن وجوهه الغيابية أشد موضوعية حتى من وجوهه الحضورية.

بكلمة، فإن تاريخ الفلسفة هو تاريخ التقدم في الوعي بأننا بصدد كائن مطلق واحد وغير وضعي يعالق ذاته وأن الكلي والجزئي والسلب والإيجاب والذات والموضوع، كل ذلك ليس أشياء متقابلة بل علاقات للشيء نفسه مفهوما بما هو جملة من الحضورات والغيابات.

لنتابع الآن تاريخ الفلسفة بحسب نماذج من موضوعاته وإشكالاته لنؤكد ما نحن بصدده من قرارات.

القسم الثاني

- نماذج من التفكير الفلسفي بحسب مسائل فلسفية:
- من المباشرة إلى الرمزية / من التجزيئي المحدود الوضعي إلى الواحد المطلق الممكني / من التفكير وفق الوجود والعدم إلى التفكير وفق الغياب والحضور / من التعين إلى الإمكان

تمهيد القسم الثاني:

لقد لاحظنا في القسم الأول بشأن مطلب الفلسفة غير الوضعي أن كل فيلسوف إذ ينطلق من إشكال أي من تناقض ما يكون شرطه الواقعية التي تتميز بها حدوده، فإنه يصبو إلى أفق للمعالجة يكون غير وضعي ويكون توحيديا في المعنى الذي تنسجم فيه حدود الإشكال. مع ذلك فإن الوعي الوضعي المهيمن يخون الفيلسوف أثناء الممارسة ليعود الإشكال في كل مرة.

الأفق العام إذن الذي تصورته الفلسفة لحل الصعوبات أعني الذي بدا مناسبا لحل التناقضات والحصول على وعي منسجم هو الأفق غير الوضعي لفهم العالم. نعني بالأفق غير الوضعي ذاك الذي يبدأ التخفيف من ثقل العالم ويدخل الغياب في الوعي الضروري بالأشياء: تراجع المباشر إلى الغياب كغير مباشر، تراجع الواقعي إلى غيابه في الممكن، تراجع الجوهر إلى غيابه في العلاقة إلخ. إن هذا المسعى لم يتخلف منذ أفلاطون الذي كما رأينا كان يصبو إلى منح المثل وضعا غير وضعي على خلاف ما تصوره في البداية، وضعا للمثل في النفس لتخليصها من واقعيتها مصدر الإشكالات. إن ما يختلف فقط خلال تاريخ الفلسفة هو درجة إفصاح الفيلسوف عن مطلبه غير الوضعي ودرجة وعي فلسفة ما به. واضح أن الفلسفة المعاصرة ذات الخاصية العدمية، وهي تواجه الحضور المطلق للهويات، تعبر أكثر من غيرها عن وعي أفصح بمشكل الواقعية وعن مطلبها الصريح المتعلق بوضع غير وضعي للأشياء. لذلك، ولتعبيرها الأدق كفلسفة متأخرة زمانيا عما أسفر عنه تاريخ الفلسفة برمته من حاجات، نأخذ أهم الأمثلة عن وعي الفلسفة بضرورة الأفق غير الوضعي من الفلسفة المعاصرة دون أن يغني ذلك عن الإلتفات إلى تاريخ الفلسفة كله.

المهم التنبيه إلى أن الأفق الذي ظل يراود الفلسفة دون جدوى كالأفق الذي تفك عنده التناقضات هو الأفق غير الوضعي أو أفق الممكن. يتعلق الأمر في هذا القسم بمراجعة ثانية لتاريخ الفلسفة بحسب نماذج من مسائل محددة، والهدف تبيان الوضع الوضعي للإشكالات والوضع غير الوضعي لآفاق المعالجة في كل مرة يتعلق فيها الأمر بإشكال ومعالجة.

واضح هكذا أننا نواجه في هذا القسم على نحو موسع إشكالات تفصيلية تكشف بدقة أكبر عن إحراجات الوعي الوضعي وعن الأفق الذي ما انفكت الفلسفة تنحته للخروج منها.

الفصل الأول

إحراجات الوعي المباشر بالعالم ووعي العالم كغير مباشر/الرمزية والأونطولوجيا المنسحبة

حينما تثقل الأونطولوجيا كاهل الوعي فإن مساحة الرمزية تتقلص إلى الزاوية التي نصادف فيها من حين لآخر تغيبيا للأونطولوجيا الحاضرة في الأصل بإطلاق. إن الرمزية لا تكون هاهنا غير حدث طارئ، ضيقة مساحته وقليل الأهمية. غير أن تقدم الذاتية في الفلسفة الحديثة مضاف إليها تفتت الأونطولوجيا في الفلسفة المعاصرة قد كشف عن وضع متقدم للرمزية يبلغ بها حد الوضع الأصلي للعالم. إن حديثنا على نطاق واسع عن "الأشكال الرمزية" حتى تسمي الفلسفة نفسها بها كما نرى لدى كاسيرر (**فلسفة الأشكال الرمزية**)، ذلك يشير إلى هذا الوضع الأصلي للرمز الذي بدأ يشق طريقه في الفلسفة.

ما نتجه إليه رأسا هنا بالتأكيد هو أن تقدم الرمزية تعبير عن وعي بالعالم أصبح يخفف بلا هوادة من ثقل المباشر وينتبه إلى أننا بمواجهة تراجع للأونطولوجيا أكثر من تقدمها وغياب للعالم أكثر من حضوره، ثم التأكيد بعد ذلك على أن للرمزية نفسها أزمة تكمن في صعوبة التفكير بحسب وعي خالص بالرمز وفي الإنقلاب السريع للرموز إلى أشياء. من ثمة تأكد الرمزية كضرورة تأتي من أصالة الفراغ الذي يكتسح وعينا بالعالم والخطر المسامت بانقلابها في كل مرة إلى أونطولوجيا أي سلطة ومن ثمة التدابير التي يجب اتخاذها للحيلولة دون ذلك والحفاظ على أصالة الرمزية تساوقا مع أصالة الغياب.

I - الرمز كضرورة:

ليس هدفنا هاهنا وصف الضرورة التي تتسم بها الأشكال الرمزية ووصف سلطتها وتعداد أشكال الأولى والثانية. الهدف تفسير وجه الضرورة والسلطة الذي للرمز، أعني الكشف عن الشروط التي تجعل صناعة الرموز/ الوسائط سلوكا محتما ثم عن الشروط التي إذا التأمت تحول الرمز إلى سلطة. الهدف هنا أن نعمق الوعي بالرمزية وأن نقدم إضاءات على المسألة ندركها بها من جهة المفاهيم الفلسفية الكبرى (العقل، المخيلة، الفهم، التمثل، الغياب، الحضور، الشيء نفسه، العلاقة المباشرة / غير مباشرة، إلخ.) لا فقط من جهة استخدامها وتجلياتها المعرفية والسياسية، الفردية والحضارية حيث يمكن أن تغيب شروط إنتاجها وفق

أهم المفاهيم الفلسفية.

أ – مفهوم الرمز: بأي معنى نسمي شيئا ما رمزا؟

يقال الرمز أولا بمعنى مخصوص ويقال ثانيا بمعنى عام. أما المعنى المخصوص فهو الذي نجده مثلا عند هيغل الذي يميز الرمز Symbole عن العلامة signe. ففي نص **الجماليات** *L'Esthétique* يعرف هيغل الرمز بما هو "علامة خاصة"[1]. في العلامة بمعنى عام "تكون العلاقة التي تربط العلامة بالشيء الذي تدل عليه، علاقة إعتباطية"[2]. أما في الرمز فالعلاقة ليست إعتباطية، "فالأسد يوظف كرمز للشهامة، والثعلب كرمز للحيلة، والدائرة كرمز للخلود [...] بيد أن الأسد والثعلب فيهما الصفات التي من المفروض أن يعبرا عن معناها"[3]. في العلامة بمعنى عام لا نجد هذه الخاصية إذ أن لفظ "قلم" لا يحمل ضرورة بداخله ما يحيل إليه مثلما يحمل لفظ "الأسد" بداخله معنى الشجاعة التي يحيل إليها.

لكن الرمز يقال بمعنى عام أيضا ليذهب إلى ما هو أبعد حتى من العلامة. نقصد بالرمز هاهنا المعنى الهيغلي الموصوف آنفا: العلاقة الضرورية بين العلامة والمشار إليه (الأسد / الشجاعة، الثعلب / الدهاء...) كما نقصد به العلامة بمعنى أوسع سواء كانت لغة أو إحداثيات كعلامات الطريق أو غيرها ونقصد به أيضا الإشارات باليد أو بقسمات الوجه أو بحركة العين،إلخ. ثم التعبيرات الجسمانية (رقص...) والإنجازات المادية (آلهة الإغريق، الأهرام، المعابد والآثار التاريخية بعامة...) والآثار الفنية (نحت، رسم، موسيقى...) ورؤى العالم (أسطورة، علم، دين، فلسفة...) ثم الأشياء نفسها التي لا نسميها عادة رموزا بل مجرّد أشياء سواء كانت أشياء مادية كالإنجازات التكنولوجية رمز تقدم العقل البشري والإقتدار لديه أو أفعال تاريخية كالحروب رمز تغلغل الشر بعد في النفس الإنسانية ثم المقاومة رمز الإصرار على الحق مثلا، إلخ. وبعد ذلك أشياء الطبيعة نفسها أي الكائنات وحركتها مما هو رمز لعقل وقوة في العالم قد نعللها على أي نحو كان لكن أي تعليل لا يكون إلا إقرارا بها.

ليس الرمز إذن / الأشكال الرمزية، مجرد التعبيرات الصورية / المفهوميّة عن الحقيقة المفترضة على نحو وضعي (اللغة، الصورة، الرؤى المختلفة) وإنما هي أيضا التجليات المادية / الشيئية / الوضعية للحقيقة غير الوضعية. هناك على الأقل خطان هما على قدم المساواة في تعريف الرمز:

- المفهومي/ الصوري كرمز للمادي / الوضعي / الشيئي: اللغة، الإشارات، الصور، الرؤى...

(1) Hegel, Esthétique, textes choisis par Claude Khodoss, PUF, 1970, pp. 30-32.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

- المادي / الوضعي / الشيئي كرمز للمفهومي / الصوري: الأشياء الطبيعية والأفعال التاريخية والإنجازات المادية.

إذا أردنا أن نجمل القول على شكل تعريف، فإن الرمز في معناه العام هو كل ما يشير/ يحمل رسالة إلى شيء ما غيره (على نحو صوري / مفهومي، إلى شيء ما وضعي أو على نحو وضعي، إلى شيء ما مفهومي). إننا نسمي شيئا ما رمزا بمقتضى احتوائه على إحالة في أوسع دلالة ممكنة ضرورية كانت أو اعتباطية، مفهوميه كانت أو مادية، طبيعية كانت أو تاريخية، معرفية كانت أو عملية. هو ذا المقصود هنا بـ "الرمز".

قد يعترض بأن المعنى المعاصر لا يفهم من الرمز ما هو رمز لشيء وراءه بل الرمز هو عينه الشيء. لكن هذا لا يغير من الأمر شيئا. ذلك أن الرمز لا يسمى كذلك إلا لإشارته إلى شيء ما ولو كان العدم نفسه. في كل الحالات فإن غير الرمز قائم لامحالة إن في صورة شيء أو في صورة العدم.

ب – تعليل ضرورة الرّمز: بأي معنى يكون الرمز ضرورة؟

* العلاقة المباشرة بالعالم والعلاقة غير المباشرة: تكون الموضوعات التي نتعاطى معها على نحو معرفة أو على نحو نفع مادي أو على نحو ذوق فني أحيانا موضوعات مباشرة وأحيانا أخرى موضوعات غير مباشرة. إن معرفتي بأني أكتب نصا عن الرمز معرفة مباشرة، أما معرفتي بأن صديقي الغائب عني الآن يفعل كذا أو كذا فهي معرفة غير مباشرة. وهكذا فإن معرفتي بأن الشمس مشرقة الآن معرفة مباشرة أما معرفتي بأنها ستشرق غدا- كما في مناقشة هيوم الشهيرة - فإنها معرفة غير مباشرة. لكن الأمر يصدق أيضا على علاقة النفع، فإن هذا القلم قد أكتب به كما هو الحال الآن وأحقق استفادة مباشرة به، كتابة هذا النص وقد يستفيد غيري بهذا النص نفسه لا بالقلم استفادة غير مباشرة بالقلم وقد أستفيد مباشرة بنور الشمس والأوكسيجان كما قد أستفيد بالنباتات وبغيرها من آثار النور والأوكسيجان غستفادة غير مباشرة بهذه الأخيرة. وهكذا الشأن بالنسبة للذوق الفني، فإن المتعة الفنية قد تكون متعة بتناسق الألوان نفسها والأصوات أو الأشكال بغض النظر عن طبيعة الموضوع المتمثل كما بدأ الفن يفهم بداية من بومغارتن Baumgarten كما قد تكون متعة لقيمة الموضوع المتمثل إن كان ساميا أو لم يكن كما كان الفن قبل القرن 17 عموما حيث كان مرتبطا بالمقدس أكثر من ارتباطه بالنشاط الفني نفسه. إن الفن في وضعه الثاني- الفن لشروط الفنية التي فيه - يبدو كعلاقة مباشرة بالفن أما في وضعه الأول فإن قيمته الفنية تأتي من علاقة غير مباشرة به وبتوسط المقدس.

ثمّة إذن موضوع مباشر للمعرفة والنفع والذوق كما ثمة موضوع غير مباشر، وهكذا تكون أنواع العلاقات. فإن العلاقة بالموضوع الأول مباشرة وبالثاني غير مباشرة. إن أسلوب التعاطي نفسه ينقسم على هذا النحو إلى أسلوب يتفق والعلاقة المباشرة وآخر يتفق والعلاقة

غير المباشرة. ذلك أن معرفة المباشر هي الحواس إذا كان مباشرا حسيا (رؤية - سمع - لمس...) أو الحدس الحسي intuition sensible كما وصفه كانط في الإستيتيقا المتعالية من **نقد العقل المحض**، وهي الحدس العقلي intuition intellectuelle إذا كان المباشر فكرة واضحة بذاتها كما وصف ديكارت في **التأملات** معرفة الذات ثم الله ثم الماهيات، إلخ وهي الحدس الروحي intuition Spirituelle إذا تعلق الأمر بإدراك ما ليس حسيا وما ليس قابلا للتمثل العقلي représentation والمفهمة conceptualisation كما يرى الصوفية.

في هذه الحالات الثلاث على شدّة تباينها يكون للمعرفة المشترك التالي: الحدس / المباشرة immédiateté. ثمة هنا استحضار للشيء نفسه أو بالمثل حضور لديه، وهو مختلف عن الإدراك غير المباشر أو الإدراك بالوساطة. إن الموضوع غير المباشر حيث العلاقة غير مباشرة به لا يدرك بالحدس وإنما بالإستدلال كما ذكر أرسطو في **التحليلات الثانية**[1]. وبالمثل فإن المعرفة غير المباشرة في المستوى العملي أي المعرفة التي لا نطلع عليها بأنفسنا تتم بواسطة كائن ما ينقلها.

في الحالتين ثمة هاهنا وسيط ينقل لنا ما لم نطلع عليه بأنفسنا وما لم ندركه مباشرة. وإذا كان للمعرفة المباشرة أدواتها المذكورة أعلاه، فإن أداة المعرفة غير المباشرة النظرية الاستدلالية إنما هو العقل Raison أما العملية فالرواية.

لنسجل إذن أنه في العلاقة المعرفية المباشرة يحضر الشيء نفسه المعني بالعلاقة في حين أن العلاقة غير المباشرة تحضر فيها الوسائط التي تحل محله: المقدمات prémisses إذا تعلق الأمر بالإستدلال، المحدث وناقل الخبر إذا تعلق الأمر بالرواية، الرموز إذا تعلق الأمر عموما بتعيين الأشياء والتعاطي معها.

* شروط نشأة الرمز: إن التمييز بين موضوع مباشر، علاقة مباشرة من جهة وموضوع غير مباشر، علاقة غير مباشرة من جهة ثانية قد ترجم في النهاية إلى تمييز بين الإدراك بحضور الشيء نفسه والإدراك بالوساطة / بالرموز.

إن ذكر لفظ الرمز هاهنا كمساو للفظ الوسيط وهو ما نسمي به الرموز عموما أعني الوسائط، إنما هو للتنبيه إلى أن الرموز لا تنشأ إلا كوسائط وهذا يعني على الفور أنه حيث تكون العلاقة مباشرة مع الأشياء لا نحتاج رموزا. يقول أورتيق: "ما هو أكثر مباشر هو آخر ما يمكننا التعبير عنه"[2]. إن التعبير يبدو فاقدا للجدوى حينما نكون في يوم مشرق جدّا بشكل لا يبعث على أي ريب ثم تقول لأحد شاهد ذلك: "إن الشمس مشرقة". إن اللغة هنا لاغية

(1) Aristote, Organon, IV Les Seconds analytiques, trad., J. Tricot, Vrin, Paris, 2000, p. 1.
أنظر تعليق المترجم والتمييز بين الحدس الحسي أو العقلي وبين الإستنتاج بالقياس ومنه البرهان.

(2) E. Ortigues, Le discours et le symbole, Ed. Seuil, 1962, pp. 13-14.

بحكم أن الشيء نفسه ظاهر بما لا يحتاج وساطة في حين أن اللغة وسيط لا ينشط إلا في غياب الشيء ذاته.

لنقل إذن أن نشأة الرموز مشروطة على وجه الدقة بغياب العالم وبكون أشيائه تنأى عن الحضور، وحتى ما نزعم أنه حضور قد يحول دون هذا الربط بين الرمز والغياب ويرد هذه الفرضية، فإنه أيضا غياب إذ العالم لا يأتي على نحو مباشر قط. إن الرموز تعبير عن المساحة الغائبة من العالم وبقدر ما تتكاثر وتتنوع، فإنها تكشف عن اتساع دائرة الغياب والمساحة الغائبة من العالم أو الوجه غير المباشر له.

ج - أشكال غياب العالم وأنواع الرموز / وظائفها: نفهم الآن أنه حيث هناك رمز فإن هناك غيابا ما للشيء أو للمرموز إليه يأتي فيه الرمز للوساطة أو للرسالة. إلا أن وظيفة الرمز تختلف باختلاف نوع الغياب ونوع علاقتنا به:

* غير المباشر / الغائب بإطلاق / بطبعه: إننا نتحدث هنا عن أشياء مثل:

- اللامتناهي / المطلق: إن تعريف المطلق ينأى به عن الحضور بذاته في زمان محدد ومكان وهيئة. إنه لذلك لا يدرك - إذا علمنا أن الإدراك إدراك للنسبي فحسب - إلا من خلال وساطة النسبي. يشير ديكارت في التأمل الثاني إلى أن ثمّة فرقا بين إدراك المحدود (مثلث - مربع - شكل ذو 10 أضلاع...) وبين إدراك اللامحدود (شكل هندسي لامتناهي الأضلاع). إن الأشكال الأولى نحصلها بواسطة المخيلة imagination، تتخيلها on l'imagine أي نبني صورة عنها، أما الشكل الأخير، اللامتناهي فإننا نحصله بواسطة العقل raison، الفكر esprit، نفهمه on le comprend. وإذا كنا في الحالة الأولى نحصل في أذهاننا الشيء المقصود، المثلث نفسه مثلما تأتي الحواس بالشيء نفسه، فإننا في الحلة الثانية لا نحصل في أذهاننا المطلق نفسه إذ هو لا يدرك مثل المثلث ومثل القلم. إن ما نحمله فقط هو علامات عليه، رموز، مفاهيم، كلام مترابط يدل عليه أو يأتي به إلينا. إن الطبيعة اللاحاضرية للمطلق، النائية أصلا عن التحدد تجعل تحصيله أو معالقته ممكنة فحسب على نحو رمزي أي بوسائط هي اللغة وترتيبها والمفاهيم وتحديداتها والتي هي غير المطلق نفسه وإنما دلالات عليه.

حينما نتحدث عن الدين التوحيدي فإن هذا الذي أسميناه لغة ومفاهيم وترتيبات تدل على المطلق هو ما يسمى آيات تشير إلى أشياء ثلاثة على الأقل: النص المقدس بما هو آيات والعالم (الشمس - الأرض - النباتات...) بما هو آيات والأحداث التاريخية أيضا بما هي آيات. في كل مرّة يحضر المطلق على شكل رموز تفصح عنه لكنها لا تتماهى معه.

- الأشياء المفهومية: نتحدّث هنا عن أشياء لاحاضرية لها لا بسبب لا تناهيها / مطلقيتها بل بسبب طبعها المفهومي مثل: الحرية، العدالة، الشجاعة، الدولة، إلخ. إن استحالة عرض هذه المفاهيم وتحصيلها والتعاطي معها على نحو ما تعرض الأشياء الجسمية وتحصل

ويتعاطى به معها، ذلك يفضي إلى تمثلها رمزيا: تمثال الحرية في أمريكا أو الرموز الشهيرة للميزان (رمز العدالة) والأسد (رمز الشهامة) والدائرة (رمز الخلود) والثعلب (رمز الحيلة) مثلما رأينا أعلاه مع هيغل. إلا أن المعنى الموسع للرمز الذي بيناه في الأول يسمح بأن نسمي حتى السلوكات العادلة والحرّة والشجاعة والطيبة والخبيثة رموزا للعدل والحرية والشجاعة، إلخ. إن الذي لا يميز بين الناس بسبب قرابة دموية أو خوف أو طمع أثناء قسمة ما نسميه عادلا. إلا أننا لا نقصد أن هذا السلوك هو العدل بل إننا نقول في الأصل أنه دليل على عدل من قام به أو دلالة عليه أو رمز له كما نسمي من يقدم في المعركة شجاعا. إننا لا نقصد أن سلوكه هو الشجاعة بل دليل على الشجاعة أو رمز إلى الشجاعة التي تظل ثاوية في المفهوم لطبعها المفهومي، وهكذا الشأن مع الأشياء المفهومية.

إن الدولة شخصية مفهومية، أما المؤسسات المجسّدة ماديا والمترجمة في قوانين وسلوكات عطاء وأخذ ومجازاة ومعاقبة وجيش وشرطة وسيارات... كل ذلك ليس هو الدولة وإنما هو الدلائل عليها أو رموزها. إن الدولة في وجهها "الحسي" هذا مجرّد "علامات" عليها كما يقول بيردو Burdeau في كتابه **الدولة**، ويكفي التجاوز، تجاوز الحدود أو تجاوز القانون، لندرك أنّ هاهنا دولة بين العلامات دون أن تكون هي العلامات نفسها.

- المستحيل/ المتناقض/ السلب المطلق/ العدم المطلق: إن قولنا "دائرة مربعة" cercle carré كما في المثال الذي يقدّمه هوسرل في نصه المذكور سابقا "موضوعات قصدية"، لا يشير إلى شيء بل فحسب إلى معنى sens، إلى قصد intention أي إلى موضوع قصدي يرمز إليه مفهوم ولفظ. إننا نملك التعاطي مع الشيء نفسه حينما يتعلق الأمر بشيء ذي حاضريّة ممكنة (صحن دائري الشكل أو جهاز التلفزة مربع الشكل أو حتى دائرة ومربع مرسومان على الورق أو متمثلان في المخيلة كلا على حدة)، لكننا لا نملك التعاطي مع الشيء نفسه حينما يتعلّق الأمر بدائرة مربعة باعتبار أن هاهنا عدما بالكامل. إننا نملك هاهنا معنى فحسب ومفهوما ولفظا أي تركيبا ما للغة وتهيئة ما للفكرة على نحو يدلّ على هذا العدم المطلق.

- الإنسحاب الأصلي للعالم / الوسائط الضرورية: إن ما يتبقى مما يمكن أن يكون أونطولوجيا أي وضعا مباشرا للعالم يحصده هو الآخر الغياب بحكم استحالة حضور الشيء بوجهنا على النحو الذي نتصور عادة. لقد نبه هيدغير في أحد كتابات الشباب إلى أن العالم الذي يبدو أمامنا مباشرا هو في الحقيقة ملقى على مسافة جد بعيدة منا وأن حواجز بيننا وبينه تحول دون تحصيله بلا وسائط، حواجز من طبيعته النائية عن المباشرة ومن طبيعتنا الحاملة لمسبقات تخصها ومن طبيعة المسافة التي بيننا. هكذا فإنه لا يمكننا إلا أن نشير إلى العالم بوسائط لا أن نبين عنه ذاته. يقول هيدغير: "إن الواقع لا يستطيع كما هو، أن يتبين، ولكن دائما

أن يشار إليه فقط"[1]. أمّا بتعبير آخر لبنفينيست فـ "إنه لا علاقة مباشرة بين الإنسان والعالم ولا بين الإنسـان والإنسـان، لا بد في ذلك من وسـيط، أي ذلك الجهاز الرمزي"[2]. يصف كاسـيرر Cassirer ذلك تحت إسـم الرمزية symbolisme وفي أفق الثقافة culture. الثقافة هنا هي كل الإنتاجات الإنسانية التي ليس العقل سوى واحد من أسسها الممكنة وليس الوحيد إذ ثمة أيضا المشاعر وغيرها. لذلك يعرف كاسيرر اللغة مثلا على النحو التالي:

"Primarily language doesn't express thoughts or ideas, but feelings and affections"[3].

وإذا كانت الأفكار والتصورات تشـير إلى واقع قبالتها فإن المشـاعر والإنفعالات لا تجد قبالتها أي واقع محدد لأنها تصنع واقعها الخاص. هكذا ينأى الواقع ذاته المباشر بالكامل عن أن يتموضع للذات:

"No longer can man confront reality immediately, dit Cassirer; he cannot see it, as it were, face to face"[4].

إن الواقع يصبح هكذا حدثا يأتي مع التحولات الثقافية عوضا عن حالة متعينة مستقلة عن الإنسان المعرف بدوره كـ "حيوان رامز" "*ăn animal symbolicum*"[5]. لهذا التعريف للإنسان ينقلب الواقع نفسه الذي يوافقه إلى رمزي:

"man, poursuit Cassirer, lives not merely in a broader reality; he lives, so to speak, in a new *dimension* of reality"[6].

كحيوان رامز فإن الإنتاجات الثقافية للإنسان هي على الوجه الأدق رموز لا أشياء. يفسر الفيلسوف الفرق بين الرمز symbole والعلامة signe على النحو التالي:

"Signals and symbols belong to two different universes of discourse: a signal is a part of a physical world of being; a symbol is a part of the human world of meaning"[7].

إننا نجد العلامة لدى الناس الأقل تعلما تماما كما لدى الحيوانات مثلما هو شأن كلب بافلوف Pavlov الذي يستطيع أن يتصور الغذاء برن الجرس كعلامة عليه. غير أن العلامة تمكث هنا حضورا ميتا لإشارتها الجامدة والفقيرة:

---

(1) "La doctrine du jugement en psychologisme", p. 90, in Traité des catégories et de la signification chez Duns Scott, trad., Florent Gaboriau, Gallimard, 1970, p. 11.

(2) E. Benveniste, Problèmes de linguistique générale, Gallimard, 1966, pp. 28–29.

(3) Ernst Cassirer, An essay on man, Yale university press, 1970, p. 25.

(4) Ibid.

(5) Ibid., p. 26.

(6) Ibid., p. 24.

(7) Ibid., p. 82.

"A sign, dit Cassirer, or signal is related to the thing to which it refers in a fixed and unique way"(1).

على خلاف ذلك فإن الرمز الذي يحمل فقط على الإنسـان لا نجد له أي إحالة واقعية محددة.

" A symbol, dit aussi Cassirer, is not only universal but extremely variable"(2).

* غير المباشر / الغائب نسبيا / في علاقة:

- الغائب بطبعه: إننا نتحدّث هنا عن الغائب في علاقة لكنه الحاضر في أخرى مثل:

• القـوّة puissance والإمـكان possibilité: مـا ليـس بعـد فعلا acte وتحققا مما نسـميه قوة أو ما هو بعد مستقبل avenir هو بالتأكيد فاقد للحضور. إن علاقتنا به لا يمكن أن تكون علاقة به كشـيء أو به هو نفسـه وإنما فقط علاقة به ككلمة أو كجملة أو كفكرة عنه تشـير إليه أعني كرموز نتوسط بها إليه إلى حين تحققه وخروجه إلى الفعل. إن ما نسميه بالخيال العلمي science fiction سواء تعلّق الأمر بإنتاج سينيمائي أو مسرحي أو مخططات لمشاريع مستقبلية إنما هي رموز لواقع لم ينجز بعد كما تشكّل المخططات المعمارية رموزا تشير إلى ما سيصبح بإنجازه شيئا لكنه بعد غياب.

إن الممكـن possible الـذي يختلـف عـن القـوة puissance بمـا هـو تحقـق لكنـه بحالة كمـون والـذي لا تحصـى تجلياتـه apparitions لأن الكمـون هـو دائما أعلى مـن كل ظهوراته manifestations - هذا الممكن توصف الأشـياء بصدده ويشـار إليها دون امتلاكها أي حضور يذكر وإنما تسمى بغيابها على هيئة رموز لغوية. إننا نقول إن اقتراب الأرض إلى الشمس أكثر يؤدي إلى استحالة الحياة على ظهرها ونقول مع اينشتاين حول تجربة الأخوين التوأم (أحدهما يمكث على الأرض في حين يسير الثاني بسرعة الضوء) أن الثاني يعود إلى الأرض ولم يمض عليه إلا زمن يسير من عمره في حين يمضي الزمان طويلا على أخيه وغير ذلك مما لا تجلي له بل فحسـب فرضيات علمية. إن ما نصفه هنا واقع ممكن فلا الشـمس اقتربت من الأرض على النحو الذي ذكرنا ولا حركة جسم بسرعة الضوء(300.000 كلم / ث) ممكنة دون فقدانه جسميته وتحوّله إلى طاقة. ومع ذلك فنحن نتعاطى مع ما ذكرنا كحقائق، فإن لم تكن متجسّمة فبما هي رموز فحسب. إن الممكن بما هو تحقق / شيء لا حضور له، لا يمكن التعاطي معه إلا بالإشـارة الرمزية إليه أي صياغة الشـيء (الغائب) في رمز، لذلك ينحو العلم نفسـه هاهنا إلى البناء الرّمزي.

إلا أن الممكن كما تفهمه الفينومينولوجيا ليس واقعا كامنا وإنما هو عدم néant. لذلك

---

(1) .Ibid., p. 36

(2) .Ibid

فإن التجليات التي له ليست إشارات لواقع / شيء ما يظل نفسه خلفها. إن التجليات هي الشيء نفسه. أمّا إذا كان هذا الأخير علامة على شيء، رمزا لشيء غيره، فإنه ولا ريب رمز للعدم الذي يصدر عنه وإنه ليشير إليه ويدل عليه بمجرّد أن نكتشف الطابع العدمي لما نسميه الشيء نفسه المتجلّي أو الظاهرة phénomène. إن اختلافه في كلّ ظهور جديد عن ذاته رمز لقاعه اللاّمحدّد و"ماهيته" كعدم. هي ذي الحالة الطريفة في مسألة الرمزية التي يوضع فيها بشكل غريب على صعيد واحد الرمز والشيء ذاته ويصبح الحديث بشأن الرمز غامضا.

- السلب négation: إذا كان الشيء الموجب - هذا القلم أزرق، الأرض تدور، الذرّة تحتوي داخل النواة البروتونات والنيترونات وخارج النواة الألكترونات، إلخ. - يدرك بذاته كشيء، فإن الشيء السالب - هذا القلم ليس أحمر، الأرض ليست ساكنة، الخ - بما هو فاقد للحضور الذي يحرمه الإتيان نحونا بذاته أي المثول أمامنا هو نفسه، يجعل إدراكنا له بواسطة ما نتمثّله به، حضوره اللغوي والمفهومي أي صياغته الرمزية. قد يتعلّق الأمر هنا بالسلب بالمعنى الزّماني، ما تحوّل إلى ماض كما يذكر ابن جني: "قد يحتاج في كثير من الأحيان إلى ذكر ما لا يمكن إدناؤه أو إحضاره كالفاني"[1].

 - الغائب حدوثا:

- غير المألوف (لتوليفه): تعدّ أمثولة الكهف لأفلاطون مثالا عن الإستخدام التعليمي didactique للرمزية أي لتقريب ما ليس مألوفا، وهو هنا بالطبع المجرّد، المثل الأفلاطونية ذات الطبيعة العقلية. وإذا كان المبتدئ في العلم، أي ما سوى الفلاسفة الذين بلغوا درجة التعاطي المباشر مع المثل العقلية، غير قادر على التعاطي مع المثل نفسها وإنما فقط على التعاطي مع الحسّي، وإذا لم يكن الحسّي مقصودا بذاته بما أن الحق والخير والجمال مثل، فإن الحسّي يضطلع بدور الوسيط للمثال أو الرمز الدّال عليه والذي نحصل فيه "الأشياء" المثالية نفسها وطبيعة علاقتها. فالشمس خارج الكهف رمز لمثال الخير المضيء والكهف رمز للعالم الحسي المغلق على حقائقه الحسية، الخ.

هكذا الشأن في كل سلوك تعليمي يكون فيه الطفل عاجزا في البداية عن التجريد. إننا نقدّم له لذلك الأعداد على هيئة رموز خشبية أو بلاستيكية كما نقدم له الأسماء على شكل صور ممثّلة لأشياء، إلخ. هنا أو هناك فإن الحقائق المعرفية عصية على الحصول المباشر في متناول العقل لكنها تصبح ممكنة لديه شيئا فشيئا بالدربة أو التربية من خلال تجربة الحسّي حتى النهوض أخيرا بالعقلي نفسه.

ثمة حالة من المعرفة تكون الحقيقة عصية فيها لا على العقل فحسب بل أيضا على اللغة فيصعب قولها باللغة المتداولة التي دأبت على تسمية المدرك فقط حسا أو عقلا. إننا

---

(1) إبن جني، الخصائص، جزء 1، ص ص 44 - 45.

نقصد الفرضية الصوفية عن معرفة روحية حدسية تنأى حتى عن العقل. وتزعم الصوفية أن اللغة المشكلة على العالمين الحسي والعقلي ليست قادرة على أن تطال حقائق العالم الآخر (الروحي) حيث الحاجة إلى لغة جديدة. ولما كان ذلك متعذرا وغير مفيد لإبلاغ الحقيقة، فإن الأمر ينتهي باللجوء إلى اللغة المستعملة ومسمياتها على أن تؤخذ جميعها على نحو رمزي. إن قصّة "حي بن يقظان" لابن طفيل مثال جيّد عن ذلك.

• المتفلّت من الذات (للسيطرة عليه): يحدد بنفينيست Benveniste للغة عددا من المزايا أهمّها أن "اللغة هي النظام الرمزي الأكثر اقتصادا"[1]، فهي تخلّصنا من صعوبة الإحاطة بالمادي أو بالأشياء نفسها وهي المتكثرة التي لا يمكن إحصاؤها والمتلاشية التي لا يمكن استدامتها. إن اللغة بواسطة رموزها تمكننا من رفع الجزئي المتكثر إلى كلي موحّد والمتناهي إلى مستدام في العلامات. إنها "تفعل الكثير بالقليل"[2] وإن اللفظ "يغني بذكره عن احضار (الشيء) إلى مرآة العين... أقرب وأخف وأسهل"[3].

• الغامض المدغم (لتمييزه وإبانته): أحد الأدوار التي يذكرها ابن جني للغة تتمثل في "الإبانة عن الأشياء المعلومات (بأن) يضعوا لكل واحد منها سمة (= رمزا) ولفظا، إذا ذكر عرف به ما مسماه ليمتاز من غيره"[4]. يفترض هنا أنه بدون تسمية تكون الأشياء مشتركة في الوجود. إن التسمية سمة أي علامة مميّزة لشيء عن آخر وهو معنى الرمز هنا.

• البعيد (لتقريبه): إن أفضل مثال هنا هو ربما وسائل الإعلام، هذه الوسائط التي تقرب الحوادث بين مكان وآخر سواء عن طريق الصوت أو الصورة أو عن طريقهما معا أو عن طريق الكتابة.

– غير المباشر / الغائب إختيارا = المغيب: نقصد هنا الفعل الإرادي لإلقاء الأشياء في الغياب والإحتفاظ بها على هيئة رموز لغرضين على الأقل:

– فكري: مثلما تشير كتب الصوفية خاصّة إلى الحقيقة التي لا يمكن الإفصاح بها للعامّة خشية الضلال باعتبار إمكانية انزياح فهمهم عن المعنى العصي أصلا عن الفهم إلا للخاصّة مثلما يقول الغزالي:

فصار ما صار مما لست أذكره   فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر

وربما نجد في **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا ذلك التعبير بالإشارة أو بالرمز المخفي أكثر من المبين.

---

(1) E. Benveniste, op. cit.

(2) المصدر نفسه.

(3) إبن جني، المصدر السابق.

(4) المصدر نفسه.

- سياسي: إن أبرز مثال عربي قديم هو بلا ريب **كليلة ودمنة** لابن المقفع. فإن الحقيقة السياسية تختفي هنا وراء رموز الحيوانات خشية الأذى السياسي.

في الحالتين، خشية الزلل المعرفي أو خشية الأذى السياسي، فإن الحقيقة السياسية أو المعرفية تختفي لتحضر الرموز. لكن الإختفاء هنا إرادي طوعي لا مثلما كان الشأن في الأول مع الغياب لما هو بطبعه غياب واختفاء كالمطلق والمستحيل والمفهومي أو في الثاني مع الغياب النسبي لحالة في الموضوعي أو لخاصية في الذات.

أما إذا أردنا أن نضع مختلف وظائف الرمز تحت عناوين كبرى فإنه بالإمكان أن نحصر ثلاثة منها:

- تقريب الشيء تعليما أو تبسيطا أو إبانة أو تنسيبا أو استحضارا أو تجلية.
- رفع الشيء إلى مستوى الكلي زمانا أو شرفا تخليصا له من محدودية الجزئي والوضعي ولاتناهيه.
- إخفاء الشيء خشية الزلل المعرفي أو الأذى السياسي.

في كل الحالات يشتغل الرمز دوما على عدم المباشر إما لتقريبه إذا كان مستهدفا أو لإبعاده إذا كان ساذجا وغير مستهدف أو لمواراته إذا كان حضوره الجدي مقلقا.

إذا كان المستهدف في المعرفة والعمل يتخذ ضرورة مكانا في الغياب وكان المستهدف يتعدّى ما هو حاضر من ساذج ضرورة وكانت الحاجة ضرورية لإخفاء الشيء أحيانا في الغياب، فإن الرمز الذي هذه وظائفه يصبح ضروريا أيضا.

إن السؤال: لماذا نعامل العالم على هيئة طرف غير مباشر؟ لماذا لا نقع في كل مرّة على المباشر وننهي نشأة الرموز أصلا؟ يجد الإجابة عنه في كون صلتنا بالمباشر شبه مستحيلة بما أن العالم ينأى عنا في الغياب بكل الأشكال بدلا من المثول أمامنا في الحضور.

إننا إذن في مواجهة ضرورية مع الرمز لاستحالة المواجهة مع الشيء.

II - الرّمز كسلطة: بأي معنى يكون الرمز سلطة؟

1 - سلطة الحضور وقدرة الرمز: أجد من المهم هنا أن أستعير فكرة لهيدغير مفادها أن تاريخ الفلسفة منذ أعلن موضوعه الأمثل، سؤال الوجود، سقط في سؤال الموجود Seinde، étant أي في تمثلات عقلية ذاتية له وتصورات عنه أما السؤال نفسه فقد سقط في النسيان حسب أوّل جملة في مقدّمة كتاب **وجود وزمان** الشهير. إن الشيء نفسه selbstsache حسب هيدغير ظل غائبا عن الفلسفة التي انشغلت رأسا بما يمكن أن نستحضره منه على هيئة نظرية أو فكرة أو تمثل. إن هذه الفكرة لهيدغير تشير إلى عمق العلاقة التي نحن بصددها بين الشيء وعلاماته أو الوسائط التي ترمز إليه. إن الرّمز على حدّ ما بينا آنفا لا يشتغل إلا في غياب الشيء المرموز إليه، إنه دليل على الغياب. إلا أن الصعوبة هنا كون الرّمز قد يشتغل على نحو سيء

لهذه الخاصية نفسها فيحلّ محل الشيء نفسه لشرطين:

الأول هو أن غياب الشيء يمثّل فرصة للرموز كي تحتل مكانة وترى كما لو أنها هي المقصودة رأسا وذلك اعتمادا على آلية سميت لدى هيدغير بالنسيان oubli، نسيان الشيء نفسه. إن النسيان فرصة كي يجلب الرمز إليه بحضوره كل الإهتمام.

أما الشرط الثاني فهو كون الرمز لا ينقصه من جهة بنيته وعناصره وفوائده المعرفية أو العملية ما للشيء نفسه من عناصر وفوائد. إن الرموز المعاصرة (الصورة مثلا) تمتلك القدرة على تمثيل الأشياء نفسها الى الحد الذي نتوهم فيه أنها هي الشيء المقصود بعينه. إنها إمكانات الإغراء بالشيء نفسه التي للرمز والتي وصفها هيدغير أيضا على طريقته بما هي إغراء الموجود بأنه هو الوجود.

ثمة اذن سلطة للحضور على الغياب وللتذكر على النسيان ثم قدرة للرمز على استحضار الشيء وتمثل أدواره وحقيقته الكاملة. لكن ألا يظل مع ذلك ممكنا أن تزيح الذات هذه السلطة بقدرة العقل على التمييز بين الشيء والرمز وتجنب إغراءات الرموز؟

2 - سلطة التخيل وصعوبة التعقل: التخيل كما نقصده هنا هو المعرف عند ديكارت في التأمل الثاني من **تأملات ميتافيزيقية** بما هو بناء خيال أو صورة image عن شيء ما بواسطة المخيلة imagination. قد يكون المتخيل موضوعا حسيا (القلم) أو مفهوميا (المثلث) أو حتى مختلقا (إنسان ذو رأسين). يقابل ذلك التعقل أو الفهم intellection / compréhension. إن التخيل إدراك أدنى من الفهم، فنحن قد نقدر على تخيل مثلث وأكثر من ذلك مربع وبصعوبة أكبر شكلا ذا عشرة أضلاع، لكننا لا نقدر قطعا على تخيل شكل هندسي ذي 100.000 ضلع ثم على لامتناهي أضلاع. إننا فقط نفهم / نتعقل ذلك. يشتغل التخيل اعتمادا على صورة مثلما تعتمد الحواس على المحسوس الذي بدونه وبدون الصورة يتوقف الإحساس كما يتوقف التخيل. لكن الفهم لا يشتغل اعتمادا على شيء ما قبالته، إنه يواجه أمامه العدم نفسه فيعتمد على ذاته باستقلالية عن الدعم الخارجي. وبيّن هنا أن التعقل هو في آن معا أعسر من التخيل بما هو لا يطلب دعما خارجيا من صورة، وهو لذلك شأن للمقتدرين الذين ينون ضرورة خاصّة بهم في حين أن التخيل شأن عمومي بما هو الأيسر.

من الممكن أن ندرك الصلة الوثيقة بين تقدم الحضور على الغياب في العنصر الأول ويسر التخيل أمام التعقل في العنصر الثاني. ذلك أن التخيل نشاط يعتمد حضورا ما أمامه لصورة في حين أن التعقل أو الفهم نشاط في غياب الشيء.

إن الطبيعة الحضورية للرمز تجعله عرضة للحلول محل الشيء نفسه كما تجعله في الوقت نفسه عرضة للتمثل / التخيل الأيسر على السلوكي المعرفي والأكثر عمومية. لذلك، أعني لغلبة الحضور (الذي للرمز) ولهيمنة التخيل تتقدم الرموز على الأشياء ذاتها وتغلب أمام

غياب هذه الأخيرة التي تسقط في النسيان ويستدعي بلوغها تعقلا / فهما ليس في متناول العموم. هكذا يكون الرمز سلطة أعني بسلطة الحضور الذي لديه على غياب الشيء نفسه وهيمنة التخيل الذي يحوز عليه، على فهم / تعقل الشيء نفسه.

3 - أشكال السلطة: إذا كانت السلطة، سلطة الرمز متمثلة في إمكان حلوله محل الشيء نفسه لحضوره ولقابليته للتمثل أي ليسر التعاطي معه، فإن هذه العلاقة تختلف أشكالها ودرجاتها. يمكن أن نعدد هذه الأشكال حسب درجات هي التالية:

* سلطة الرمز كحاجز دون الشيء نفسه / الحقيقة: في كتابه **الضحك** *Le rire* يصف برغسون دور اللفظ، ما عدا اسم العلم nom propre، بأنه يدل على الجنس genre، أي على أعم ما في الشيء مهملا دقائقه وخواصه. إنه لهذا السبب يحجب الشيء ذاته سواء الخارجي (موضوعات فيزيائية) أو الباطني (موضوعات الشعور). إنه ليس في مستطاع اللفظ أن يرمز إلى الشيء بكل تفاصيله، فإن خاصية أساسية له العمومية، وبدل الإبانة والإظهار فإنه يخفي" العميق" و"الدقيق" في الشيء. هو إذن سلطة تحول دون الشيء نفسه في عمقه.

* سلطة الرمز كتحوير / إفساد للشيء نفسه / للحقيقة: في كتابه **ما بعد الخير والشر** *Par delà le bien et le mal* يصف نيتشه دور اللغة بما هو تحديد سابق لسلوك التفكير. إن الفلسفة لا تكون على هيئة ما تفكر بل على هيئة ما نتكلّم. إن ما ظنت الفلسفة طويلا - مع ديكارت مثلا - أنها علامات بريئة، أعني الرموز اللغوية، تنقل الفكر كما هو، ذلك ما أصبح لدى نيتشه صاحب السلطة الأولى على الفكر، فإن قوالب اللغة هي الأطر والحقائق المحدّدة سلفا لما نتصور أنه الحقيقة المستقلة عنها[1].

لقد انتبه هيدغير خلال ما يسمى بالمرحلة الثانية من تفكيره، إلى خطورة اللغة بصدد سؤاله عن التحرّر من الميتافيزيقا. لقد كانت محاولته الأولى تفترض مقابل ذلك في كتابه **وجود وزمان** إمكان هذا التحرر بالعودة المباشرة إلى الوجود وإلى البنى الأساسية لوجود الدازاين - الإنسان مفتوحا على الوجود. لكن فشل هذا المشروع الأول (1927) نبه الفيلسوف إلى أن اشتغاله ظل محكوما لتجاوز الميتافيزيقا بلغة الميتافيزيقا نفسها وأن اللغة هاهنا ليست رموزا خالية من السلطة وإنما هي مضامين رسختها ميتافيزقا الحضور أي مضامين حضورية أونطية تعوق عن بلوغ الوجود اللاحضوري. اللغة تقدم تصورنا للعالم قبل أن تفكر فيه، ترصفه في قوالب وتنهي ثراءه وتجمد حيوته.

* سلطة الرمز كتحويل مطلق للشيء نفسه / للحقيقة - الرمز كحضور مطلق: يشكل ما يسمى في الدين التوحيدي بالوثنية مثالا صارخا عن الرمز الذي يحول بالكامل المطلق إليه. إن آلهة الإغريق والمصريين القدامى وأصنام مكة استحضار تخيلي للمطلق يستحوذ على غيابه

(1) أنظر أيضا جورج مونان Clef pour la linguistique (مترجم: مفاتيح الألسنية).

التعقلي ليحل محله بالكامل فيصبح الرمز هو ذاته الإلاه مالك العلم والقوة والوجود الحق. والشأن نفسه مع الرموز الإجتماعية والسياسية.

في كتابه **الرمز والسلطة** يميز بورديو السلطة الرمزية عن السلطة المادية. أما الثانية فهي ما يمتلكه صاحب السلطة فعليا من مال أو قرار هو مصدر سلطته وأما الأولى فهي ما يصدر عنه من قرارات وتصورات وحقائق وتوجهات وكل ما يصنعه بعيدا عن السلطة المادية من عالم إضافي يعدّ رمزيا. ورغم أن السلطة الرمزية امتداد للسلطة المادية ويشتق طابعها كسلطة منها، إلا أنها تتمادى إلى حدّ الإنفصال بخصوصياتها فتحول السلطة المادية عبر آليات الإخفاء والقلب والتجاهل. إن التحويل يقوم هنا على نوع من محو وإنساء السلطة المادية الفعلية إلا في حدود كونها سلطة وكوننا نعتقد فيها، أما حجمها وامتدادها وطبيعتها فتلك تحديدات تصبح الآن من مهمة الرموز المصنوعة. قد تنشئ الرموز عالما جديدا بالكامل للسلطة المادية ومختلفا بالتمام، إنه السلطة الرمزية التي لا تحتفظ من الأولى بغير كونها موجودة وكون هناك سلطة.

III- أفق التحرّر: كيف نملك الرمز / كيف لا يملكنا الرمز؟

حرصنا هاهنا واضح على الجمع بين وجهي الإمكان الآنفين بصدد الرمز(ضرورة وسلطة) بدل الفصل (ضرورة أم سلطة)، وذلك مكمن الإشكال. إن الرمز ليس ضرورة بشكل منفصل عن آخر هو به سلطة حتى نفصل هذا عن ذلك مرّة وإلى الأبد ونحسم الإشكال، وليس ضرورة الآن وسلطة في آن آخر حتى نلتقط آنات الضرورة ونلقي بآنات سلطته عنها، وليس ضرورة هنا وسلطة هناك حتى نفصل مكان سلطته عن مكان ضرورته ونحتفظ بما نريد منه. إن الأمر أعقد من ذلك كإشكال.

إن الرمز ضرورة من الجهة نفسها وللشروط نفسها التي هو بها سلطة والعكس صحيح وطبعا في اللحظة نفسها يكون فيها هذا وذاك. ذلك أن الطابع الحضوري للرمز وقابليته للتمثل في غياب الشيء نفسه هو عينه الضرورة بما هو وسيط لا نبلغ الشيء نفسه إلا عن طريقه وهو عينه السلطة وفي اللحظة نفسها لاقتداره على الحلول محل المرموز إليه والإغراء بكونه الشيء نفسه / الحقيقة.

هكذا يكفّ السؤال عن التحرر من سلطة الرمز عن أن يكون سؤالا عن الفصل بين وجهه الأول والثاني للإنتصار إلى أحدهما إما برفض الأشكال الرمزية ما أمكن باعتبار طبيعتها السلطوية أو بإقرارها دون تحفظ لضرورتها. إن السؤال يتحول إلى سؤال عن الموازنة الدائمة بين وجهي الرمز، بين الإحتفاظ بالرموز ومواجهة سلطتها، أي عن البحث عن سلوك مضاعف تجاه موضوع هو أصلا مضاعف.

إن المقترح الذي نزعم أهمية التفكير فيه مركب على النحو التالي: **مراقبة حضورية الوسائط وتقوية تجربة الشيء نفسه النائي في الغياب.** أما مراقبة حضورية الوسائط فتستوجب

قياس درجة الحضور نسبة إلى الوعي السائد أي نسبة إلى نشاط العقل والمخيلة. إن ضعف العقل مثلا لدى جماعة ما وتقدم المخيلة يستوجب إضعافا لحضور الرموز تقليصا من عددها أو تخفيضا من حدتها أو تضييقا من حجمها. إنه بالإمكان التفكير بصدد الصورة بالتخفيض من نصاعتها وعدم استعمال الألوان الباهرة وبصدد الرموز المسموعة التقليص من حدّة الأصوات وارتفاعها وحتى من عدد مرّات تعوادها، وهكذا. إن هذه الإجراءات تهدف على اختلافها إلى أمر واحد ومحدد: التخفيف من حضور الرموز وثقلها الذي قد ترجح به على الشيء نفسه فتحل محله. أو لنقل بعبارة أخرى التخفيف من شيئية الرموز للحفاظ على رمزيتها وعلى شيئية الشيء وحده.

لكن المراقبة الدائمة تعني أيضا إمكان التوسيع من حق استخدامها ومن عددها ومن درجة حضورها إذا انتهت معاينة العقل لدى جماعة ما إلى إقرار تقدمه الملحوظ على المخيلة وعدم قدرة الرموز بالدرجة الآنفة على التسلط عليه. بالإمكان آنذاك العودة على كل ما تم حضره وضبطه لرفع الحضر عن أقدار مناسبة منه وفك القيود بقدر مدروس، إلخ.

إنه من المهم هنا وهناك وفي كل مرّة أن تظل مساحة الغياب واللاشيئية أو العدمية بينة في الرموز بحساب العقل الذي يواجهها وأن تظل فتحتها على الشيء نفسه واضحة وإشارتها إليه بينة، أعني الشيء الذي هي وسيط إليه. ومن الواضح أيضا أن وجه الغياب والعدمية في الرموز يجب أن يكون كبيرا بالمعنى الفيزيائي للفظ بحجم كبر التمثل إذا طغى كما يمكن تقليص هذا الوجه إلى الإشارة اللطيفة إذا تقدم العقل والفهم على التمثل[1].

وأما بخصوص النقطة الثانية، تجربة الشيء نفسه، فإنه من الضروري استحضار الشيء نفسه أو الحضور عنده، أي السعي إليه بالقدر الذي نغيب فيه الرموز ونفك أنفسنا من أسرها والهدف إبلاغ الشيء نفسه أقصى حضور ممكن والرموز أقصى غياب ممكن تفقد بعده - إذا زادت عليه - طبيعتها الرمزية ومن ثمّة أداء مهمتها الضرورية كرموز.

ثمة هاهنا آليات لتنفيذ هذه المهام نذكر منها:

- تقوية السلوك التعقلي وإضعاف السلوك التمثلي، أي تقوية ملكة الفهم على حساب

---

(1) قد تكون هذه إضاءة لنفهم التشديد الذي كثيرا ما بلغ درجة الحضر على الأيقونات les icones سواء في المسيحية أو في الإسلام ولكن أيضا لنفهم الإختلاف داخل الإسلام نفسه بين لحظة وأخرى. إن من خصائص التصوير الإسلامي عدم إبانة الوجوه المصورة بدقة وخصائص فيزيائية عدّة كما من خصائصه المساحات الفارغة أي خفة الموضوع المصور التي تبلغ درجة النأي به إلى نوع من الفن الحديث غير المحاكي. إلا أن لحظات أخرى من عمر الفن الإسلامي تشهد موجة من حركة التصوير دخلت عن طريق الفرس والروم وغيرهم مثلما نجد في قصير عمرة في الأردن للخليفة الأموي كما في المنمنمات التي تحمل حتى صور الأنبياء. لعلّ تعقل المطلق المتقدم أخر الخوف من الصور. وإذا ظل التردد إزاءها فلمكوث هيمنة المخيلة بوجه العقل.

المخيلة بما يعنيه من تقوية القدرة على التحليل والتركيب والإستدلال وحضور الذات الفاعلة مقابل القدرة على التمثل / التخيل أي ملكة التقبل والذات المنفعلة.

- تنشيط الذاكرة باتجاه الشيء نفسه الغائب أصلا وراء الرموز. يستدعي الأمر حضورا مكثفا للشيء في الذاكرة وحتى مؤرقا ينبه في كل مرة إلى ما يمكن أن تغمره كثافة الرموز بالنسيان، أي أن ثمة دائما شيئا مرموزا إليه مهما أغرى حضور الرموز بشيئيتها هي.

لنأخذ مثال الرّموز السياسية ولنأخذ مفهوما أساسيا هاهنا: الدولة. إن الدولة كما رأينا تتجلى في رموز هي المؤسسات والقوانين والبوليس ورئيس الدولة والأحزاب ونقاط الحدود، إلخ. إن الإعتداء على مؤسسة أو على رجل أمن هو في النهاية اعتداء على الدولة المتمثلة هنا في رمز كما أن احترام زي الشرطي احترام للدولة بكل مكوناتها، وهذا طريف كما نرى. لكن المؤسسة التي تجور والشرطي الذي يعتدي والمسؤول الذي يسرق ويخترق القوانين، كل أولئك يكفون على الفور عن أن يكونوا رموزا للدولة، فهم هاهنا يمثلون أنفسهم أكثر مما يمثلون الدولة ولربما نرفع ما نسميه بالحصانة عنهم لمحاسبتهم. يمثل رفع الحصانة والمحاسبة تحولا للرموز من كونها كذلك أي مشيرة إلى الشيء نفسه، الدولة، إلى صيرورتها أشياء بذاتها لا تحيل إلى الدولة، أعني خيانة الرموز لما هي رموز له واستئثارها بالشيئية بدل الشيء نفسه حقا: الدولة. بالمقابل، فإن عدم المحاسبة وتزكية سلوكات الرموز الخارقة للقانون ثم بعد ذلك، وهو الأدهى، تطويع القانون نفسه باستفتاء مزور لتثبيت الرموز بانتخابات مزورة واضفاء الشرعية التامة على كل السلوكات بما أن القانون أصبح ينص عليها، كل ذلك هو تحويل فاضح للرمز إلى الشيء نفسه. حينما تصبح الدولة الرئيس (L'état c'est moi) والشرطي والحزب، إلخ، وتصبح طموحات هؤلاء وسلوكاتهم وتحديداتهم للحق والباطل والخير والشر والجميل والقبيح هي المرجعية المثلى للدولة لا العكس (الدولة المفهومية مرجعية للحكم على الجميع)، آنذاك يأخذ الرمز بشكل حاسم مكان الشيء نفسه ويستحوذ على الحضور المطلق.

يصبح من الملح هاهنا تنشيط الذاكرة أولا بالتنبيه إلى أن هذا الذي تحول إلى الشيء نفسه، إلى الدولة إنما هو رمز لا غير. إنه مجرد إشارة يمكن تغييرها وهي حتما آيلة إلى ذلك حين تبقى الدولة؛ ثم التذكير ثانيا بأن الشيء نفسه هو الدولة المفهومية القابعة في الغياب والتي يوشك تضخم الرموز أن ينسينا إياها. إلى جانب الذكرى يتم تشغيل آلية التحليل والتركيب والنقد والإستدلال أي آلية الفهم والتعقل لاستحضار المفهومي الثاوي خلف الرموز وتكثيف هذا الحضور المفهومي حتى ترى الدولة مفهوما تماما كما ترى الرموز الحسية وأكثر. في الوقت نفسه يجب أن تتحرك إجراءات الرقابة للتخفيض من سطوة الرموز ومن اشتغال المخيلة، فك الوثاق بين الرموز والدولة نفسها بكشف محدودية الرموز أمام اتساع دلالة الدولة وكشف المساحات الفارغة في الرموز مما لا يمكنها الإضطلاع به ومما ينتمي إلى مفهوم الدولة كالشيء

نفسه ومما تضطلع به الرموز خلافا لما هو مرسوم في مفهوم الدولة. الهدف في كل مرة هو كشف المسافة الفاصلة بين الرموز والدولة وكسر التطابق الذي تزعمه الرموز مع الدولة.

من المهم المضي حتى إلى إجراءات جد بسيطة: كسر مجهولية الرموز التي تحفظ عليها قداسة ما وتنشط المخيلة لإنتاج الأوهام حول قداسة السلطة، كسر الحواجز الإسمنتية (القصور) والحديدية (السيارات الفخمة) ونزول رموز الدولة إلى الحياة اليومية وتكثيف الإبانة والحديث عن بساطتهم ونقصهم وحاجتهم وضعفهم وغير ذلك مما يهدف إلى تحجيمهم في مجرد رموز تعلو الدولة المفهومية عليهم وعلى غيرهم. إن من شأن كل ذلك أن يقلص نشاط المخيلة التى تنشط فحسب في الغياب أو في المجهول. أما إذا أغلق هذا الباب بفعل سيطرة الحواس على كل ما هو الرمز الذي تجلى كموضوع حسي بنواقصه ولم يترك مجالا لصناعة قداسة موهومه حوله، فإن الحضور المخفف للرموز يترك المجال مباشرة لنشاط العقل الذي يمضي حتى الشيء نفسه المفهومي: الدولة، وذلك طبعا بآليات التحليل والتركيب والإستدلال والفهم جملة. إن الصعوبات نفسها وآفاق المعالجة نجدها بشأن المسألة الإلاهية في الدين.

إن الكائنات فيزيائية كانت أو تاريخية بما هي آيات، رموز للحقيقة الإلاهية قد تستحوذ على معنى الألوهية بما يسمى دينيا بالشرك. إن الشرك هو تحول الرموز عن وظيفتها كرموز لتصبح الشيء نفسه الإلاهي. إن "الذكرى" آلية أساسية للتنبيه إلى أن الآيات / الرموز، مهما هيمنت وعلت درجة حضورها، فإنها لا تتعدى رمزيتها لتحتل مكان الشيء نفسه وإن هذا الأخير يظل مختلفا عما رمز له به وأنه هناك قائم مهما بلغت درجة نسيانه. تعضد هذه الآلية بآلية مراقبة للرموز التاريخية خاصة كي لا تتضخم فتنشط المخيلة باتجاه صناعة القداسة للرموز على حساب الشيء نفسه الإلاهي[1].

على هذا النحو يمكن الحفاظ على المسافة بين الأونطولوجيا المنسحبة في الغياب وبين العلامات ذات القيمة المنطقية ومنع هجوم الأولى على الثانية ومن ثمة الحفاظ على البنية المنطقية للعالم كما أشار إليها وعينا الفلسفي الراهن.

---

(1) إن الخطاب الإسلامي يحجم الرموز جميعا الفيزيائية منها (و لله يسجد من في السماوات والأرض طوعا وكرها) والتاريخية، الإنسان عموما الذي يهون الدين من شأنه (أولم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين (يس 77) / وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا (مريم 9) ...) وحتى الرسل (وما محمد إلا رسول (آل عمران 144) / ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام (المائدة 75)...). إنه يسخر من الذين يبتغون تضخيم الرموز (وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق (الفرقان 7))، وهو بالجملة يخفف من حضورها ليضعف المخيلة وليفسح المجال للعقل (أولى الألباب - لقوم يعقلون - لقوم يفقهون - لقوم يتفكرون) صنو الشيء نفسه الإلاهي.

الفصل الثاني

إحراجات الواقعية (تعين العالم) ووعي العالم كغير متعين (كممكن)/التفكير وفق الحضور والغياب ووفق التوحيد (علاقة الواحد بنفسه) - نماذج من التفكير الفلسفي

إن تاريخ الفلسفة ليس خلوا من الوعي بالواقعية كشرط للتناقضات ومن ثمة الخروج منها إلى أفق الممكن كأفق للمعالجة. إن تاريخ الفلسفة برمته لا ينفك ينتبه في كل مرة إلى ضرورة تفكير الإشكالات في أفق غير وضعي. لقد رأينا كيف يخرج أفلاطون بالمثل من واقعية تخصها إلى وضع لها روحي فكري إنساني تقترب فيه من نوع من الإمكان والقوة. بعد ذلك رأينا كيف تنأى الفلسفة الحديثة عن الواقعية التي ميزت تاريخ الفلسفة القديمة لتدشن عصرا ذاتيا عقليا منطقيا ينأى عن الحضور الخاص بالموضوع ليتخذ مكانا له في اليقين بدل الحضور. بعد ذلك رأينا كيف تذهب الفلسفة المعاصرة ذات الطبيعة العدمية إلى أبعد مدى في رفض الواقعية.

لنر من خلال أمثلة دقيقة ومتفرقة كيف تفكر الفلسفة على مدى تاريخها هذا الأفق الآخر غير الوضعي لتفسير العالم:

I - إحراج الفرضية الوضعية للزمان والتأويل غير الوضعي له - مثال من كتاب "الطبيعة" لأرسطو:

هدفنا من هذا العرض لتاريخ مفهوم الزمان هو تبين الحركة التي عرفها مفهوم الزمان من الواقعية إلى الممكنية في حدود أرسطو نفسه. وهذا يعني حركته من أرضية إشكالية وملغمة بالصّعوبات (كيف تكون اللحظة الواقعية قابلة للإمتداد لتشكيل الزمان والحال أن اللحظة التي تقع لا تلبث أن تنحلّ في العدم؟ إنها مشكلة تعين الكلي كمجموع للحظات الجزئية) إلى أفق يصبح فيه حل الصعوبات ممكنا حيث يكف الزمان عن أن يكون لحظاته الواقعية كما يكف عن أن يكون كليا صوريا ليصير ممكن إنتاج اللحظات.

هدفنا من هذا التفكر حول وضع الزمان لدى أرسطو هو تبين أمرين أساسين: الأول الوضع الإشكالي للزمان في تفكير الفيلسوف؛ والثاني القرابة الشديدة بين الصعوبات الأرسطية

وأخرى جد راهنة حول الزمان تنسب خاصة إلى الفينومينولوجيا والتي فحواها الوعي الممكني بالزمان لا الواقعي. الهدف من النقطة الثانية تأكيد وحدة الأفق الذي تفكر فيه الفلسفة موضع الحلول على مدى تاريخ الفلسفة.

إن ما يبدو أكثر هيمنة بشأن وضع الزمان لدى أرسطو هو التعريف الهادئ له كـ "عدد للحركة". غير أن النص الأرسطي لا يبدو على هذه الحالة من الهدوء إلا بقدر ما نصر مسبقا على انسجام مفترض له. نبين هنا أولا أن القول الأرسطي متوتر بشأن وضع الزمان. نفهم بعد ذلك هذا التوتر بما هو إحراجات يجدها الفيلسوف في نسبة الزمان إلى أحد "واقعيتين"، "واقعية الحركة / واقعية العالم" أو "واقعية النفس / واقعية الذات". إننا نستخدم عبارات مثل "واقعية، ذات، عالم" لنشير مباشرة إلى الفينومينولوجيا ونقد "الواقعية الساذجة" réalisme naïf وصعوبة نسبة الزمان إلى "الذات" أو إلى "الموضوع" كما هو مفصل بشكل في **فينومينولوجيا الوعي الحميمي بالزمن** لهوسرل مثلا أو بشكل آخر في القسم الثاني من الجزء المنشور من **وجود وزمان** لهيدغير والمعنون "زمانانية ودازاين". إن وضع أرسطو وهوسرل على صعيد واحد بشأن الزمان ليس غريبا عن الدراسات الفينومينولوجية. لنقرأ مثلا وجها من هذه القربى:

> "Tous deux [Aristote et Husserl] toutefois s'accordent sur ce que le temps n'est pas un étant indépendant, pas un objet (présent) quoique aucun temps ne puisse cependant être donné sans objets [...] Comment dès lors est-ce à présent possible que la conception husserlienne du temps soit redevable simultanément aux analyses d'Aristote et d'Augustin"(1).

على هذا النحو تبدو لنا المعالجة الأرسطية للزمان وعيا مبكرا بصعوبات فينومينولوجية لكن طبعا على نحو غير فصيح.

إننا نبين في مرحلة أولى أن مصدر التفكير الأرسطي بشأن الزمان في كتاب **الطبيعة**، بما هو معالجة للشكوك الريبية التي تفترض، لنقدها، الزمان "واقعة فيزيائية"، شبيه بمصدر الوعي الفينومينولوجي لهوسرل بالزمان مثلا، أعني الإعتبار "الواقعي" للزمان، المثخن بالإشكالات. أما في مرحلة ثانية، فإننا نبين أن الأفق الفينومينولوجي لتفكير الزمان بالنأي به عن الواقعية نحو موضع وسط بين الذات والموضوع هو عينه الأفق الأرسطي من خلال الكشف عن النهاية الإشكالية لوضع الزمان لدى أرسطو والنأي به عن انقسامية الموضوع كما عن صورية النفس.

1 – أصل التفكير الأرسطي في الزمان كمشكل "واقعية": الشكوك الريبية على الزمان

---

(1) Edmund Husserl, Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps: 1893-1917, Introduction de Rudolf Bernet, trad., Jean-François Pestureau, Jérôme Millon, 2003, p. 24.

وتعريفه الأرسطي كـ"عدد":

أ - الشكوك الرّيبية على وجود الزمان أو صعوبات بشأن محمولات الزمان[1] وفكرة الوجود الغامض له: من المهم أن ننبه هنا إلى أن منطلقا أساسيا، فمصدرا أساسيا بعد ذلك لتفكير أرسطو في الزمان هو الشكوك الريبية حوله. يعرض أرسطو هذه الشكوك في الكتاب الرابع من **الطبيعة**[2]، الفصل XIV على النحو التالي:

> "Ainsi, l'une des deux parties du temps a été et n'est plus; l'autre partie doit être et n'est pas encore. C'est pourtant de ces éléments que se composent et le temps infini et le temps qu'on doit compter dans une succession perpétuelle. Or, ce qui est composé d'éléments qui ne sont pas semble ne jamais pouvoir être regardé comme possédant une <réalité substantielle> [...] Mais l'instant, le présent n'est pas une partie du temps"[3].

إذا كان الزمان مجموع الماضي والمستقبل وكان الماضي معدوما والمستقبل غير قائم، إذن فالزمان معدوم، ذلك هو الموقف الرّيبي. لكن الحاضر الذي لا يرد في بداية القولة يستدرك عليه في النهاية بكونه ليس جزءا من الزمان. بأيّ معنى؟

نقرأ أوّلا:

> "Le tout doit se composer de la réunion des parties. Or, il ne parait pas que le temps se compose de présents, d'instants" [4].

إن الزمان لا يبدو قابلا لأن يتكوّن من الحضورات، الآنات. لم يوضّح السبب هنا، لكن البيّن من خلال النص أن الآنات متقطعة بعضها عن بعض متفردة في حين أن الزمان طبعه التواصل. ليس الزمان إذن مجموع الحضورات، الآنات لأننا لن نحصل بهذا الجمع إلا على آن - آن لا على زمان.

ثانيا: إذا افترضنا وجود الحاضر / هذا الآن، فهل سيكون "واحدا؟ هل يبقى دائما

---

(1) نستعير هذه التشخيص من غولدشميدت الذي يقسم الصعوبات بشأن الزمان لدى أرسطو إلى صعوبات تخص وجوده وأخرى تتعلق بماهيته يفصلها العنصر الموالي.

(2) Aristote, Physique IV, 217b 29–221b.

لا يتجاوز هذا المقال حدود هذا الموضع من كتاب الطبيعة مع وعينا، كما يشير إلى ذلك غولدشميدت بـ"أن نظرية الزمان تتجاوز في الواقع الكتاب IV من الطبيعة، حيث لها مع ذلك موقعها الطبيعي," Victor Goldschmidt, Temps physique et temps tragique chez Aristote, Vrin, 1982, p. 7..

(3) Aristote, op. cit., 217b 29–218a, §§2, 4.

(4) Ibid., 218a, §4.

متماهيا وثابتا؟ أم أنه متغيّر ومتغّير بلا انقطاع؟"[1]. هذا التساؤل هدفه طبعا تأكيد رفض وجود الحاضر، لذلك فإن الإجابة ستكون بإثبات استحالة أن يكون الآن الحاضر متماهيا وثابتا أي واحدا كما استحالة أن يكون متغيرا بلا انقطاع:

إنه لا يكون متغيّرا بلا انقطاع لأنّه آنذاك لا يمكن "للآنات المتتالية (...) أن توجد في وقت واحد الواحدة مع الأخرى، بما أن السابق يجب دوما أن يتلاشى ضرورة. والحال أنه ليس من الممكن أن يكون الآن متلاشيا في ذاته"[2]. إن تلاشي الآن يجعل من المستحيل وجود الزمان الذي يتكون من هذه الآنات. يجب إذن أن يثبت الآن. لكن ثبات الآن يعني تعايش السابق منه واللاحق أي الآنات التي هي "لا متناهية العدد (...) ولكن هاهنا استحالة"[3]. ففي هذه الحالة "يجب الآن أن نقبل أن ما حدث منذ عشرات السنين معاصر لما يحدث اليوم"[4]. إضافة إلى ذلك فإن حدّ "الآن" نفسه يتعارض مع استمراره وثباته. إن الإستمرار يعني انعدام الحدّ limite للشيء في حين أن الآن معرّف أصلا بحدوده من الجهتين. وهكذا فإن الآن لا يكون أيضا واحدا، ثابتا ومتماهيا.

ولكي نلخص فإن الآن لا يكون متغيرا، إذا افترضنا وجوده طبعا، فإن ذلك يعني تلاشيه فيكون الزمان مجموع المتلاشيات، وهذا غير سليم. يجب أن يثبت الآن إذن. لكن الآن لا يمكن أن يثبت، فذلك ليس من تعريفه أصلا بما هو ذو حد / نهاية، وإذا ثبت كانت الآنات مجتمعة في النهاية، وهذا غير قائم. النتيجة هي أن افتراض وجود الآن الحاضر خطأ من الأساس. لا وجود للآن / الحاضر. لا وجود إذن للزمان إذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حاضر.

إن الوقوف عند هذا الحد لا يمثل بذاته إشكالا، إذ قد ينتهي الأمر إلى رفض وجود الزمان وتلك فرضية يعي أرسطو أن التسليم بها يحسم السؤال على نحو سلبي وغير إشكالي. غير أن ثمة ما يدعو إلى الإقرار بإشكال، كون وجود الزمان يفرض نفسه على نحو ما كما يوضح غولدشميدت:

"A voir les choses ainsi, la question serait vite résolue, mais le véritable problème vient de ce que le temps existe "à peine et d'une manière obscure""[5].

---

(1) Ibid., §5.

إن لفظي "متماه" و"ثابت" إضافة للنص الإغريقي من جهة المترجم الفرنسي لإعادة القوة إلى العبارة الإغريقية، أعني لعبارة الواحد l'un.

(2) Ibid., §6.

(3) Ibid.

(4) Ibid., §7.

(5) V. Goldschmidt, op. cit., p. 12.

يتمثل الإشكال إذن في قيام الزمان بين دواعي للإقرار بوجوده رغم غموضها وأخرى لسلبه أكثر وضوحا إذ تعتمد أشد المعطيات بداهة. إن الأمر يتعلق أكثر من ذلك حتى بإثبات محمولات للزمان رغم عدم وضوح طبيعة الوجود نفسه:

"Quoiqu'il en soit de son mode d'existence, le temps est une chose divisible et continue; il est infini et l'on peut en considérer une portion délimitée"[1].

لنجمل بكلمة صعوبات وجود الزمان في كون المحمولات المتعلقة به لا يتفق بعضها مع بعض وأنها تتنافى (البعد ينفي القبل، التواصل ينفي الإنقسام، اللامتناهي ينفي المحدودية...) على نحو يجعل وجود الزمان متأزما دون أن يمنع ذلك أننا نسلم بوجود له غامض.

ب - صعوبات بشأن ماهية الزمان والتعريف الأرسطي له كعدد: إن الصعوبات المتعلقة بوجود الزمان تفضي بالفيلسوف إلى مناقشة متقدمة تخص ماهيته. ويبين أن أرسطو ينتبه إلى أن للصعوبات وجها أبعد من مشكلة محمولات يصعب اجتماعها في الزمان، وجه يتعلق بطبيعة الزمان نفسه، ما هو؟ بلغة أخرى، فإن تنافي المحمولات ليس أكيدا إلا لأن مفترضا ما لماهية الزمان يثوي وراءه. نجد لدى غولدشميدت إشارة طريفة إلى ما يسميه بصعوبة غير مصاغة عند أرسطو بشأن واقعية للزمان تتحكم بالصعوبات كلها:

"Si les apories sur l'existence portent déjà sur les attributs du temps, c'est parce que la difficulté majeure, mais non formulée, vient de ce que les attributs sont référés à une chose qui possèderait une substantialité physique [...] Or le temps ne possède pas une telle substantialité, et c'est ce que vont mettre en évidence les apories sur son essence"[2].

هاهنا تنبيه إلى أن الصعوبات الآنفة يثوي وراءها، أو بالأحرى هي مشروطة بتعريف للزمان كـ "جوهر فيزيائي" أي بـ "واقعية" ما له[3]. إن أرسطو ينبري هكذا للتفكير بشأن ماهية للزمان يتخلص فيها من "الجوهرانية الفيزيائية" أو "الواقعية" التي عسرت نسبة المحمولات المتعارضة إليه.

* الزمان ليس الحركة لكنه مشروط بالحركة:

إن أحد شروط الشكوك على الزمان ربطه بالحركة. ذلك أن الحركة لا تلتئم "أجزاؤها" الماضية والمقبلة، فهي إما ماض متلاش أو مستقبل غير قائم بعد. فإذا كان الزمان واحدا والحركة، فإن الشكوك على الزمان تثبت من جهة ثباتها للحركة. لهذا السّبب يشرع أرسطو في الفصل XV من الكتاب IV في الفصل بين الزمان والحركة كخطوة أولى لإنقاذه من الشكوك الرّيبية.

(1) Ibid., pp. 15-16.

(2) Ibid., p. 16.

(3) لنستذكر هنا بالضبط التشخيص الفينومينولوجي لمشكل الزمان كمشكل "واقعية".

بعد إشارته إلى أولئك الذين اعتبروا الزمان نفسه حركة الكون والذين اعتبروه كرة العالم باختلاف هذه الإشارات حسب الشّراح ما إذا كانت إلى أفلاطون أم إلى غيره، فإن أرسطو ينبري لتمييز الزمان عن الحركة وعن كرة العالم نفسها[1]. من دواعي التمييز "أن كل تغير (كل حركة) هو إما سريع أو بطيء؛ لكن الزمان ليس بهذا ولا بذاك. إن البطيء والسريع يتحددان بالزمان المناسب؛ يكون سريعا ما يقوم بحركة كبيرة في وقت قصير؛ بطيئا ما يقوم بحركة ضعيفة في وقت كبير"[2]. لا يمكن على هذا الأساس أن يكون الزمان الحركة نفسها أو العالم نفسه بما أن ما يحمل على الحركة لا يحمل على الزمان وبما أن مسافة ما بينهما تسمح بقياس الحركة بالزمان مثلما يسمح الفاصل بين المتر وقطعة القماش بقياس الثاني بالأوّل. لكن هل يعني ذلك أن الزمان معرّف بقوام له مستقل تماما عن الحركة؟ هل من زمان بمنأى عن الحركة؟

* لا زمان إلا بالحركة:

إن أرسطو يستدرك في الفصل الموالي (فصل XVI) على النحو التالي:

"Le temps ne peut exister sans changement; car nous-mêmes, lorsque nous n'éprouvons aucun changement dans notre pensée, ou que le changement qui s'y passe nous échappe, nous croyons qu'il n'y a point eu de temps d'écoulé"[3].

يشير أرسطو إلى مثال الذين ينامون زمنا طويلا (مثل أهل الكهف عندنا)، فإنهم إذ يفيقون "يصلون اللحظة السابقة باللحظة اللاحقة ولا يجعلون منهما إلا لحظة واحدة بإزالة كلّ اللحظات المتوسطة التي لم يدركوها"[4]. إننا لا نسمي زمانا إذا اللحظات التي لم ندرك فيها الحركة أثناء النوم مثلا، فإن الزمان لصيق بالتمام للتغيّر والحركة.

نحن إذن أمام خاصيتين للزمان شبه متعارضتين: لا زمان إلاّ بالحركة، لكن الزمان ليس الحركة. ولنأخذ قول أرسطو نفسه:

"Ainsi, il est incontestable également et que le temps n'est pas le mouvement, et que sans le mouvement le temps n'est pas possible"[5].

هل ثمة تخالف هاهنا في القول؟ كلا، فإن الحركة كما يقصدها الفيلسوف هنا ليست هي عينها الحركة المشار إليها أعلاه. لقد أشارت الحركة التي نأى أرسطو بالزمان عنها إلى حركة العالم نفسه، كرة العالم، أما هنا فإن الحركة التي يوثق الزمان إليها إنما هي الحركة نفسها

(1) Cf. Ibid., pp. 16-19.

(2) Aristote, op. cit., 218b, §7.

(3) Ibid., §1.

(4) Ibid., §1. "في القرآن: ﴿... قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ...﴾ (الكهف 19)؛ ﴿... قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ...﴾ (البقرة 259).

(5) Ibid., 219a, §1.

خالصة من النسبة إلى العالم كما يشير غولدشميدت:

"Du temps, défini par la sphère, puis par le mouvement de la sphère, on passe enfin au temps défini par le mouvement seul"(1).

* الزمان شيء ما للحركة / عدد الحركة:

إن الوضع الذي يجده أرسطو مناسبا للزمان والذي سيبحث له عن حدّ أدقّ هو أن الزمان شيء ما للحركة(2) بما هو ليس الحركة نفسها وليس غيرها تماما. إن أرسطو يحدّه على النحو التالي:

"Le nombre du mouvement par rapport à l'antérieur et au postérieur (...) Donc, le temps est une sorte de nombre"(3).

بأيّ معنى يكون الزمان عددا للحركة بحسب القبل والبعد؟ إن أرسطو يفهم الزمان (بما هو عدد للحركة) كما يفهم العدد 5 بالنسبة لأشياء نعدّها (صفحات الكتاب مثلا) باختلاف تام طبعا لهيئة المعدود والعد. وبين أن الصفحات ليست هي نفسها العدد 5، فإنّنا نستطيع أن نفصل هذا العدد لنعدّ به 5 أقلام أو غيرها(4).

يتمثّل الفرق فحسب بين الزمان كعدد للحركة والعدد 5 للأقلام في أن هذا الأخير عدد لأشياء مكانية لا يسبق فيها الواحد الآخر ضرورة وإن كان ذلك ممكنا دون أن يؤثّر على تعريف العدد. إن الـ 5 عدد للأقلام بحسب الفرق المكاني، الفاصل المكاني، الحدّ المكاني، الذي يميّز شيئا ما هنا عن آخر هناك. أما الزمان فعدد للحركة بحسب الفرق الزماني، الفاصل الزماني، الحدّ الزماني، الذي يميّز لحظة ما (قبل) عن أخرى (بعد). وكما أنه من اللازم لتكون أشياء المكان موضوعا للعدّ، أن يفصل كل منها بحدّ limite يصير به واحدا وما بعد الحدّ ثانيا، كذلك فإن الأشياء الزمانية تفصل بحد تتميز به أجزاء الزمان إلى قبل وبعد لتكون موضوعا للعد. هذا الحدّ يسمّى في الزمان بالآن instant، "إن الآن حدّ"(5) يقول أرسطو، ولأنه حد فإنه يميز شيئا عن آخر، لحظة عن غيرها لينشأ العدد.

لكن هاهنا غموضا بالغا يحيط بالتعريف الأرسطي يكمن أساسا في الوضع المحرج للزمان بما هو مشروط بالحركة وليس في الوقت نفسه بالحركة. "مشروط بالحركة" يعني، مبدئيا على الأقلّ، كونه يمتلك "عينية ما" مهما نأينا بالحركة نفسها عن العالم واتجهنا إليها كحركة، وكونه غير تابع للذات، للنفس؛ "ليس بالحركة" يعني تبعيته للنفس على نحو ما مثلما

(1) Goldschmidt, op. cit., p. 19.

(2) Cf. Aristote, op. cit., §2. Aussi Sandy Torres, Les temps recomposés du film de science-fiction, L'Harmattan, 2004, p. 18.

(3) Aristote, Ibid., 219b, §§ 7–8.

(4) Cf. Ibid., chap. XVII, 220a, §8. Le nombre dix compte dix chevaux et autres choses

(5) Ibid., p. 312.

نقرأ في عديد الإشارات[1].

إن الوضع الغامض الذي انتهى إليه أرسطو بشأن وجود الزمان يكشف عن صعوبة حادة لا يبدو ممكنا حلها مع الحفاظ على المفترض القائم لمفهوم الزمان. لذلك فإن السؤال ينقلب إلى سؤال عن الماهية، ماهية الزمان. لنر إذن أيّ إحراج يطرحه التعريف الأرسطي للزمان، وليكن ذلك بتقصي حدي الوضع الذي له على النحو التالي:

بأيّ معنى يكون الزمان مشروطا بالحركة؟

بأيّ معنى لا يكون الزمان مرتهنا للحركة، شأنا للنفس ربما؟

أي فهم ممكن لوضع الزمان إذن؟

2 – التعريف الأرسطي للزمان كـ"عدد الحركة" بما هو تعريف إشكالي:

أ- الحركة شرط الزمان: ثمة أمران للإستفهام في التعريف الأرسطي (الزمان عدد الحركة بحسب القبل والبعد): "العدد" و"القبل والبعد". ويتعلق الأمر هاهنا بتشديد أرسطو على أن العدد تماما كما "القبل والبعد" ليسا محمولين على الزمان إلا لكونهما أصلا محمولات للحركة.

إن المقصود بالعدد أمور عدة يصطفي منها أرسطو أولا المعنى العيني له مثلما يشير المترجم الفرنسي في تعليقه على القول التالي:

> "Mais comme le mot *Nombre* peut se prendre en deux sens, puisque tout à la fois on appelle nombre et ce qui est nombre et numérable, et ce par quoi l'on nombre, le temps est ce qui est nombré, et non ce par quoi nous nombrons; car il y a une différence entre ce qui nous sert à nombrer et ce qui est nombré"[2].

بحسب توضيح المترجم الفرنسي فإن التمييز هاهنا يقوم بين العدد العيني والعدد المجرّد:

> "*Ce qui est nombré,* c'est le nombre concret - ce par quoi l'on nombre, c'est le nombre abstrait"[3].

إن العدد المقصود في تعريف الزمان ليس العدد المجرد بحسب عبارة المترجم أي العدد الذي تضفيه النفس على الحركة إذ لا يكون له هنا تحدد في الحركة نفسها. العدد المقصود كـ "العدد العيني" ليس ما به نعد (ce par quoi nous nombrons) أي النفس / الذات وإنما هو المعدود(ce qui est nombré) . إنه إذن حميم للحركة قبل أن يكون حميما للنفس. لكن هذا يستدعي أن نتبين أن ما يعد أي القبل والبعد متوسطا بالآن الذي يميّزه، حميم هو بدوره للحركة.

يقول أرسطو:

"L'antériorité et la postériorité du temps sont dans le mouvement, ce qui est

---

(1) Cf. par exemple ibid., chap. XVI, 219a, §6.

(2) Ibid., 219b, §9. Cf. aussi 220b, §4.

(3) Cf. note sur §9.

bien aussi être du mouvement en quelque sorte"[1].

يعلّق المترجم على هذا بقوله:

"L'antérieur et le postérieur dans le temps dérivent de l'antérieur et du postérieur dans le mouvement"[2].

ليس القبل والبعد إذن مقومين للزمان إلاّ على نحو مشتق حسب العبارة التي اختارها المترجم للتأكيد علي عينية القبل والبعد مثلما أكدنا من قبل على عينية العدد بما هو المعدود. إن القولة الآنفة لأرسطو توازي تماما بين تقويم القبل والبعد للزمان وكونهما شرط وجوده وتقويمهما للحركة وكونهما مقوم لوجود الحركة نفسها. لكن القبل والبعد اللذان للزمان ليسا ممكنين إلا لكون الحركة مقومة بهما أصلا.

وتماما كما لم يكن العدد قائما لجهة النفس التي تعد وإنما هو المعدود (العيني)، فإن القبل والبعد ليسا لما تقدم شأنا خالصا للنفس وإنما هما "عينيان" إذا التزمنا الصفة الآنفة نفسها للعدد. لنقرأ مرة أخرى تأكيد أرسطو:

"Sans doute l'antériorité et la postériorité se rapportent primitivement au lieu; et, dans le lieu, elle se distinguent par la situation. Mais comme dans la grandeur, il y a également antériorité et postériorité, il faut qu'il y ait aussi l'une et l'autre dans le mouvement"[3].

المقصود هنا كما يوضح المترجم مرة أخرى أنّه "إنما تلاحظ القبلية والبعدية في المكان، أما النقاط الأولى التي يقطعها المتحرك فهي السّابقة وأما النقاط الأخيرة فهي اللاحقة"[4]. ثم إن أرسطو يعطف القبلية والبعدية التي في الحركة على القبلية والبعدية التي في الحجم "بالوضع المتتالي لمختلف أجزاء الجسم"[5]. والمعنى هو أنه بحكم الحدود التي للجسم / للمتحرك وكونه متناهيا ببداية ونهاية، فإن حركته تقتضي ضرورة قيامه بمكان ثم بمكان ثان بحكم تناهيه وعدم إمكان قيامه في المكان كله دفعة واحدة. وهكذا فإن الحركة تقتضي ضرورة قبلا وبعدا لاقتضاء الجسم أصلا، بحكم طبيعته كحجم، لذلك. وهكذا فإن القبل والبعد يجدان أصلهما في "طبيعة" المتحرك نفسه ثم في "طبيعة" الحركة لا في ما تضفيه النفس أوّلا. إن القبل والبعد اللذين للزمان مشروطان إذن بأصلهما في الحركة. يمكن القول على نحو ما إنه لا شيء في الزمان إلاّ وكان بادئ الأمر في الحركة، أساسا العدد بما هو العدد العيني أو المعدود والقبل والبعد بما هما خاصيتا الحركة نفسها أي بما هما "عينيان". غير أن هذا ليس الوجه الوحيد

(1) .Ibid., 219a, §5

(2) .Ibid., note sur §5

(3) .Ibid., 219a, §4

(4) .Ibid., note sur §4

(5) .Ibid

للقول الأرسطي.

ب - الزمان ليس الحركة / الزمان لجهة النفس: لا يتعلق الأمر هاهنا بحدود أخرى للزمان غير التي شكلت في العنصر السابق شرط تبعيته للحركة: "العدد" و"القبل والبعد". إن هذه الحدود نفسها تشتغل داخل النص الأرسطي لحساب علاقة أخرى تماما للزمان بالحركة، توحي باستقلال طريف للواحد عن الآخر.

لنر أوّلا التعريف الآخر للقبل والبعد داخل النص الأرسطي. بعد أن يصف الفيلسوف القبل والبعد اللذين للحركة كما ذكرنا آنفا، يستدرك على النحو التالي:

> "Mais leur manière d'être est différente, et ce n'est pas du mouvement à proprement parler. C'est qu'en effet nous ne connaîssons réellement la durée qu'en déterminant le mouvement et en y distinguant l'antérieur et le postérieur, et nous n'affirmons qu'il y a eu du temps d'écoulé, que quand nous avons la perception de l'antériorité et de la postériorité dans le mouvement. Or, cette détermination du mouvement n'est possible que si nous reconnaissons que ces deux choses diffèrent l'une de l'autre, et qu'il y a entre elles un intervalle différent d'elles. Quand nous pensons que les extrêmes sont autres que le milieu, et quand l'âme affirme deux instants l'un antérieur et l'autre postérieur, alors aussi nous disons que c'est là du temps, car ce qui est limité par l'instant semble être du temps"[1].

إن أرسطو يعلن بوضوح هاهنا أنه، إذا كان وجود القبل والبعد متعلقا بالحركة فإن نمط وجودهما ليس من الحركة. إنّه يفسّر ذلك في ما يلي من القولة - أعني معنى نمط وجودهما: إن وضع القبل والبعد في الحركة مختلف عنهما في الزمان[2]. إن وضعهما في الزمان ليس مشروطا بوضع "عيني" سابق للمتحرك وآخر لاحق له أي بما انقضى فعليا من نقطة بدء للحركة وما أتى من نقطة نهاية فعلية.

من البيّن أن أرسطو إذ لا يربط الزمان هاهنا بالحركة نفسها، فإنه يستذكر شكوك الرّيبيين المذكورة من قبل. ذلك أن القبل والبعد اللذين في الحركة لا يلتئمان ليشكلا الزمان بما هو كلية اللحظات، وقد رأينا أن اللحظات السابقة ماض انقضى ولم يعد جزءا فعليا من الزمان، كما أن المستقبل غير قائم بعد وهو لا يشكل بدوره جزءا فعليا من الزمان، لذلك فإن القبل والبعد اللذين في الحركة، رغم تأكيد أرسطو على كونهما شرط الزمان، إلاّ أنّهما لا يمثلان القبل والبعد المكوّنين فعلا للزمان. ثمة بمعنى ما قبل وبعد آخران هما اللذان يشكلان الزمان

---

(1) .Ibid., §§5-6

(2) رأينا أنهما في الحركة مشروطان بمحدودية الحجم / الجسم وكونه إذ يكون في مكان لا يكون في الثاني. فلكي يبلغ الثاني يجب أن يكون المكان الأول سابقا والآخر لاحقا، وهو سابق لأنه "عينيا" قد انقضى ولاحق لأنه "عينيا" قد أصبح. هكذا فإن طبيعة الحركة تحتوي اختلاف اللحظات أي تعددا وفي النهاية عددا. لذلك فنمط وجود الزمان هنا عينيته وكون عناصره محايثة للحركة نفسها.

مباشـرة ويتّفقـان مـع طبيعـة الزمان بما هو كلي اللحظات الـذي لا تحتمله الحركة التي تحتمل في كل مرة لحظة واحدة فحسب (بدء فقط ثم انتهاء فقط).

يشـير القول الآنف لأرسـطو إلى سـلوك إضافي غير ما يجري في الحركة نفسـها، يكون بفعلـه الزمـان: "تحديـد الحركـة" détermination du mouvement. لـم نكن نجد هذه العبارة حيث كان القبل والبعد محايثين للحركة. أما الآن فإن هذا التحديد للحركة هو شـرط حدوث القبل والبعد وليس الحركة نفسها. لذلك يربط أرسطو بين الأمرين (إلا بتحديد الحركة وتمييز القبـل والبعـد فيهـا). ويبـن أن هـذا التحديـد الذي يتميز به القبل والبعد شـأن لجهة أخرى غير الحركة نفسـها. إنه شـأن "للإدراك" perception كما نقرأ أعلاه ونقرأ أيضا أنه شـأن "للنفس" âme التـي تحـدد القبـل والبعـد فـي الحركة. لكن لماذا تحدّد النفس ذلك في الحركة وقد رأينا أن القبل والبعد يوجدان أصلا فيها أي أنهما محدّدان أصلا؟

إن لفـظ "التحديـد" لا يبـدو صادقـا هاهنـا إذ يتعلق الأمر بالقبل والبعد في الحركة، فهما موجـودان بغيـر مـا حاجـة إلى التحديـد. يعني التحديد كما في القولة أعـلاه التمييز للحظة عن الأخرى بواسطة حدّ ليس بالسابق ولا باللاحق ولكنه حدّ وسط. أما عدم التحديد فهو تواصل الزمان على نحو لا يتميّز فيه إلى لحظات مختلفة. وإذا كانت الحركة نفسها من جهة وجودها تتميّـز فيهـا اللحظـات باختـلاف بيّن بين لحظة تلاشـت وأخرى غير متلاشـية بعـد، فإنّ الزمان المتواصل غير المتميزة لحظاته هو ما أشار إلى مكانه أرسطو بكونه شأن "النفس". ذلك أنه في النفس تتسـاوى اللحظات السـابقة واللاحقة، المتلاشـي منها وغير المتلاشي على نحو يستدعي جهدا / سـلوكا إضافيا لتمييزها ومن ثمة مشـروعية التحديد لما هو متواصل ومدغم وواحد. لنقرأ هذه الإشارة اللطيفة من تعليق لسانت توماس على وضع الزمان في كتاب **الطبيعة** لأرسطو:

> "Temps et mouvement sont infinis mais pas en acte, car le temps en acte, c'est l'instant présent, et le mouvement en acte, c'est un état indivisible. Mais c'est l'intellect qui appréhende la continuité du temps et du mouvement en discernant l'ordre de l'avant et de l'après"[(1)].

إن الإشـارة واضحـة هنـا إلـى الإنتماء العقلي للزمان أو أن هـذا الأخير إنما هو "العنصر المعقول" للحركة بعبارة بعض الشراح:

> "Aristote s'efforce de montrer que le temps est, dans le mouvement, l'élément intelligible qui, par la détermination de l'avant et l'après, introduit le nombre et la mesure dans le flux du successif"[(2)].

إن شراح أرسطو يقاربون نسبة الزمان إلى الحركة بنسبة الصورة إلى المادة وتحديد الزمن

---

(1) Thomas d'Aquin, Physique d'Aristote: commentaire, L'Harmattan, 2008, p. 218.

(2) Malongi F. Y. M. Musambi, Conception du temps et développement intégré, L'Harmattan, 1996, p. 126.

للحركـة بتحديـد الصـورة للمـادة[1] أي عمليـة تأليف وتنظيم المواد[2]. وبين أن الصورة ليسـت سوى شأنا للنفس.

علـى هـذا النحـو يمكـن أن نفهـم توصيفـات أرسـطو للزمـان بما هي توصيفـات للنفس ولسـلوكاتها. يكون زمان، كما في القولة أعلاه، حينما تتميز لدينا لحظتان سـابقة ولاحقة ولا يكون ذلك ممكنا إلا إذا وقع الآن instant. إن الآن هو بمعنى ما الشرط الأساس لفصل القبل عـن البعـد أي لحصـول الزمـان نفسـه وذلك إلى الحدّ الذي يماهي فيه تقريبا أرسـطو بين الآن والزمان:

> "Il est clair d'ailleurs que s'il n'y avait pas de temps, il n'y aurait pas non plus d'instant; et, réciproquement, s'il n'y avait pas d'instant, il n'y aurait pas non plus de temps. Il sont tous deux simultanés"[3].

إن تفكير الزمان يصبح بهذا المعنى تفكير الآن. كيف يفهم أرسطو الآن؟

قلنـا مـن قبـل أن الآن، الحاضـر ليـس جـزءا من الزمان بحسـب الشـكوك الرّيبية وهو ما يعترف به أرسطو ليعيد تعريف الآن:

> "Mais il est clair en outre que l'instant n'est pas une portion du temps [...] il n'est pas du temps, il n'est qu'un simple accident du temps"[4].

مـا الآن الـذي ليـس مـن الزمـان في شيء لكنـه لا وجود للزمان بدونـه كما لا وجود له بدون الزمان؟

"الآن حـدّ"[5] limite يقـول أرسـطو. مـا الحدّ؟ إذا كان الحّد يشـير إلـى النهاية كما يعني الفاصـل، فـإن المعنـى المقصـود عنـد أرسـطو هنا هو الثانـي: الفاصل، نهاية شـيء وبداية آخر تتحدد بما يسميه أرسطو "لحظة توقف" temps d'arrêt للنقطة نفسها[6]. إن النقطة في المثلث حـدّ مميـز لخـط عن آخر، بداية للواحد ونهاية للآخر بواسـطتها فقط تختلف الخطوط المكونة للمثلـث. ثمـة بيـن كلّ خـط وآخـر لحظة توقف تكف بها النقطة عـن الإنتماء إلى الخط الأول لتبـدأ الإنتمـاء إلـى الخـط الثاني والشـأن نفسـه مع الآن إذ يتعلق الأمر بالزمـان. إن الآن نهاية للسـابق وبداية للاحق تقوم على توقف عن الأول واسـتئناف للثاني. لذلك فإن من طبع الآن أن يكون واحدا ومضاعفا.

إلا أن فرقا حاسـما يرسـمه أرسـطو بين النقطة بالنسـبة إلى الجسم كحد وبين الآن كحد.

---

(1) .Cf. Goldschmidt, op. cit., p. 35

(2) .Malongi F. Y. M. Musambi, op. cit

(3) .Aristote, op. cit., chap. XVII, 219b-220a, §3

(4) .Ibid., 220a, §§ 7-8

(5) .Ibid

(6) .Cf. ibid., §§5-6. Cf. aussi note sur §§5-6 bas de page

إن الحدّ في الحالة الأولى حد للشيء المتعلق به فحسب لكونه ملتصق به وهو لذلك ثابت[1]، أما في الحالة الثانية، فإنّ الآن حدّ لغيره من الأشياء أيضا لكونه غير ملتصق بالشيء وهو لذلك غير قار، إنه مختلف / آخر باستمرار رغم أنه الآن نفسه[2]. لهذه الشروط كان الآن عددا ولم تكن الحدود الأخرى كذلك كالنقطة بالنسبة إلى الجسم. يقول أرسطو:

"Mais en tant qu'il sert à nombrer les choses, il est nombre [...] le nombre, par exemple le nombre dix, qui sert à compter ces dix chevaux qu'on regarde, peut tout aussi bien se retrouver ailleurs et compter autre chose"[3].

إن أرسطو يجعل من الآن شيئا آخر غير الحركة تماما إذ يصنفه كعدد. ذلك أن العدد غير الأشياء التي هو عدد لها. فالعدد عشرة ليس ملتصقا بالخيول التي هو عددها لذلك فهو أيضا عدد للأقلام العشرة وللطاولات العشر، إلخ. إنه لا ينتمي إلى الشيء بقدر ما ينتمي إلى النفس كما نفهم في كل مرة من تأكيدات أرسطو[4] وكما يوضحه سانت توماس:

"Si donc il n'y a pas de faculté de chiffrer, il n'y a pas de nombre [...] additionner est propre à la raison. Sans âme intellectuelle, point de nombre. Or le temps est nombre, nous l'avons dit, donc sans âme intellective, point de temps"[5].

من البيّن هاهنا إذن أن الآن كعدد على درجة عالية من التجرد عن الحركة التي يعدها أي أنه ليس حدا قائما في الحركة بقدر ما هو خارجها.

إن من شراح أرسطو من لا يرى أننا هنا بصدد تعريف للعدد، فللزمان إذن، غير الوجه المحايث للحركة، أعني المعدود كما رأينا في العنصر الآنف. لذلك نجد سعيا لديهم لحل الصعوبة المتمثلة في تسمية العدد مرة بالمعدود داخل النص الأرسطي وأخرى بالعاد نفسه أو العدد المجرد، بالتفريق بين العدد المحايث للحركة، لكن على نحو غير متميز، والعدد المنتمي إلى النفس وهو فقط المتميز منه لا الزمان نفسه. لنقرأ مثلا:

"Le temps [...] est un nombre nombré, immanent au mouvement et qui

---

(1) هذا ما اشتقه أرسطو وذكره بطرق مختلفة كما في قوله:

"Les limites ne sont absolument qu'à la chose dont elles sont les limites" (Ibid., §8).

(2) Cf. ibid., 219b, §§1-2.

(3) Ibid., 220a, §8.

(4) لمزيد الوضوح نضرب المثال التالي: إن قولنا إذ نعد الأقلام: قلم، قلمان، ثلاثة أقلام، ليس كقولنا: واحد، إثنان، ثلاثة. في الحالة الأولى، فإن الحدود متعينة وملتصقة بالقلم ولا يمكن نقلها لعد الطاولات مثلا، أما في الحالة الثانية فإن الحدود غير متعينة في الأشياء وغير ملتصقة بها. لذلك فإنه يمكن بيسر كبير نقلها لعد ما سوى الأقلام: واحد، إلخ.

(5) Thomas d'Aquin, op. cit., p. 302.

s'explicite lorsqu'une âme est là pour en discerner les phases"[1].

غيـر أن تصـور العـدد والقبـل والبعد قائميـن على نحو غير متميز في الحركة التي تتصور هاهنا بدورها محايثة للمتحرك، ذلك يصطدم بصعوبة هي التي تستحث كل تفكير أرسطو، أعني الشـكوك على الوجود العيني للقبل والبعد أصلا. إن الوجود غير المتميز للعدد والقبل والبعد خارج النفس يفتقد لذلك الوضوح التام، وهو ما يشـير إلى دور للنفس يبلغ حد وجود الزمان نفسه لا مجرد تمييزه. إنه في هذا الأفق نفهم مكانة الآن كعدد.

إن طابعه الخاص بالنفس يجب أن لا يفهم بما هو تمييز لزمان قائم خارجا، فقد لاحظنا مـن قبـل أن الإقـرار بوجـود خـارج للآنـات مشـكل. لا مناص مـن الفهم أننا بصـدد دور للآن والعدد يطال وجودهما نفسه. وإذا كان الزمان "متزامنا" والآن كما رأينا إلى الحد الذي يمكن فيـه الحديـث عـن تمـاه بينهمـا، فإنّه بالإمكان أن نقرر بالثقة نفسـها التي تحدثنا بها عن الآن أن الزمـان (بمـا هـو عـدد الحركـة) هو إلـى جهة النفس أقرب منه إلى جهـة الحركة، أي أبعد عن التعين بمعنى ما.

ثمة إذن صعوبة بينة: رأينا من قبل أن أرسطو يشدد على أنّ الزمان كعدد إنما هو ما يُعدُّ / المعدود لا ما يَعُدُّ، ورأينا أن ذلك برأي مترجم النص يعني أن العدد عيني لا مجرد وهكذا الزمان بالتأكيد. لكننا هاهنا أمام نأي بالعدد عن العينية بحكم الفاصل البين بين العدد والحركة وانتمائه أكثر إلى النفس، وهكذا الزمان طبعا. كيف نفهم هذا الوضع للزمان؟

إن الوضع الذي اختاره أرسطو للزمان لا يبدو أقلّ إحراجا من وضعه لدى الريبيين، لكن طبعـا علـى نحـو مختلـف. ذلـك أن افتـراض الزمان كعدد بمعنى ما يعـد / المعدود أي الوجه العينـي لـه وبمعنـى العـدد المجرد في وقـت واحد (والحال أن المقصود بـالأول ليس المتصل بالحركـة نفسـها، ففـي هـذه الحالـة لـن يكون عددا للحركة بل سـيكون الحركة، ثـم إن الزمان هاهنـا سيسـقط فـي الصعوبـات الرّيبيـة التي كان أرسـطو قد نأى عنها مـن البداية بجعله الزمان

(1) Jean Guitton, Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin, Vrin, 1971, 2004, p. 50.

إن الإختلاف بين شراح أرسطو واضح بشأن اعتبار أرسطو الزمان عددا بمعنى المعدود وبمعنى العاد. ثمة فهم يذهب إلى اعتبار الزمان هو المعدود من جهة الوجود والعاد من جهة مجرد حصوله في النفس وتمييزه كما هو الشأن هنا. كما نجد أحيانا اعتبارا لمعنى المعدود فحسب والحال أن الفيلسوف كما بينا يصرف الزمان في المعنيين وبشكل متساو. بعد ذكر التصريفين للزمان لدى بعضهم، نقرأ مثلا:

"La distinction entre ces deux types de nombre – nombre nombrant et nombre nombré – est faite par Aristote pour clarifier la définition qu'il donne du temps. Le temps, écrit-il, "est le nombre..." et, par nombre, il faut entendre ici "le <nombre> nombré et non pas ce par quoi nous nombrons"" Bernard Collette-Dučić, Plotin et l'ordonnancement de l'être, Vrin, 2007, p. 135.

عـددا، كمـا أن المقصـود بالثانـي ليس المتصل كليا بالنفس / المحايث لها بمنأى عن الحركة، فهذا ما شـدد أرسـطو على رفضه لأنه في هذه الحالة لا مناص من سـقوط الزمان في الصورية أي من اعتباره إبداعا نفسيا خالصا)، ثم بقاء القول الأرسطي معلقا بين معنيي العدد، المعدود والعاد - ذلك يشـير إلى السـمات المتنافية، الصعب اجتماعها والتي شـدد أرسـطو على نسبتها معـا للزمـان: التواصـل والعينيـة. ولأن هاتين الصفتين لا يمكن جمعهمـا في الحركة ذاتها التي ينقطـع فيهـا كل مـرة السـابق عـن اللاحق ولا تتواصل فيها اللحظات، فهاهنا العينية التي تتسـم بها اللحظات لكنها فاقدة لتواصلها، كما لا يمكن جمعهما في النفس التي تفقد فيها اللحظات عينيتهـا، فهاهنـا التواصـل الأكيـد للزمـان لكن دون عينية ممكنة للحظات - لهذا السـبب، فإننا لا نستطيع، إذ ندقق النظر، أن نموقع الزمان لدى أرسطو إلا في اللاموقع إطلاقا. إن إشارات أرسطو البينة تتجه صوب التعريف العلائقي للزمان أو صوب اعتباره حالة "ظهور" بين النفس والحركة على نحو جد قريب مما تشير إليه الفينومينولوجيا كفلسفة معاصرة.

لم نسـتهدف هاهنا أكثر من تبيان الوضع الإشـكالي للزمان وتوتر النص الأرسـطي بهذا الشـأن. إن الفيلسـوف تسـتحثه خاصيتـان للزمـان فـي تفكيره يصعـب الجمع بينهمـا: التواصل والعينيـة. إنـه لذلـك يتجـه مرة صوب النفـس ليحصل الخاصية الأولى وأخـرى صوب الحركة ليحصـل الثانيـة. ولكـون النـص الأرسـطي لا يسـتقر إلا فـي هـذا الوضـع الوسـط بيـن الذات والموضـوع وعلـى هيئـة إشـكالية، فقـد كان ذلك مناسـبة للتنبيـه إلى رفض الفيلسـوف التعليل الواقعي للزمان واختياره له بدلا عنه وضع الممكن.

II - إحراج الفرضية الوضعية للموضوعات المنطقية والتأويل غير الوضعي لها - مثال من "تحقيقات فلسفية" لفيتغنشتاين الثاني[1]:

الكتـاب المتيـن لفيتغنشـتاين الذي نشـر في الخمسـينات (سـنة 1953) بعنـوان **تحقيقات فلسفية** *Investigations philosophiques*[2] وترجم بشكل ظاهر مرحلة في تفكيره مختلفة عن مرحلة **المقالة المنطقية الفلسفية** *Tractatus logico-philosophicus* في العشرينات، نطرح حوله هاهنا السـؤال التالي: هل يتحرك الكتاب بعد ضمن الوعي الوضعي الأول للفيلسـوف بالأشـياء (التصور نفسه للموضوع والإسم والقضية والمعنى والحقيقة...)، لتكون "لعبة اللغة" والمفاهيم المعاضـدة لهـا فـي الكتـاب مجرد حركة على السـطح ومجرد إخراج مختلف للوعي نفسـه، أم أن الكتـاب ينبـئ بوعـي جديـد بالأشـياء (تصـور جديـد للموضوع والإسـم والقضيـة والمعنى

---

(1) مقال نشر في "الفكر العربي المعاصر"، العدد 152 - 153.

(2) نعتمد هنا الترجمة التالية للكتاب التي تضمه والكتاب الأول الشهير للفيلسوف:

L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus suivi de Investigations philosophiques, trad., Pierre klossowski, Gallimard, 1961.

والحقيقة...) لا يحتمله الوعي الوضعي الأول للفيلسوف وأن الأمر - أكثر من "لعبة لغة" - هو فهم مختلف للغة تسمية وحكما ولموضوعها، أي فهم آخر للأشياء، فهم لا وضعي بدأ النشوء لدى فيتغنشتاين الثاني؟ السؤال بشكل أدق: هل يمكن تعليل "لعبة اللغة" بكل الأمثلة المقدمة في الكتاب مع الحفاظ على الخلفية الوضعية للفيلسوف؟

إن الفرضية التي نود تأكيدها هنا إنما هي الثانية: إنه يصعب تعليل ما يقوله الفيلسوف في **تحقيقات فلسفية** بشأن "لعبة اللغة" إلا إذا أفقدنا اللغة وموضوعها أي الأشياء في الأخير طابعها الوضعي الأول.

نعرض في كل مرة إلى وجه من وجوه "لعبة اللغة" الممكنة وهي كثيرة داخل النص، نكشف من خلاله عن سؤال يظل معلقا، نتأول بعده الإجابة بما هي إشارة إلى فهم مختلف للأشياء نفسها.

نعول في ذلك على الغموض الذي يقدم به فيتغنشتاين نصه. ونعني بالغموض أن الفيلسوف يصف الأشياء أكثر مما يفسرها. إنه يفترض في كل مرة أن "وحدة ما" للشيء تظل قائمة داخل "لعبة اللغة"، "واقعا ما" يظل له، "بساطة ما" يحافظ عليها. إن "الشيء ما" الذي يصر عليه الفيلسوف دون تحديد لطبعه والذي يتخذ هيئة الفرضية هو ما يسمح بـ "التفكير معه" بإمكان غير وضعي - فينومينولوجي مثلا هنا للتأويل.

نتخذ في كل هذا موقعا نسميه فينومينولوجيا للنظر نعرفه في حدود الحاجة هنا على النحو التالي:

- ماهية الأشياء عدم / وجود بالمعنى المخصوص بهيدغير وإنه ليقال بأشكال مختلفة l'être se dit de différentes manières. إن اختلاف إخراج الشيء في "لعبة لغة"، بحسب هذا الموقع للنظر، يعني اختلاف الشيء نفسه إلى أشياء دون وحدة، أعني دون مشترك يتبقى، وذلك ما لا يريده فيتغنشتاين لأنه يخلخل أسا من أسس فرضيته الوضعية: الوحدة، وحدة الشيء.

- قيام الأشياء إمكان لا "واقع". والإمكان هو التعريف الذي يمنحه هوسرل وعلى إثره هيدغير للفينومينولوجيا. إن الإمكان الذي يتمثل لدى فيتغنشتاين في تحول الشيء إلى شأن مخصوص بالقواعد، يعني النأي بالشيء عن الحضور وعن "الواقعية الساذجة" على النحو الذي انتبهت إليه الفينومينولوجيا، وهو ما لا يصادق عليه الفيلسوف طبعا هنا لأنه يخلخل أسا ثانيا من أسس فرضيته الوضعية: الواقعية.

- حضور الأشياء علائقي أو بالأحرى الشيء علاقة على النحو الذي دبر أمره هوسرل وهيدغير بتأويلات متباينة. إن إقرار فيتغنشتاين بالطابع العلائقي / التركيبي للأشياء يعني أن الشيء أصلا علاقة كما تشير إليه الفينومينولوجيا، وهو الحد الذي لا يريد الفيلسوف هنا أن

يدفع إليه وعيه بالأشياء لأنه يخلخل أسا آخر من أسس فرضيته الوضعية: البساطة.

1 – الإختلاف والموضوع كممكن "لعبة اللغة" Sprach-Spiel والمعنى المختلف – نهاية الوحدة:

بحسب تحقيقات فلسفية فإن اللغة لا تمتلك تعينا يخصها خارج أشكال الحياة formes de vie، وهاهنا فقط يمكن تعريفها كلعبة:

"Un jeu est une façon spécifiée que les mots ont de s'intégrer à la vie"(1).

على هذا النحو، ولما كانت هذه الأشكال متعددة، فإن اللغة لا تقال بمعنى واحد أو أنها لا تكون إلا متعددة، وذلك بمعان متفاوتة نذكر منها:

أ – الإستعمال المختلف للغة / البنية متعددة المعنى: نذكر فقط تجليين لذلك في الإسم والقضية:

● **الإسم:** لنقرأ أولا هذه الفقرة:

"Considérez cet exemple - ci: si l'on dit " Moïse n'a pas existé", cela peut signifier différentes choses. Cela peut signifier: les israélites n'avaient *aucun* chef lorsqu'ils sortirent de l'Egypte —— ou bien: leur chef ne s'appelait pas Moïse —— ou bien: il n'a pas existé d'homme qui ait pu accomplir tout ce que la bible relate de Moïse —— ou bien etc.

Selon Russell nous pouvons dire: le nom de Moïse peut être défini par différentes descriptions. Par exemple en tant que " l'homme qui a conduit les israélites à travers le désert", "l'homme qui a vécu à cette époque et en ce lieu et que l'on nommait alors "Moïse"" [...] Et selon que nous adoptons l'une ou l'autre définition, la proposition "Moïse a existé" acquiert un autre sens [...] Le nom de Moïse est-il alors pour moi d'un usage solide et déterminé sans équivoque dans tous les cas possibles? N'est-ce pas comme si je disposais pour ainsi dire de toute une série de béquilles et que je fusse prêt à m'appuyer sur l'une quand on voudrait me soustraire l'autre, et inversement?(2)".

إن القضية "موسى لم يوجد" التي تبدو بيّنة المعنى على الأقل بالنسبة إلى ما يسمى بفيتغنشتاين الأوّل (Tractatus)، تصبح هنا ذات معنى متشابه. إننا لا نستطيع أن نفهم المعنى بوضوح لأن اسم العلم "موسى" يفقد صفته هذه ونكتشف أنه وصف description، وهو على الأدق أوصاف لا تتناهى. وهكذا فإن القضية برمّتها يتحوّل معناها بتحول الوصف الذي لموسى والذي لا يترك لهذا الأخير من هوية سوى إمكان الإختلاف بحسب كلّ وصف جديد.

إن لفظ "موسى" قد يقصد به في القضية أعلاه، **الشخصية الموصوفة في التوراة**. ولعظمة

(1) Charle Travis, Les liaisons ordinaires: Wittgenstein sur la pensée et le monde, J. Vrin, 2003, p. 29.

(2) Wittgenstein, op. cit., p. 153.

الأوصاف، وحينما نريد التعبير عن عدم إمكان وجود شخص فعلي ينجز كل ما ينسب إليه هنا، فإننا نقول "لم يوجد موسى"، أي - رغم إمكان وجود شخص فعلي بهذا الإسم - فإنه لم توجد الشخصية الموصوفة في التوراة، وهذا جد ممكن. لكننا قد نقصد بلفظ "موسى" **الإسم** فحسب. فقد يكون وجد فعليا شخص كما وصفته التوراة، لكن اسمه ليس "موسى". يعني هنا قولنا "لم يوجد موسى" أنه لم يوجد بهذا الإسم. كما يمكن أن نقصد "بموسى" هذا الإسم وتلك الأوصاف **في وجودها الفيزيائي** وتكون القضية مشيرة إلى نفي الحضور الفيزيائي الكامل لموسى في زمانه ومكانه.

القضية "لم يوجد موسى" قد تعني في الإستعمال المختلف للغة إذن: "لم يوجد شخص بهذه الصفات فعليا" رغم الوجود الفيزيائي بهذا الإسم لشخصية موسى؛ "لم يوجد شخص بهذا الإسم" وإنما باسم آخر؛ "لم توجد فيزيائيا أصلا شخصية موسى"...

إن اسم موسى - بحسب فيتغنشتاين - لا يمتلك استعمالا "صلبا" و"محدّدا" كما يبدو من خلال الإستفهام المطروح أعلاه والذي يجيب عنه الفيلسوف على نحو ما إذ يقول "أليس الأمر شبيها بأن أعتمد على سلسلة كاملة من الدّعامات وأن أكون مستعدا لأعتمد على الواحدة حينما يراد أن تسحب منّي الأخرى؟". المقصود أن ليس ثمة إسم صلب، بل صفات نعتمد كلّ مرّة إحداها إذا تراجعت الأخرى عن الإستعمال. ليس الإسم هاهنا سوى ما باقتدار اللغة من توصيف بما هو الإستعمال المختلف والمتشابه له. لنقرأ مع فيتغنشتاين أيضا:

> "Tout ce que nous avons l'habitude de nommer ce nom ne le serait que dans un sens imprécis, approximatif [...] Nous nommons "nom" des choses fort différentes; le mot "nom" caractérise différentes sortes d'usage d'un mot, apparentées de différentes manières "(1).

لم يعد بالإمكان حسب الفيلسوف أن ننسب إلى الإسم صفات الدقة والوضوح والثبات أي الحقيقة / المعنى الواحد / المتفرد. إن السؤال الذي يعنينا هنا هو التالي: هل يتعلق الأمر باستعمال مختلف للإسم نفسه / للمعنى نفسه أم بمعنى مختلف / باسم مختلف؟ هل أن "موسى" ظل نفسه في الحالات الثلاث المذكورة - الشخصية الموصوفة في التوراة، الإسم، الوجود الفيزيائي - أي هل أننا نحصل هاهنا في كل مرة مضمونا واحدا لـ "موسى" بأثواب متغايرة أم أن كل استعمال هو مضمون آخر وأننا لا نستطيع أن نحصل معنى واحدا قارا يصدق على كل التجليات لموسى؟

إن فيتغنشتاين - رغم حديثه عن معاني للإسم وعن تعريفات له من جهة ما هو أوصاف إذ يسمى، لا شيء موحد - فإنه لا يعد ذلك دليلا على فقدان الشيء لوحدته، بل فقط على أن اللغة لا تمتلك إلا أن تكون غير دقيقة وتقريبية. إن الفرضية التي نفكر من خلالها تؤكد أن

---

(1) Ibid., p. 133.

الشيء نفسه غير موحد بالدرجة الأولى وقبل أن تكون اللغة تقريبية وغير دقيقة. وإذا كان الشيء موحدا أونطولوجيا، فإن السؤال الذي يطرح على الفيلسوف هو التالي: أي معنى لـ "موسى" يقع خارج اللفظ ويظل وضعيا ملزما للغة؟ هل بالإمكان صياغته في قول؟

إن الفيلسوف لا يقدم لنا داخل النص أكثر من حديث عما يمكث صلبا وموحدا من الشيء موضوع الحديث - شخصية موسى هنا. إنه لا يبين لنا طبيعة هذا الذي يتبقى من موسى بعد تصريفاته المختلفة وأي شيء هو. لذلك فإن زعمنا أنه حتى يستحيل على فيتغنشتاين أن يكشف لنا عن وحدة وضعية صلبة لاسم "موسى" تظل قائمة، فإن كل صياغة لها تتبين فحسب كأحد الأوصاف الممكنة لا أكثر، وإن التعدد هو في كل مرة عادة الشيء نفسه لا مجرد لعبة الإسم. أما ما أسميناه بمجرد حديث فيتغنشتاين عما يتبقى من "شيء وضعي صلب وموحد" فلا نحصله إلا على هيئة حديث إيماني: "إن ثمة شيئا بعد هاهنا قائما داخل لعبة اللغة" لكن لا دليل عليه، والشأن نفسه مع القضية proposition.

- القضية:

  - مثال أول:

"je dis: "j'ai peur"; quelqu'un me demande: " Qu'était-ce un cri d'angoisse; ou bien voulez – vous me faire part d'un malaise; ou bien est-ce qu'une considération sur votre état present?" [...] On se demande: "Que signifie "j'ai peur", à quoi est-ce que je me réfère quand je le dis?" Et naturellement nous ne trouvons pas de réponse, seulement une qui est inadéquate[1].".

إن قولي "أنا خائف" لا يشير بشكل مطابق ودقيق إلى موضوعه أو مرجعه. إننا لا ندرك بيسر إلى ماذا نشير: هل إلى وضعي النفسي الدّاخلي فحسب أم إلى علاقة لي بالآخرين؟ هل نحن نحدّد وضعا حاضرا أم نشير إلى أفق غيره؟

هاهنا سياقات ثلاثة ممكنة لقولي: أنا خائف - تحصيها الفقرة المذكورة. من الممكن تفسير ذلك على النحو التالي: في الوضع الذي يشتد علي فيه القلق من الخوف ويكون الصّياح: أنا خائف، ملبيا لغاية نفسية في التخفيف من القلق الناجم عن الكتمان، آنذاك فإن العبارة المذكورة إنما هي بالكامل مثلا: "أنا خائف = أنا أبحث عن الإطمئنان". أما في الوضع الذي أكون بحاجة فيه إلى مساعدة خارجية ويكون إعلاني: أنا خائف، سبيلا لهذا الغرض، فإنّ العبارة المذكورة إنما هي بالكامل مثلا: "أنا خائف = أنا أحتاج مساعدة". في الوضع الذي يكون المشكل فيه تشخيص عدم الإقدام على فعل شيء ما، ما إذا كان لعدم الإستطاعة أم لعدم الرغبة أم خوفا، فإنّ العبارة المذكورة هي بالكامل مثلا: "أنا خائف ولست غير قادر أو غير راغب في ذلك".

(1) Ibid., pp. 320-321.

إننا نرى إذن أن عبارة "أنا خائف" تحمل في كلّ مرة معنى مختلفا حسب السياق أي حسب العلاقة الأعم التي للعبارة بعبارات أخرى يمكن تقديرها. "أنا خائف" تعني بالضبط في السياق الأول: "أنا قلق"، أما في السياق الثاني فإنها تعني "أنا محتاج مساعدة" وفي السياق الثالث، فإن العبارة تعني "أنا لست غير قادر أو غير راغب". من الواضح أن العبارة لا تمتلك مرجعا واضحا إذا عرفنا المرجع بموضوع ما محدّد تحيل إليه، بل ربما يمكن القول حتى أن العبارة ليست هي ما يحيل ويمتلك مرجعية. إن العبارة عنصر من سياق لا يحيل فيه شيء إلاّ بما يحيل السياق كلّه. إن ما يشير هو بشكل ما السياق كله. وهاهنا حدث طريف فعلا في مستوى الإحالة.

لقد أصبح من الممكن أن نسجل أن ما ساد لدى فيتغنشتاين الأوّل - كون الأسماء الجزئية ومنها أسماء العلم ومن ثمّة القضايا الذرية atomiques هي وحدها ما يمتلك إحالة، ما له موضوع في حين أن العبارات الكلّية والقضايا المركبة لا تمتلك بذاتها ما تحيل إليه وهي تمتلك ذلك بالوساطة وبدرجة ثانية وعلى نحو مشتق - ذلك كله يبدو أن عكسه هو ما بات صحيحا لدى فيتغنشتاين الثاني: إن العبارات الجزئية دون سياقاتها لا نجد لها مرجعا محدّدا ولا نحصل لها على معنى مقنع، أما وضعها في سياقاتها، فذلك ما يهبها المعنى تماما كما المرجعية[1].

---

(1) نوضح رأي الفيلسوف أكثر بالمثال الأبسط التالي الذي يبدو أشد ارتباطا بمرجعيته الواضحة: "الجهاز معطب". إن ما يتراءى للأوّل أن مرجعية القضية تماما كما مرجعية عناصرها بينة تماما: "الجهاز" و"العطب" والنسبة بينهما. إلاّ أن قليلا من الإنتباه يكشف إلى أيّ حدّ نحن بصدد غموض مرجعية القضية وبالتالي غموضها هي. فإذا كنت بصدد الإجابة عن سؤال لصديقك: هل تابعت الحصة التلفزية؟ بقولك: "الجهاز معطب"، فإنه لا معنى لأن يكون تعطب الجهاز مرجعا للقضية إذا لم يكن يشير إلى عدم إمكان متابعة الحصة التلفزية وإلى الإستفهام نفسه كجزء من مرجعية القضية. أما إذا كنت بصدد تشخيص حالة الجهاز لهدف تقني، فإن القضية "الجهاز معطب" تشير إلى كل ما يمثل مشكلة تقنية خالصة، كونه معطب = غير سليم لا غير. أمّا إذا كنت بصدد الحديث عن مشكل ما لا نعرفه يمنع البث، ما إذا كان مشكلا في التيار الكهربائي أم في الجهاز نفسه أو غير ذلك، فإن القضية "الجهاز معطب" تشير إلى مرجع هو "الجهاز لا التيار الكهربائي" مثلا أي إلى سلسلة من الإمكانات لموضوعات مثل "الجهاز" يمكن أن تحتوي على المشكل المتسبب في عدم البثّ.

إن لفظ "الجهاز" يشير إلى سلسلة من الإمكانات منها ما هو على نحو موجب ومنها على نحو سالب تماما كما أن لفظ "العطب" يشير إلى جملة من العلاقات لا إلى موضوع - نقطة محددة. إن هذه العبارة لا تفهم إلاّ إذا أشارت في الفرضية الأولى إلى علاقة عناصر مثل: الإستفهام عن متابعة الحصة التلفزية كحدّ لا غنى عنه في المشار إليه والإجابة السالبة كحدّ آخر. أمّا في الفرضية الثانية فإن اللفظ يشير إلى علاقات أخرى بعض عناصرها: الحالة السليمة للجهاز مسلوبة عن حالة العطب.

إنّنا لا نجد في كلّ مرة عنصرا بسيطا يشير بل علاقة تشير. لا نجد شيئا محددًا إسمه "عطب" بل تظافر

- مثال ثان:

"Supposez que vous avez des douleurs et que dans le même temps vous entendiez à coté un piano qu'on accorde. Vous dites: " ça va bientôt cesser". Il y a pourtant une différence à savoir si c'est des douleurs ou de l'accordement du piano que vous parlez![(1)]".

المضمون هنا هو التالي: إذا كنا في آن معا نحسّ بأوجاع ما وكنا نستمع إلى صوت عزف بيانو، فإن قولنا في هذا المقام: "إن هذا سينتهي فورا" لا يدرك بسهولة معناه هل المقصود أن الأوجاع هي التي ستتوقف أم صوت البيانو؟ المشكل هاهنا أن ليس ثمة موضوع واحد مباشر للقضية تتطابق معه دون أن يكون الموضوع الآخر ممكنا أيضا حمل القضية نفسها عليه. إن الخطاب الواحد قد يكون له أكثر من موضوع يشار به إليه على نحو تصبح معه العلاقة بين الخطاب وأيّ من الموضوعين على حدة ممكنة فحسب = غير ضرورية. بالطبع فإن الإستتباع الأكيد هو غموض المعنى بفقدان اللغة لإحالتها الدقيقة، الشيء الذي طالما كافحه فيتغنشتاين الأوّل خاصة.

يستدرك الفيلسوف أنه بالإمكان تدقيق المعنى المقصود بإشارات عدّة ممكنة تضاف للقضية المنطقية:

"je reconnais que dans beaucoup de cas une orientation de l'attention correspondra à l'intention, de même souvent aussi un regard, un geste ou une manière de garder les yeux clos que l'on pourrait nommer une sorte de regard à l'intérieur[(2)]".

إنه بالإمكان أن نوضح معنى القضية الإحتمالي بوسائط إضافية: توجيه الإهتمام، النظرة، فعل ما، إلخ. يمكن مثلا أن أوجه نظري إلى البيانو وأشير إليه حتى باليد فينتهي الإحتمال الثاني أني أتحدث عن آلام ستنتهي وتصبح القضية دقيقة تماما برأب الهوة التي بين الخطاب والموضوع. إلاّ أن الفيلسوف يستدرك ثانية رافضا أن تكون الصّعوبة قد ذللت:

"Mais ne peut-on pas mentir aussi de telle façon que l'on dise: "ça va cesser bientôt" en entendant par là les douleurs – mais qu'à la question "que voulez vous dire" on répondra: "Le bruit dans la chambre à côté"[(3)]".

إن إمكانية أن تكون الإشارات التي قمنا بها لتدقيق القضية في حالة تعدّد موضوعاتها

عناصر أي علاقة تنقلب إلى غيرها في سياق مغاير. وهكذا الشأن مع لفظ "جهاز" الذي لا معنى للإشارة إليه إلاّ ضمن علاقة إمكانات لما قد يكون المشكل كما بيّنا آنفا، أو إلاّ كعلاقة. إن المرجعية في كل مرّة علاقة أو سياق حيث لا يمكن للشيء المفرد أن يشار إليه ولا أن يكون من معنى للفظ المفرد.

(1) .Ibid., p. 302

(2) .Ibid

(3) .Ibid., p. 303

الممكنة، إشارات غير مضيقة لشيء ذي بال، إمكانية واسعة جدّا. فهاهنا مثلا إمكانية أن يشير الواحد بالخطإ بهدف المغالطة أي كذبا إلى صوت البيانو ويوجّه كل اهتمامه ونظره نحوه وهو يقصد الآلام لا صوت البيانو. هكذا فإن المسافة تظل شاسعة بين الخطاب والموضوع المقصود ويظل غموض الخطاب على حاله. إن النتيجة التي يقررها الفيلسوف بهذا الصدد تنأى عن كلّ إمكان تدقيق للقضية إلى مستوى لعبة اللغة:

"Lorsqu'on parle on peut se référer à un objet en le désignant du geste. Le fait de désigner appartient ici au jeu du langage[1] ".

إن الإحالة إلى موضوع ما وكون القضية تشير إلى مرجع لها بأكثر طرق الإحالة الممكنة والتدقيق، كل ذلك ينتمي بدوره إلى لعبة اللغة التي ترتفع إلى درجة الإهتمام الأوّل. إن الدقة قرار هو نفسه ينتمي إلى ذلك شكلا وفهما[2].

ب - الاستعمال المغاير للغة / البنية غير المعنى: يضرب الفيلسوف بهذا الصدد أمثلة على النحو التالي:

([...] nous nommons interrogative la phrase " ne fait-il pas un temps superbe aujourd'hui! bien qu'elle soit utilisée en un sens affirmatif.) [...] nous pourrions imaginer un langage [...] où chaque commandement aurait la forme de la question: " Voudrais-tu faire cela?" On dira peut – être alors: " Ce qu'il dit a la forme de la question, mais est en réalité un ordre" [...] (De même dit-on " tu vas faire cela", non pas comme une prophétie, mais comme un ordre) [3]".

إن الجملة "أليس الطقس رائعا اليوم؟" تبدو جملة إستفهامية، ويبدو من يطرح الإستفهام وكأنه يرجو إجابة بنعم أو لا. إلاّ أن الجملة هاهنا إقرارية، فإن من يطرح السؤال يودّ تأكيد ما هو متضمن في الإستفهام على هيئة إقرار ضمني، أن الطقس رائع. هكذا الشأن في الصيغة، "هل ستفعل ذلك؟" التي تبدو سؤالا يطلب إجابة بنعم أو لا، أما في الحقيقة فإنها أمر ordre وهي تعني بالضبط: "إفعل ذلك أو أنك ستواجه كذا وكذا". أيضا بالنسبة للصيغة التالية: "ستفعل هذا"، فإنها تبدو على هيئة إقرار مستقبلي، تنبؤ مثلا، إلا أنها في الحقيقة صيغة أمرية تحتوي

---

(1) Ibid.

(2) ذلك أن الإحالة إلى "كتاب الفلسفة" مثلا قد تكون إشارة غامضة في الوقت الذي قد تكون فيه الإحالة على "الكتاب" بشكل عام إشارة دقيقة. وتعليل ذلك أن قولنا "هذا كتاب الفلسفة"، إذا كان في علمي وجود عدد كبير من كتب الفلسفة مختلفة المضمون، إنما هو قول غامض، تماما كما أن هذا القول، إذا جاء في وضع هو بديهي فيه، أثار شكّا حول المقصد منه ولم يفهم معناه، إلخ. أما وإن قولنا "هذا كتاب" فحسب، إذا كان كافيا لتمييزه عما هو مشتبه معه مما سواه، كان تام الدقة ضمن استعمال مغاير للغة يطلب مجرد التمييز العام للأشياء. ولكن في هذه الحالة فإن الدقة قد تصعد حتى قول الغموض أحيانا لغرض ما.

(3) Ibid., p. 124.

الممكنة، إشارات غير مضيفة لشيء ذي بال، إمكانية واسعة جدّا. فهاهنا مثلا إمكانية أن يشير الواحد بالخطإ بهدف المغالطة أي كذبا إلى صوت البيانو ويوجّه كل اهتمامه ونظره نحوه وهو يقصد الآلام لا صوت البيانو. هكذا فإن المسافة تظل شاسعة بين الخطاب والموضوع المقصود ويظل غموض الخطاب على حاله. إن النتيجة التي يقررها الفيلسوف بهذا الصدد تنأى عن كلّ إمكان تدقيق للقضية إلى مستوى لعبة اللغة:

"Lorsqu'on parle on peut se référer à un objet en le désignant du geste. Le fait de désigner appartient ici au jeu du langage[1] ".

إن الإحالة إلى موضوع ما وكون القضية تشير إلى مرجع لها بأكثر طرق الإحالة الممكنة والتدقيق، كل ذلك يتمي بدوره إلى لعبة اللغة التي ترتفع إلى درجة الإهتمام الأوّل. إن الدقة قرار هو نفسه ينتمي إلى ذلك شكلا وفهما[2].

ب - الاستعمال المغاير للغة / البنية غير المعنى: يضرب الفيلسوف بهذا الصدد أمثلة على النحو التالي:

([...] nous nommons interrogative la phrase " ne fait-il pas un temps superbe aujourd'hui! bien qu'elle soit utilisée en un sens affirmatif.) [...] nous pourrions imaginer un langage [...] où chaque commandement aurait la forme de la question: " Voudrais-tu faire cela?" On dira peut – être alors: " Ce qu'il dit a la forme de la question, mais est en réalité un ordre" [...] (De même dit-on " tu vas faire cela", non pas comme une prophétie, mais comme un ordre) [3]".

إن الجملة "أليس الطقس رائعا اليوم؟" تبدو جملة إستفهامية، ويبدو من يطرح الإستفهام وكأنه يرجو إجابة بنعم أو لا. إلاّ أن الجملة هاهنا إقرارية، فإن من يطرح السؤال يودّ تأكيد ما هو متضمن في الإستفهام على هيئة إقرار ضمني، أن الطقس رائع. هكذا الشأن في الصيغة، "هل ستفعل ذلك؟" التي تبدو سؤالا يطلب إجابة بنعم أو لا، أما في الحقيقة فإنها أمر ordre وهي تعني بالضبط: "إفعل ذلك أو أنك ستواجه كذا وكذا". أيضا بالنسبة للصيغة التالية: "ستفعل هذا"، فإنها تبدو على هيئة إقرار مستقبلي، تنبؤ مثلا، إلا أنها في الحقيقة صيغة أمرية تحتوي

---

(1) .Ibid

(2) ذلك أن الإحالة إلى "كتاب الفلسفة" مثلا قد تكون إشارة غامضة في الوقت الذي قد تكون فيه الإحالة على "الكتاب" بشكل عام إشارة دقيقة. وتعليل ذلك أن قولنا "هذا كتاب الفلسفة"، إذا كان في علمي وجود عدد كبير من كتب الفلسفة مختلفة المضمون، إنما هو قول غامض، تماما كما أن هذا القول، إذا جاء في وضع هو بديهي فيه، أثار شكّا حول المقصد منه ولم يفهم معناه، إلخ. أما وإن قولنا "هذا كتاب" فحسب، إذا كان كافيا لتمييزه عما هو مشتبه معه مما سواه، كان تام الدقة ضمن استعمال مغاير للغة يطلب مجرد التمييز العام للأشياء. ولكن في هذه الحالة فإن الدقة قد تصعد حتى قول الغموض أحيانا لغرض ما.

(3) .Ibid., p. 124

إقرارا بما يجب عليك فعله في المستقبل، وحتى فيها تهديد ضمني كما في الصيغة الآنفة.

نحن إذن أمام صيغ للجمل مضمونها مختلف تماما عن هيئتها التي أعدت في الأصل - لسانيا - لمضمون مخصوص بتلك الهيئة. إلا أن الأمر تغير تماما: جملة إستفهامية والمراد منها (vouloir-dire) الإقرار، هي إقرارية إذن؛ جملة إستفهامية ثانية والمراد منها أمر؛ جملة ثالثة تنبؤية تحمل إقرارا مستقبليا والمراد منها أمر، وهكذا. إن الصورة اللسانية هي التي من المفروض أن تنبئ عن المضمون تماما كما أن كل لفظ تميز لسانيا، يكون نطقه استحضارا مباشرا للمضمون أو للشيء المشار إليه كما بين ذلك دي سوسير. فإن لفظ "قلم" لما نتفوه به أي هذه الصورة الصوتية، تأتي على الفور الصورة الذهنية للقلم المتميزة عن الصورة الذهنية للطاولة والتي بدورها تستحضر لما نتفوه بلفظ "طاولة" أي بهذه الصورة الصوتية. وهكذا الشأن بالنسبة للقضايا والجمل، فإن كلّ صيغة أعدت لتستحضر المقصود بعينه المتميز عن مقصود غيره. إن صيغة الإستفهام حينما نستعملها تشير إلى المضمون المحدّد التالي: طلب العلم بهذا الإمكان أو ذاك، أما صيغة الإقرار فهي تشير إلى مضمون محدّد مختلف: العلم بإمكان تم ترجيحه على غيره بل ونفي ما سواه، في حين أن صيغة الأمر تشير إلى فرض خيار يطلب تنفيذه في المستقبل، وهكذا. إن كل صيغة إذن في الأصل اللساني لها وفي الصورة المنطقية محدّدة المعنى، وإلاّ لما كان من قيمة لخلق الألفاظ وتميزها وتميز صيغ القضايا بعضها عن بعض.

إلاّ أن القرارات الآنفة مربكة إلى حدّ كبير. إن المحدد منطقيا ولسانيا مضمونه كـ "أ" يصبح براغماتيا يشتغل لفائدة مضمون ثان هو "ب" مثلا كما أن المحدّد منطقيا ولسانيا لفائدة المضمون "ب" يشتغل لحساب مضمون آخر "ج" والمضمون "ج" يشتغل لحسابه هو الآخر الشكل اللساني والمنطقي "أ"، إلخ.

إن المعنى لم يعد إذن قائما في حدود العلاقة بين صيغ الجمل ومضمونها بما أن الضرورة هنا قد فكّت على نحو بالغ بتدخّل العنصر البراغماتي الذي بات عدم الإحاطة به حائلا دون فهم المعنى. أما الإحاطة به على هيئة قاعدة لعبة لغوية فهي التي تكشف لنا عن أي وجهة تتخذها علاقة الصيغ بالمضامين التي تتحوّل إلى حاملة للمعنى بدرجة ثانية.

ج - الاستعمال العكسي للغة / البنية ضد المعنى: لنقرأ هذا المثال الطريف:

"Faites l'essai suivant: dites "il fait froid ici" et *entendez* par là: "il fait chaud ici." Le pouvez vous?[1]".

بالطبع فإنّ فيتغنشتاين يريد أن يقول: بلى، إننا نستطيع ذلك. يمكن للواحد منا أن يقول: "إن الطقس بارد" ولكنه يقصد في الحقيقة العكس تماما: "إن الطقس حار". من الحالات التي يكون ممكنا فيها هذا الإستعمال للغة الوضع التالي مثلا: لنفترض أن الطقس حار بشكل لا نزاع

(1) Ibid., p. 270.

فيه وأن درجة الحرارة ارتفعت إلى درجات قياسية بشكل أصبحت معه القضية: "الطقس حار" فاقدة للمعنى. إن القضية المقابلة في هذه الحالة: "إن الطقس بارد" هي التي تستأثر بالمعنى. لا شك أن قضية كهذه لا تقال لإقرار حالة ما تناسبها، فإن وضع الطقس الحار يعارضها تماما، لكنها لا تقال أيضا لتؤكد استعمالا خاطئا بحكم أن الوضوح المطلق للموضوع لا يفترض إمكان الخطإ حوله. وبكلمة، فإن وضوح الموضوع المشار إليه - الطقس بما هو حار - يمنع إمكان أن تكون القضية "الطقس بارد" تقصد التطابق معه صوابا أو خطأ. نتنبه على الفور إلى أن القضية "الطقس بارد" تشير إلى الموضوع الفيزيائي المحدّد أي حالة الطقس الحار لكن على نحو غريب هو بالأحرى تهكمي وبالإنتباه إذن إلى عناصر ثاوية غير القضية (الطقس بارد) ووضع الأشياء (الطقس حار).

ثمة بحسب فيتغنشتاين قاعدة ما لاستعمال القضايا هي شرط فهم المعنى. ثمة هاهنا مثلا - إذا حاولت مقاربة ما يريده الفيلسوف - قاعدة ما تقول "أن الحكم على الشيء بعكس ما هو عليه في وضع ما وأحيانا بنبرة ما، إلخ. إنما يشير فيه الحكم إلى الشيء نفسه لتأكيده وحتى تأكيده بحد أقصى". إن هذه القاعدة البراغماتية - بغض النظر عن صياغتها وطريقة تداولها الجماعي - هي العنصر الغائب عن مجرد علاقة القضية المنطوقة ووضع الأشياء المباشر لنا.

إذا كان معنى القضية الصادق مشروطا بتطابقها مع موضوعها، فإنّ هاهنا معنى صادقا لا نلفيه في تطابق القضية مع موضوعها، بل رغم عدم هذا التطابق. يتبيّن إذن من خلال المثال أعلاه أن المعنى ليس محدودا بالعلاقة المحصورة قضية - موضوع، وإنما رأسا بالقاعدة الحاكمة لهذا التطابق نفسه. إن هذا التطابق رهن هو ذاته لقرار أعلى قد يجعل من التطابق المضمون المقصود كما قد يجعل منه عكسه. ولو أننا افترضنا أننا حدّدنا القاعدة التالية: "لنقل ضدّ الحقيقة تماما"، فإن قولنا آنئذ عن الكتاب المفتوح أنه مغلق يعدّ قولا صادقا رغم المعاكسة التامة للحقيقة أي التعارض المطلق بين القضية والحقيقة أو الموضوع. أما إذا تساءلنا عن مصدر الصدق فإنه ولا ريب التطابق مع القاعدة المحددة لا مع الموضوع.

لنسجل إذن أن ما كان يظن لدى فيتغنشتاين الأوّل الحدود التامة للمعنى (القضية وموضوعها المحدّد والتطابق بينهما إيجابا وسلبا)، قد أصبح هنا عنصرا ثانويا وربما في مستوى آخر لاغيا بالكامل بما أنّ شكل العلاقة الذي للقضية وموضوعها لا ينبئ بحدّ ذاته عن المعنى المقصود. فقد لا يختلف معنى إذا اتخذت هذه العلاقة شكلا أو شكلا ثانيا وقد يختلف حتى في إعادة شكل واحد مرتين، بما يعني أن المعنى قرار سابق وكامن في حدود قواعد اللغة بشكل أساسي. أما علاقة المطابقة قضية - موضوع، فإنها تحمل المعنى على نحو مشتق dérivé وثانوي وحتى ائتمارا بأمر لعبة اللغة السابقة.

د - إستفهام: إن القضية تقال حسب التوصيف الآنف بشكل مختلف، أحيانا بمعنى متعدد

حيث تشير البنية الواحدة إلى كثرة من المعاني، وأحيانا أخرى بمعنى مغاير حيث تشير البنية إلى معنى آخر غير المفترض أن يكون والذي يتطابق وإياها، كما أن الإختلاف يعني أيضا **التناقض** حيث البنية تشير إلى عكس ما يفترض أن تشير إليه. في كل الحالات هاهنا درجات متفاوتة في اختلاف إشارة القضية التي لا يتصور الفيلسوف أنها تعني اختفاء الموضوع السند ذي الصلابة والوحدة. لكن السؤال الذي يظل عالقا هو حول هذا الذي يمكث ولا يمكن رده إلى لعبة اللغة حيث تحويل القضية للشيء إلى أشلاء فاقدة لكل شخصية له خارجها: أي شيء في المثال الأول - أنا خائف - أو في المثال الموالي - سيكف عن قريب - أو في الأمثلة المذكورة جميعا، تشير إليه القضية كوحدة وضعية صلبة، يمكن تحصيله دون الوقوع في لعبة اللغة؟

إن الفيلسوف لا يقدم توضيحا عن هذا الذي يتبقى موحدا أمبيريقيا بل إنه حتى لا يضع ذلك موضع استفهام لتحليله. إنه يفترض على نحو غير مفسر بقاء الشيء كسلطة ما وباستقلال ما عن اللغة واستقرار "المنطق" الذي يخصه في حدود "لعبة اللغة" وأشكال الحياة:

> "Ceci n'abolit pas la logique, mais [...] la reconnaître pour ce qu'elle est: un aspect de notre vie donc de la vie de nos mots dans le monde et parmi les autres"(1).

ذلك ما يدفعنا أكثر إلى أن نسجل أننا لا نجد فعلا إذ ندقق الفحص، ما يسمى شيئا بمعنى الهوية الموحدة أو معطى ما مشتركا لا يحصل داخل هذا التصريف للقضية أو ذاك على نحو يلاشي الهوية ويكشف أن الشيء هو على درجة من الرخاوة والميوعة بشكل لا يمكن معه الحفاظ على وحدة داخل لعبة اللغة:

> ""Considérons par exemple les processus que nous nommons les "jeux", [...] Qu'est-ce qui leur est commun à tous? – ne dites pas: *il faut* que quelque chose leur soit commun, autrement ils ne se nommeraient pas jeux" [...] Dans la réflexion de Musil comme de Wittgenstein, l'élément commun qui donne naissance au concept apparait donc comme quelque chose de fragile et de fuyant, un "réseau complexe d'analogies" difficile à cerner et sans cesse débiteur d'une réalité foisonnante"(2).

إنه تحول الشيء في النهاية إلى "شبكة معقدة" من العلاقات اللغوية يتلاشى داخلها كـ "وحدة وضعية":

> "L'identification de cet usage est elle-même prise dans un "réseau grammatical" [...] Il n'ya pas de lieu extérieur aux jeux de langage à partir

---

(1) Christiane Chauviré et Sandra Laugier, Wittgenstein, les mots de l'esprit: philosophie de la psychologie, Vrin, 2001, p. 153.

(2) Stéphane Gödicke, Désordres et transgressions chez Robert Musil, Presse Sorbonne Nouvelle, 2006, pp. 44-45.

الشطر الأول من الشاهد هو بدوره استشهاد من تحقيقات فلسفية.

duquel on pourrait les décrire comme des objets neutres"[1].

إنه التعريف السياقي للأشياء أو مفهوم السياق [2]"la notion du contexte".

2 - "لعبة اللغة" و"قواعد اللعبة" أو الموضوع الممكن - نهاية التعين: لكي نفهم الإستعمال المختلف للغة فإن الفيلسوف يسحب القرار من اللغة نفسها ليعلقه بوجود لها غير البنية اللغوية حصرا وغير المعنى المحتوى بداخلها، أعني جملة قواعد الإستعمال المتميزة. غير أن هذا ليس بالشأن المخصوص **لتحقيقات فلسفية** إذ تحدد مفهوم القواعد من قبل في ما يسمى بالمرحلة المتوسطة من تفكير الفيلسوف، مرحلة الثلاثينات تزامنا مع مفهوم "الحساب" calcul[3]. إن الطريف الذي يضاف إلى القواعد هو ربطها بأشكال الحياة المتحكمة بها أي تحولها إلى "لعبة لغة" في المرحلة الأخيرة لفيتغنشتاين:

"Dans sa dernière philosophie, l'idée de jeu de langage tient donc le rôle que tiennent les règles dans sa période intermédiaire"[4].

إن اللغة بما هي الآن "قواعد حية" إذا سمحت العبارة، "قواعد لعبية" إذا سمحت مرة أخرى، تتحدد في مستواها العمليات الأهم للمعنى والتسمية والحكم وغيرها - ذلك ما صار يحوز على الإهتمام الأول **لتحقيقات فلسفية**. إن فيتغنشتاين يشدد كثيرا هاهنا على وضع اللغة بما هي هذه العمليات الجارية سلفا والتي على أساسها فحسب يمكن تعليل اللغة. لنر بعضا من هذا الإهتمام من خلال أمثلة مباشرة:

* اللامعنى: يقول الفيلسوف مشيرا إلى حيث يكمن المعنى أولا:

"Qu'est - ce que signifie: "découvrir qu'un énoncé n'a pas de sens"? - Et que signifie cela: "Du moment que j'entends quelque chose par là, il faut bien que cela ait un sens"?[5]".

يتعلق الأمر هنا بالقضايا غير ذات المعنى: بأي معنى نقول أن قضية ما فاقدة للمعنى؟ إن الإجابة المعلومة هاهنا التي يفترضها فيتغنشتاين ويصادر عليها في مرحلة تفكيره الأولى هي أن ثمة قضايا لا تمتلك معنى، ويشار هنا إلى كل القضايا التي لا تحيل إلى شيء ما.

لكن الفيلسوف يعترض هنا على هذا الطرح بالتساؤل عن معنى ما لا معنى له، ثم بالتساؤل عن معنى كون الشيء بمجرد حكمنا عليه بفقدانه المعنى، نكون قد نسبنا إليه معنى، بالطبع لإقرار هذا الإمكان. لنحاول استجلاء الأمر من خلال هذا المثال:

---

(1) C. Chauviré, op. cit.

(2) Ibid.

(3) Merrill Bristow Hintikka et Jaakko Hintikka, Investigations sur Wittgenstein, éd. Mardaga, 1991, p. 35.

(4) Ibid., p. 216.

(5) Wittgenstein, op. cit., p. 270.

"Considérez cette forme d'expression: "Mon livre a autant de pages que la solution de l'équation comporte x2+2x-3=0" Ou bien "Le nombre de mes amis est n et n2+2n+2=0". Est-ce que cette phrase a un sens? On ne peut le reconnaître immédiatement. On voit à cet exemple comment il arrive que quelque chose dont il ne résulte aucun sens ait l'aspect d'une phrase compréhensible"[1].

من البين هاهنا أمران: من جهة نحن لا ندرك معنى لكون عدد صفحات الكتاب مساو لحل المعادلة الأولى المذكورة، إذ أننا لا نجد ما يحال إليه هنا أصلا مما يعد مساواة بين الطرفين. هكذا أيضا فنحن لا نجد معنى لكون عدد أصدقائي مساو للمعادلة الثانية المذكورة، فإننا لا نجد ما يحال إليه هاهنا كموضوع يهب المعنى لما نقول، على الأقل على نحو مباشر. إلا أننا في الوقت نفسه نفهم شيئا ما، بل نفهم بالضبط ما نزعم أننا لم نفهمه وأن القضايا الواردة لتبدو لنا حاملة لمعنى على نحو ما.

إننا نستطيع أن نتأكد أننا نفهم معنى ما نزعم أنه غير مفهوم، وأن هاهنا معنى لما نزعم أن ليس له معنى بمجرد أن نحكم باللامعنى على القضية. يغدو السؤال كالتالي: كيف استطعنا إطلاق حكم بأن ليس للقضية معنى؟ أليس الحكم إدراكا مسبقا لما نحكم عليه؟ ألسنا نفهم المعنى من حيث أننا نحكم عليه باللامعنى؟

لنفترض مثلا أننا حكمنا على الطقس بأنه ليس حارا. إن هذا الحكم السالب غير ممكن إذا لم يكن لدينا إدراك مسبق لما هو الطقس الحار. أما حكمنا على خطاب ما بأنه غير صحيح، فإنه يفترض علمنا بما هو الخطاب الصحيح. ولا يبدو هنا مفيدا تعليل الأمر بأننا نمتلك مباشرة علما آخر ونمتلك علم هذا بالإشتقاق أو بالوساطة. إن فيتغنشتاين لا يفترض هاهنا الإمكانية الأخيرة ويقرر على نحو حاسم بأننا نفهم بالضبط معنى ما نزعم أن ليس له معنى وما يفترض إذن أنه غير مفهوم. إن أي حكم نطلقه على القضية (هذا ليس له معنى / وهم / هراء / مناقض لقواعد الفهم / لا قيمة له، إلخ.) يفترض بما هو حكم إدراكا بالضبط لما ننفيه: "لا معنى لهذا" يحتوي إدراكا لمعناه ولما ليس معنى بصدده؛ "هذا وهم" فيه إدراك لما هو وهم ولما ليس وهما؛ "هذا هراء" يحتوي إدراكا للهراء ولما ليس كذلك؛ "هذا مناقض لقواعد الفهم" فيه إدراك للمناقضة نفسها ولما ليس مناقضة. إن هذا الإدراك وهذا الفهم مفترض كونه لا فكاك منه للحكم بفقدان الحكم لشروط الفهم. ولنفترض العكس الآن - أننا لا نفهم معنى اللامعنى وأي شروط تكون له ولا نفهم كيف لا يكون شيء مفهوما وكيف يكون وهما وهراء ومناقضا لقواعد الفهم - فإنه لا شيء يخول الحكم بكل ذلك، بل سيظل الموقف قيد الإحتمال. كل ذلك أساسه كون الحكم علم سابق مكتمل حتى يوفر سلطة للحكم.

* **السلب**: يصف الفيلسوف حالة من غموض الخطاب تكون مع الوضوح المطلق له

(1) Ibid., p. 271.

ولموضوعه. إنه يصف ذلك على نحو ينبه إلى أن الموضوع الحق الذي يتعلق به الخطاب تماما كما أن الخطاب نفسه ليسا المتعين هنا وهناك، بل أيضا وأساسا عناصر غيرها لا تمتلك صفة التعين. لنقرأ هذه الفقرة المتعلقة بالقضية السالبة:

> ""Un enfant nouveau – né n'a pas de dents", - "une oie n'a pas de dents", - "une rose n'a pas de dents", - Cette dernière constatation – aimerait - on dire – est manifestement vraie! Elle est même plus sûre que celle qui énonce qu'une oie n'en a pas. Et pourtant ce n'est pas aussi clair. Car où **pourraient** se trouver les dents de la rose? L'oie n'en a pas dans sa mâchoire. Et, bien entendu, elle n'en pas non plus dans ses ailes; mais personne ne prétend cela, quand on dit qu'elle n'a pas de dents"[1].

إن القضية الأخيرة: "إن وردة لا أسنان لها" - يقول فيتغنشتاين - "صحيحة بشكل ظاهر" و"أكثر يقينية" من الثانية. إلاّ أن الفيلسوف يستدرك بأن الأمر ليس إلى هذا الحد من الوضوح. أين يكمن غموض قضية مثل "إن وردة لا أسنان لها" والظاهر أنها بينة بشكل منقطع النظير؟ يكمن الغموض بحسب اللاحق من النص في أننا لا ندرك "أين **يمكن** أن توجد أسنان وردة؟". أما إذا تساءلنا: ولماذا يبحث فيتغنشتاين عن المكان الذي **يمكن** أن توجد فيه الأسنان في حين أن القضية الموصوفة بالغامضة قضية سالبة - لا أسنان للوردة - وهي لذلك يقينية جدّا وصحيحة؟ فإن الإجابة البيّنة هنا أيضا من خلال الربط الوثيق بين غموض القضية السالبة المذكورة والتساؤل عن المكان الذي **يمكن** أن توجد فيه أسنان للوردة كسبب للغموض "car – ذلك أن" - يمكن صياغتها على النحو التالي: إن معرفة حيث **يمكن** أن توجد أسنان للوردة، حتى وإن لم تكن فعليا موجودة، ذلك ما يجعل القضية السالبة واضحة. بلغة أدق: إن القضية السالبة "لا أسنان للوردة" تظل غامضة ما دامت قضية أخرى هي "هكذا **يمكن** أن توجد أسنان للوردة - أو - هنا **يمكن** أن توجد للوردة أسنان" غير جلية لنا.

إن القضيتين الأوليين - إذا كانتا واضحتين - فذلك لأن القضية الأخرى التي تعلن **الإمكان** متوفرة. ذلك أننا إذا فهمنا بجلاء أن "طائر الإوز لا يمتلك أسنانا"، فذلك لأننا نعرف حيث لا توجد الأسنان أي الفك. فهاهنا **مكان** لها لكنها لا توجد، أي هاهنا حيث "يمكن" أن توجد - نظريا على الأقل - لكنها لا توجد. هكذا الشأن بالنسبة للمولود الجديد في القضية الأولى. فإذا كنا ندرك بوضوح "أنه لا أسنان له" فذلك لأننا ندرك بوضوح مماثل أين **يمكن** أن توجد الأسنان، أعني على فكيه، لكنها بالطبع غير موجودة بعد.

إن "وضوح" القضية ليس إذن مماهيا لـ "يقينيتها" و"صحتها"، أعني وضوح معناها. فإن القضية قد تشير إلى موضوعها الدقيق والفردي والمباشر على نحو صحيح بإطلاق ويقيني بإطلاق، وتكون مع ذلك غامضة. ذلك ما لم يكن يتخيله فيتغنشتاين وهو يكتب عمدة نصوصه

---

(1) Ibid., p. 354.

الأولى Tractatus إذ يشدد على العلاقة المباشرة والمحدّدة بين القضية والـ الواقعة fait وبين الإسم والموضوع.

إن حضـور الشـيء، تعينـه ليـس المحـدد الأول له. إنما القرار غير الأنطولوجي الأسـبق، المنطقي على نحو أدق، هو الموضع الذي يشـير إليه فيتغنشـتاين بما هو الأنسـب للشـيء. إنه يصفـه هاهنـا بمـا هـو الممكـن لا الفعلـي وبما هو ذو اسـتقلالية خاصة عن الحـدث كما يبين ذلك الشراح:

"La logique est bien la forme du monde, et non pas un extrait du monde lui-même; mais s'il n'y avait pas de monde, il n'y aurait pas de logique. Le nouveau point de vue sur la logique est présenté §90: "Pénétrer les possibilités des phénomènes" (*Erscheinungen*). Le mot ne désigne pas ce que le *Tractatus* appelle les faits (*Tatsache*) du monde [...] Ce que Wittgenstein appelle le concept n'est pas un fait mental, ni non plus un fait du monde extérieur, mais enveloppe l'*usage* des mots"[(1)].

إن الإشـتراطات التـي يشـير إليهـا الشـراح فـي تسـمية "منطق" هاهنا - كونـه ليس واقعة ذهنية، لكنه ليس واقعة من العالم الخارجي، كونه ولوج إلى إمكان الظواهر - تقطع مع تعريفه بالحضور وتشده بوضوح إلى وضع الممكن.

* **القضية**: لنقرأ هذه الفقرة المتضمنة مجازا عن القواعد لمقاربة قواعد اللغة:

"Quand on montre à quelqu'un le roi du jeu d'échecs et qu'on lui dit: "C'est le roi des échecs, on ne lui explique pas, ce faisant, l'usage de cette pièce, -à moins qu'il connaisse déjà les règles du jeu à l'exception de cette dernière détermination: la forme de la figure du roi. On peut imaginer qu'il a appris les règles du jeu sans que jamais une pièce réelle lui ait été montrée [...] les mots: "Ceci est le roi" (ou ceci se nomme "roi"") ne sont une explication de mot que si celui qui apprend "sait ce qu'est une pièce du jeu". Donc s'il a déjà joué éventuellement à d'autres jeux ou s'il a suivi "avec compréhension" la manière de jouer des autres - et maintes choses de ce genre" [(2)].

إن السـؤال هاهنـا يتعلـق بمعنـى تفسـير explication شـيء مـا: هل التفسـير مجرد تبيان monstration الشـيء اعتمـادا علـى مثـال عينـي أم هو يتجاوز ذلك؟ إن إجابة فيتغنشـتاين تقوم على الفصل بين "أن نفسـر" و"أن نبين". إن تبيان الشـيء من خلال حضوره "الواقعي" ليس الشـرط الحاسـم لتفسـيره بل إن النص يشـير حتى إلى أنه ليس شـرطا أدنى إذ يقول مثلا: "دون أن تكون قطعة واقعية قد بينت بالمرة". إن تفسيرنا - بصدد لعبة الشطرنج - لما هو "الملك"

---

(1) Gille-Gaston Granger, "Langage, logique, pensée: commentaire de philos. Untersuchungen I. §. 93-97", in Visages de Wittgenstein, Beauchesne Editeur, 1995, p. 178.

(2) Wittgenstein, op. cit., p. 129.

roi بأن نبين القطعة الممثلة لذلك: "هذا هو الملك وإنه يمكن أن يتنقل بهذا الشكل أو ذاك"[1] - هذا الإجراء ليس هو التفسير على وجه الدقة. ولنفترض أن نبين لأحدهم ذلك وهو لا يعرف معنى لعبة على الإطلاق من خلال لعب أخرى يكون قد أحاط بها علما، فإن ما نفسره له من خلال تبيان القطعة المذكورة لن يكون مفهوما لديه. إن النص يمضي إلى حد القول أننا "نحفظ قواعد اللعبة دون أن تكون قطعة واقعية قد بينت بالمرة"، ذلك أن تبيان شيء لا يبدو هنا اتصالا أولا به. فإن قولي "الكتاب مفتوح" لا يفهم إلا لأننا نفهم قبل ذلك معنى "كتاب" ومعنى "مفتوح" وحتى معنى "أن يكون شيء ما مفتوحا" بل والأعتى على الفهم حتى أن يكون "الكتاب مفتوحا" مفهوما قبلا - أي قبل عرضه عيانا للتبيان.

إن النص أعلاه يستثني في الأول من الفهم السابق الحالة الأخيرة فحسب، فهي للتبيان (باستثناء هذا التحديد الأخير)، لكنه يلغي بعد ذلك أي حاجة للتبيان حتى ولو كان هذه الحالة الأخيرة، فإن كل شيء رهن للقواعد المحددة سلفا déjà لا للمثال العيني المبين.

إن التفسير هو إذن شأن لقواعد اللعبة، لعبة اللغة règles du jeu, jeu de langage وليس شأنا للتبيان من خلال المثال العيني "الواقعي" بعبارة النص. إن الأهمية / القيمة التي كان فيتغنشتاين يعلقها على الموضوع (الفيزيائي) كأساس لتفسيره من خلال عرضه وتبيانه، تتراجع بالكامل لفائدة قواعد لعبة اللغة. وإنه لمن الطريف فعلا أن العملية المعرفية تنتقل بالكامل لجهة اللغة. أما إذا تساءلنا عما بقي للموضوع من قيمة، فإن ما يبدو واضحا هاهنا هو أنه مفيد فحسب - وهذا زعم أجد ما يؤكده - للتدعيم confirmation، تدعيم ما يكون قد حسمت معرفته في مستوى اللغة. لكننا لا ننسى أيضا أن الموضوع هو بالحقيقة المرجع الذي يجعل كل لعبة اللغة نفسها ممكنة. فإن اللغة رغم أنها تنأى عن كل صلة بالموضوع في مستوى ما من وجودها، إلا أنها تشتغل دوما وفي الحساب أن الموضوع موجود / قائم على نحو ما. لكن يظل دائما سليما قولنا أن كل موضوع مستجد ليس إلا معرفة من درجة ثانية لدعم ما هو معرفة أصلية من درجة أولى ومكتملة في حدود لعبة اللغة.

لكن شراح فيتغنشتاين يشيرون بصدد أمثلة مشابهة للسابقة، إلى نشاط آخر للقواعد يكون بعديا. إنه تحويل المعطى الخام وإفقاده مباشرته الأولى. ثمة بالإضافة إلى الوضع الأول له، الوضع الثاني المتمثل في استعادته في مستوى قواعد اللغة. إنه ما يشار إليه بوضع "مضاعف" للشيء بينه وبين اللغة، بـ "ترجمة" له أخرى في الفكر:

> "comme si la signification de la phrase ne se donnait pas dans la phrase (1) elle-même, mais devrait être donnée au moyen d'une autre phrase (2) censée exprimer (ou "traduire") la première [...] Il semble en effet nécessaire, pour expliquer ce qu'on veut dire par un mot, de devoir le doubler par autre

(1) Ibid.

chose qui vient l'expliquer [...] Ce pourquoi on peut dire que signifier véritablement consiste à penser parallèlement ce que l'on dit (à savoir "devant l'esprit" la phrase complète (2) , comme si un acte de l'esprit accompagnait l'énonciation"(1).

إن المعنى يتحول من الألفاظ نفسها إلى القواعد التي تضطلع بالدور الحاسم في تحديده:

"Et ce sont donc elles (les règles) qui déterminent le *rôle* du mot dans la phrase, son *sens*"(2).

إن التشديد واضح لدى الشراح في كل مرة على أن الموضوع الأمبيريقي قد تحول حتى إلى بناء تنجزه لعبة اللغة:

"[...] les jeux de langage ne sont pas des objets empiriques existants comme des positivités qui n'attendraient que leur codification, et qu'ils apparaissent plutôt comme des conditions de constitution des objets [...]"(3).

ثمة هاهنا إشـارة طريفة إلى أفلاطونية خاصة بفيتغنشـتاين. ذلك أن المعرفة تصبح لدى الفيلسوف حركة من السابق إلى اللاحق على نحو تذكري حتى:

"Chez Wittgenstein, la réalité des usages n'est pas un objet de découverte, mais de réminiscence"(4).

إسـتفهام: لكن الفيلسـوف لا يريد أن يعلن أن الحضور "الواقعي" للشـيء قد تحول إلى لغـة، إلـى شـأن للـذات رغـم أن التحليل الآنف لم يترك للشـيء من حضـور غير ما هو مصنع سلفا في القواعد المسبقة مهما بلغت دقته. على العكس، فإن تفكير الإنسجام بين فعل الذات ووضع الأشياء مشغل أساسي لدى فيتغنشتاين بحسب المختصين:

"A quel point il est facile de se trouver dans cette situation et de confondre un "vouloir dire" subjectif avec une signification langagière réellement existante –une signification acquise dans l'apprentissage et confirmée par l'usage - c'est ce que montre Wittgenstein par une longue série d'exemples"(5).

هكذا فإن السـؤال المعلق في هذا الشـأن بذمة فيتغنشـتاين يتعلق بما إذا كان هذا الأخير قد أبقى للشيء في حضوره – هنا من شيئية تذكر يمكن صياغتها على نحو قضوي، شيئية نائية

---

(1) Bruno AMBROISE et Valérie AUCOUTURIER, "Nommer n'est pas jouer", in Lire les Recherches philosophiques, textes réunis par Sandra Laugier et Christiane Chauviré, Vrin, (date non trouvée), p. 31.

(2) .Ibid., p. 38

(3) .François Latraverse, La pragmatique: histoire et critique, éd. Mardaga, 1987, p. 234

(4) Leila Raid, "Strawson et Wittgenstein: sur l'idée même de métaphysique descriptive", in Langage ordinaire et métaphysique: Strawson, Vrin, 2005, p. 47.

الحديث هاهنا عن موقف لشتراوزن بحسبه أن المعرفة لدى فيتغنشتاين 'تذكر" لا "اكتشاف".

(5) .Joachim Schulte, Lire Wittgenstein: dire et montrer, éd. de l'éclat, 1992, p. 115

عن قيامها في الوضع المسبق للقواعد.

لا نجد لدى فيتغنشتاين من تفسير لما يمكث من حضور خارج الميدان الحي للقواعد كما لا يبدو أن المختصين قادرون إلا على تأكيد الأمر نفسه، أن لا شيء يجري خارج قرار القواعد نفسها:

> "Il ne peut alors rien y avoir de plus au-delà de ces règles qui rendait le standard différent de ce que les règles ont font [...] Les mots dénomment précisément, et seulement, dans ce jeu, ce qu'il est correct de dire qu'ils dénomment [...] dénommer telle chose n'est et ne peut être rien d'autre qu'être assujetti à ces règles"(1).

مع ذلك فإن ثمة إصرارا لدى فيتغنشتاين على أن وضع الشيء في الحدود الحصرية للقواعد لا ينهي حضوره الأونطولوجي بل إن الشيء يظل هنا واقعا على نحو ما. لكننا هاهنا بالضبط نجد الفرصة للزعم أن لا دليل على عدم فقدان الشيء حضوره بالكامل وأن ما نتحدث عنه بعد ذلك من هذا الحضور محض إفتراضي وحتى إيماني.

3 - "لعبة اللغة" والموضوع العلائقي - نهاية البسيط:

يشير فيتغنشتاين، بعد أن دافع طويلا في العشرينات عن فكرة الموضوع البسيط والقضية البسيطة والإسم البسيط - يشير في **تحقيقات فلسفية** إلى أن البسيط يتحول من حدث واقعي إلى شأن للفهم أكثر منه. لنقرأ أوّلا بعض ما كتب:

> "Mais quelles sont les simples parties intégrantes dont se compose la réalité? - Quelles sont les simples parties intégrantes d'un fauteuil? – Les morceaux de bois dont il est agencé? Ou les molécules, ou les atomes? "Simples" signifie: non – composé. Et voilà ce qui importe: dans quel sens "composé"? Il n'y a aucun sens à parler absolument des " simples parties intégrantes du fauteuil"(2)".

إذا كان "البسيط" يعني بداهة "غير مركب"، فأيّ شيء يمكن أن يكون غير مركب؟ الأجزاء البسيطة المكونة لأريكة مثلا، أيّ شيء يسمّى غير مركب فيها؟ قطع اللّوح أم الجزيئات أم الذرات التي هي بدورها مركبة من الألكترونات والبروتونات والنيترونات إلى ما لا يتناهى من تركيب؟ ليس ثمة شيء هو بالفعل بسيط. إن المركب يذهب إلى أبعد حدّ ممّا نتصوّره بسيطا. يقول الفيلسوف:

> "Mais le concept de complexité pourrait être élargi en ce sens que la surface plus petite soit nommée "composée" d'une plus grande et d'une autre

(1) C. Travis, op. cit., p. 30.

(2) Wittgenstein, op. cit., p. 137.

soustraite d'elle[1]".

هاهنا تركيب من نوع آخر للبسـيط، تركيب ممّا هو أكبر منه ومن الجزء الذي انتزع منه ليبقى البسيط الذي لا يساوي هنا ذاته بل يساوي العنصرين الآخرين: الأكبر منه والمنتزع منه.

سـواء تعلـق الأمـر بمعنـى للتركيـب أو بمعنى ثان، فإن قرار فيتغنشـتاين واضـح: لا معنى للحديث عن البسيط. إن مثال الأريكة الذي يقدمه هنا كما قدم مثال الطاولة وغيره، إنما يهتم به الفيلسـوف كمثال للفردي الذي ظن هو نفسـه طويلا وجوده وإمكان أن يمثل النواة الصلبة للمعرفة رغم استحالة انفصاله تقريبا عن العلاقة وقيامه فحسب في الواقعة.

هاهنا لا يتعلق الأمر فقط بقيامه الضروري في علاقة من هذا القبيل، بل بعدم قيامه إطلاقا على نحو هوية ما مفردة لا تكون هي نفسـها سـوى محض روابط لما هو أبسـط منها. إنّ ما نظنّـه بسـيطا أي موجـودا كـ "حقيقة" ما، كنواة صلبـة، تتجلى في وقت واحد تركيبيته ورهويته ووهميتـه بمـا أنّـه بمجـرّد أن تنكفئ العناصر الأبسـط المكونة له إلى ذواتها، لا يبقى من شـيء يسمّى ممّا كنا نظنّه موضوعا فرديّا. لكن هل من اللازم إذا كان الشيء تركيبا أن تلحق به كل هذه الأوصاف؟

إن الإجابـة مـن خـارج الوضعية المنطقيـة أو التجريبية المنطقية قد لا تكون موجبة. لكن مـن داخـل المفترضـات التجريبية / الوضعية لفيتغنشـتاين لا مناص مـن الإجابة بصعوبة بالغة: بلى. إن التركيب هاهنا هو علاقة أشـياء هي الحقيقية أما العلاقة ذاتها فليسـت كذلك. وحينما تفهم العلاقة بما هي "لاشيء" حسب الطريقة الوضعية لفهم الشيئية، فإن المركب لا شيئية له إلا بمقدار ما للبسيط من ذلك. إن شيئيته مشتقة dérivé وهي لذلك ثانوية secondaire. أما أن يكون المركب مشيرا بذاته إلى شيء فعلي - قضية مركبة مثلا، أعني proposition moléculaire - فإن ذلك لم يقصده فيتغنشـتاين كما برتراند راسـل. ثمة إذن إحراج: فمن جهة لا يمكن إلاّ نقد البسـيط ومن جهة ثانية لا يمكن الإعتراف بالمركب. يجيب الفيلسـوف عن التسـاؤل: هل يمكن الإستغناء نهائيا عن البسيط الذي يشير إليه الإسم البسيط بما هو موضوع تجريبي؟ بقوله:

> "IL ne faut pas que je coupe la branche sur laquelle je suis assis [...] Tel homme est bien, en un sens, ce qui correspond à son nom. Lui – même cependant est destructible; et son nom ne perd pas sa signification, si lui – même est détruit. – Cela même qui correspond au nom et sans quoi il n'aurait pas de signification est, par exemple, un paradigme, qui est utilisé, dans le jeu de langage, en relation avec le nom[2].".

ثمة أوّلا إصرار على أن الإسم يفتقد معناه إذا لم يجد هذا الذي يشير إليه ويتطابق معه على نحو ما. لكن هاهنا تمييز مهم داخل المشار إليه الذي يمنح المعنى للإسم: "إنسان" مثلا

---

(1) .Ibid., p. 139

(2) .Ibid., pp. 142-143

كموضوع يشير إليه إسمه. إن الإنسان كموضوع يمكن أن ينهدم دون أن يفقد الإسم معناه تماما كما يمكنني أن أقطع هذه الورقة التي أكتب عليها وألاشيها بالكامل، أحرقها مثلا وأظل مع ذلك أحتفظ لاسمها "ورقة" بالمعنى نفسه الذي كان لها قبل ملاشاتها. ليس حضور الشيء مطلقا أمرا أكيدا إذن لمعناه. إن الأكيد إلاّ حضور بسيط له يمكن أن يتحول به بعد ذلك إلى حضور خاص بالفكر كما نقرأ في تعليق على مثال آخر حول اللون الأحمر وكونه لا يتلاشى إذا تلاشى شيء ما أحمر:

"Est - ce que vous ne vous cramponnez pas au fait que nous puissions l'évoquer devant notre œil spirituel, quand même il n'y aurait plus rien de rouge[1]".

إذا لم تكن العين الفيزيائية لازمة في كل مرّة ليحفظ الإسم معناه من خلال الشيء الفيزيائي المتطابق وإيّاه، فإن عين الفكر التي تستحضر الشيء على طريقتها كافية للحفاظ على معاني الأسماء. لكن أي شيء يحتفظ به الفكر؟ أي شكل لوجود الشيء بعد في الفكر – هل هو الشيء نفسه منقولا إلى هيئة الفكرة أم هو فهمه فحسب أو شيء من هذا القبيل؟

إن النصّ أعلاه يسمّي هذا المحتفظ به "النموذج" paradigme. هو ليس إذن الشيء الفردي، بل على العكس هذا الشيء في أكثر درجاته اللافردية وفي حالة الكلية التي تسمى في مواضع أخرى من الكتاب "صورة forme"[2]. إن ما يدلّ أكثر على هذه الحالة للشيء المحتفظ به، الربط الذي يقيمه الفيلسوف بين "براديغم" و"لعبة اللغة": (براديغم مستعمل في لعبة اللغة). لم يكن ممكنا – إذا كان الشيء هاهنا محتفظا بخصائصه المحدّدة – أن يستعمل داخل لعبة اللغة. فإنّ هذه في كل مرة هي التعريف المختلف للشيء وهو غير ممكن إلاّ إذا كان الشيء يمتلك من عدم التحدد ومن الغموض والعمومية ما يسمح له بذلك، الشيء الذي يخالف تماما ما ذهب إليه فيتغنشتاين الأول. لنقرأ معا هذا التوصيف الشيق لهذه النقلة لدى الفيلسوف:

"Il est plusieurs façons d'expliquer en quoi Wittgenstein II s'oppose à Wittgenstein I. Mais on peut dire que le passage du premier au second est définitivement acquis lorsque le philosophe s'avise de la nécessité de distinguer deux usages du signe "etc.": l'un comme une façon abrégée de mentionner une liste de cas ou d'objets *que l'on pourrait énumérer*, l'autre comme un signe de généralité indiquant qu'on peut continuer à appliquer une certaine règle ou une certaine description à d'autres cas possibles, sans que nous prétendions pouvoir dire lesquels"[3].

إستفهام: إن السؤال الذي لا نجد له إجابة واضحة في النص ويظل عالقا، يتمثل في

---

(1) Ibid., p. 143.

(2) Cf. Ibid. par exemple, pp. 131–132.

(3) Vincent Descombes, "Something different: remarques sur le pragmatisme de Richard Rorty", In Lire Rorty: le pragmatisme et ses conséquences, éditons de l'éclat, 1992, p. 62.

التعرف إلى طبيعة ذلك الشيء "الروحي" أو البراديغم أو الصورة، كيف نتمثله؟ هل يمكن أن يحتفظ بطابعه الوضعي؟

ذلك أن الفيلسوف يتحدث عن وضع للشيء "روحي" وعن ضرورة الحفاظ على الغصن الذي نتكئ عليه حتى لا نسقط في هاوية اللغو بدل اللغة أو اللغة المعلقة دون أساس أي الحفاظ على واقعية ما للشيء. لكننا لا نجد تفصيلا لطبيعة هذا الشيء الروحي عدا إشارة غامضة تأويلية إليه. ثمة صمت واضح عن تناول تحليلي لماهيته مع إصرار على أن واقعية ما تظل للشيء. إن الفيلسوف لا يرى هنا تحولا جذريا في طبيعة الشيء. إننا نفترض لذلك أن شأن الشيء كما يريده فيتغنشتاين غير مسلم به بل إن الأمر يتجه في الأغلب عكس ما يريد. إن الفيلسوف قد أكد بشكل لا مراء فيه استحالة تحصيل البسيط أي الشيء في النهاية إلا على هيئة علاقات مركبة فكريا. وإننا لا نجد في ذلك أي معنى للقول بوضعية متبقية للشيء.

نفهم إذن أن التحوّل الذي طال الموضوع التجريبي ليس مجرد تحوّل في مكانه من وضع فيزيائي إلى وضع فكري ولساني. إن الوضع اللساني الجديد للشيء قد طال طبيعته بشكل جذري وعلى نحو أصبح فيه الموضوع ممكنا بعد أن كان واقعا وقابلية بعد أن كان تحدّدا. إننا نشهد بوضوح كبير تراجع الوعي الوضعي لدى فيتغنشتاين لحساب وعي غير وضعي بالعالم.

III – إحراج الفرضية الوضعية للقضية proposition والعلة raison والتأويل غير الوضعي لهما من خلال تأويلات لهيدغير.

1 – القضية من الحكم إلى ظهور الحكم:

بحسب هيدغير أن لا يكون الرابط في القضية (هو est) يشير إلى موضوع محدد، فذلك لا يعني أنه شأن منطقي بل على العكس، ذلك ما يفتح إمكان التفكير في أن يكون هو نفسه سؤال الوجود الذي يشكل الشغل الشاغل لهيدغير. لهذا يضع هيدغير الرابط "هو"، موضع استفهام جدي في كل مرة يتعلق الأمر بتفكير الوجود. إن الرابط "est" بالفرنسية، هو تصريف للفعل être في الحاضر مع ضمير الغائب. وإذا كان être يعني الوجود، وهو ما ترجم به العرب أيضا اللفظ عن الإغريق (أ هو / موجود ب)، فإن هاهنا سؤالا حقيقيا: كيف يقال الوجود بصيغة واحدة عن معناه الأونطولوجي ومعناه المنطقي؟ الذي يحير هيدغير هنا هو التباين الشديد بين الوضعين والبداهة المفرطة التي يقال بها الوجود عنهما بالاشتراك بما يعني علاقة ما متينة تربط الإستعمالين.

إن ما نفهمه عادة من الرابط "est" هو حضور محمول لموضوع على نحو محدد. فالقضية تعيين détermination. وهي لذلك حكم شخصي jugement personnel في معنى إشارته إلى كائن مفرد متميز على شكل وحدة محددة. نظن في البداية أن هذه الصيغة قارة بما هي جوهر المنطق. إلا أن ما لا يؤكد هذا هو أننا نستعمل اللغة للغرض نفسه بصيغ لا تشبه الواحدة منها

الأخرى. فليس ضروريا أن يكون موضوع القضية شخصيا لنربط محمولا بموضوع. بل إننا قد نرسل خطابا الموضوع فيه هو "اللاشيء" كقولنا "الجو ممطر" il pleut.

نذكر هنا الصيغة الفرنسية لأنها أوضح في المقصد. يتعلق السؤال بالضمير "il"، إلى ماذا يشير؟ وواضح أنه لا يشير إلى شيء محدد. غير أنه يشير حسب هيدغير إلى أصل الإشارة ذاتها، إلى الوجود نفسه الذي يتجلى في شكل مطر أو في شكل طقس جاف أو غير ذلك.

إن هيدغير يقلب الفهم المهيمن للقضية برمته بداية من مثال الحكم اللاشخصي jugement impersonnel حتى تأويل الرابط في الحكم الشخصي. فنحن نفهم عادة ووفق البداهة الأولى من خطاب محدد يلقى أمامنا أن المقصود هو حاضرية الحكم أو الحكم كتعيين لحضور. فقولنا il pleut يشد اهتمامنا فيه المطر بحد ذاته وهو ما يعني تغطية حالات أخرى من الوجود. غير أن ما ينبه إليه هيدغير هو أن الأصل في هذا القول هو أن "الهو يمطر" أي الإهتمام بـ "الهو" بحد ذاته لا بالمطر كحالة من حالات الهو. هكذا يتأول هيدغير القضايا الإعتيادية.

إن الفيلسوف يكتب مثلا القضية "الصبورة سوداء" التي تكتب عادة بالفرنسية "le tableau est noir"، يكتبها على نحو مختلف. لنقرأ:

> ""le tableau est noir"-s'accomplit de telle manière que, en lui, j'ai en vue au préalable l'ensemble sans que rien ne se détache: "tableau-noir""[(1)].

فقولنا "الصبورة سوداء" "le tableau est noir" يعني بالنسبة لنا ما تغري به القضية لأول وهلة، ربط صفة السواد بالصبورة في هيئة حاضر محدد. إلا أن هذه القضية لا تقال حسب هيدغير معزولة عن كل القضايا المرتبطة بها. فتماما كما رأيناه في مناسبة سابقة أن الشيء إنما هو سلسلة الأشياء التي يحيل إليها وهو أداة أكثر منه شيء، كذلك القضية التي تتعلق به فهي ليست إلا جزءا من سلسلة القضايا التي تمثل الشبكة الكاملة لوجودها المفرد. ولما كانت كل القضايا مشتركة في الرابط، فإن هذا الأخير يحوز على الإهتمام الأكبر في تفكير الفيلسوف. يدعم هذا ما قلناه من إحالة الرابط على الوجود باعتباره الهو الذي رأيناه في الأحكام اللاشخصية. إن القضايا تبدو هكذا لهيدغير تدور أكثر حول الرابط أكثر مما تدور حول الحدود المتبدلة في كل مرة. إن قدوم الحدود على الرابط الواحد أو على الوجود يعني أن أصل القضية هو هذا الوجود ذاته. ليس هذا الأخير ما يربط معا مفاهيم بل ما يتجلى في كل مرة في صورة مختلفة عما هو عليه في قضية سابقة.

إن الأصل أن قضية مثل "الصبورة سوداء" لا تقرأ من جهة تحديد لشيء هو الصبورة السوداء بربط محموله بموضوعه، ولكن من جهة "الوجود"، est بما هو هنا على هيئة صبورة سوداء وهناك على هيئة شئ ما آخر. إن مركز الإهتمام في القضية بعد أن كان موضوعها ثم

(1) De l'essence de la liberté humaine, Introduction à la philosophie, Gallimard, 1987, pp. 98-102.

محمولها مع إنقاص تام من شأن الرابط، يتحول إلى الرابط نفسه بما هو وجود القضية الذي يتجلى في هذه الحدود أو تلك. هكذا يتخذ الوجود مستويين اثنين أو هي القضية كلها تتخذ ذلك. فمن حيث إشارته إلى الحضور، حضور شيء محدد، يشكل "الوجود"، est موضوع نقد بالنسبة لهيدغير لأنه يحيل السؤال إلى مجرد سؤال منطقي. أما من حيث أن "الوجود" يشير إلى أبعد من الرابط أي إلى حالة الوجود التي تنطلق منها القضية، فإن هيدغير يدققه بما هو ليس في الحقيقة "هو"، "est" وإنما "يوجد"،"il y a" ,es gibt. وهاهنا تتجلى علاقة القضية المنطقية بأكثر وضوح مما يتجلى في الـ est.

لو أعدنا الآن كتابة القضية كما يريد هيدغير أن يكتبها، فإنها ستكون قطعا "الصبورة توجد سوداء" أو ربما بشكل أفضل "يوجد أن تكون الصبورة سوداء". ثمة هنا معنيان يختلفان نسبيا ولا يخل ذلك شيئا بالفكرة: الأول "يوجد أن يكون أسود (لا أبيض مثلا)" في معنى التمييز داخل الموضوع نفسه، تمييز محمول له عن آخر؛ والثاني "يوجد أن تكون الصبورة سوداء (لا الماء مثلا)" في معنى التمييز بين قضية وأخرى. في كلا الحالتين، المشترك الذي يسمح بالمقارنة هو الوجود. ما يهمنا أساسا هنا هو المعنى. فما الفرق بين الإستعمال الكلاسيكي للـ "هو"، "est" وبين الإستعمال الهيدغيري لل"يوجد"، "le il y a"؟

إن القضية التي يتم تعيينها بالـ "يوجد" لا تفيد حضورا محددا للموضوع، وإنما فقط وجودا مطلقا من التحديد أو هو تحديد على نحو إطلاقي. القضية السابقة مثلا لا تفيد أن "الصبورة سوداء" موجودة حاضرا، بل تفيد أن هذا الأمر يحدث أو ينتمي إلى الوجود كما ينتمي إلى الوجود أن تكون "الصبورة بيضاء" أو غير ذلك، تماما كما ينتمي إلى الوجود أن يكون "القلم أزرق" و"الكتاب مفتوح"، إلخ. في كل هذه الحالات تعين القضية الممكن possible لا الواقع réel أي الإيجاب والسلب على حد السواء.

إن هذا الاستفهام حول السؤال لا يمكن فهمه إلا إذا أدركناه كجزء من سؤال الفيلسوف حول مبرر السلب négation والغياب absence كشغل فلسفي أصيل بدأ يتخذ مكانه عند هيدغير بشكل واضح منذ دروس الصيف لعام 1927. ذلك أن هيدغير الذي يسعى في **المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا** لتدارك الفشل الذي أحاط مشروع **وجود وزمان** المتميز بنوع من الحضور المطلق للدازاين، يحاول أن يؤسس لتناهي الدازاين أي للسلب. إنه يطرح لذلك السؤال حول كيفية وعينا به. غير أن روح السؤال ليست جديدة لدى هيدغير نفسه. فمنذ الكتاب الأصلي للفيلسوف وإذ يسعى إلى العودة إلى البنى الأساسية للدازاين وتجاوز الحضور، فإنما يعود بذلك إلى لحظة الوحدة الترنسندنتالية للحضور والغياب معا. إلا أن هيدغير ليس هنا أيضا سوى مترجم لما صاغه هوسرل من قبل في تفسير وعينا بالغياب كالماضي والمستقبل. إن القصدية لا تستوجب حضور الشيء واقعيا ليتم الوعي. على العكس الوعي في ذاته وعي

بالشيء. لذلك فحتى غياب الموضوع يجد أساسه في الوعي الذي يمتد إليه بالتذكر أو الانتظار.

لم يكن هيدغير إذن إلا مفكرا أصيلا لسؤال السلب منذ البداية. بل إن هذا السؤال هو الرهان الأكبر لنقد الميتافيزيقا. لكن المشكل هو باستمرار مشكل انقلاب السلب المرجو إلى إيجاب جديد أو حضور جديد أو على وجه الدقة ميتافيزيقا جديدة. ذلك هو أصل فشل مشروع **وجود وزمان** الذي يقابله هيدغير بضرورة إدراك السلب كسلب أو السلب بما هو كذلك en tant que tel. كيف يتم له ذلك؟

إن هيدغير يشير إلى السبب الذي يجعل كل تاريخ الميتافيزيقا يدرك السلب كإيجاب ولا يخصه بقوام مستقل بمعنى ما. السبب هو المفهوم الذي لم يتزحزح للوجود كحضور وحيث الغياب ضرورة استثناء. غير أن ما يعنيه ذلك هو أن السلب لا يمتلك شرط الحضور. لذلك فهم السلب دائما بما هو نتاج للفكر. هكذا ينقد هيدغير وضع السلب مع هيغل مثلا، وهكذا الشأن مع هوسرل. لكن هكذا كان أيضا الأفق الذي تحرك داخله **وجود وزمان** مع تحوير أساسي وحفاظ واضح على جوهر الأفق التقليدي في فهم السلب فاقدا للجذرية. السلب يفهم هنا دائما كسلب داخل الخطاب أي الـ "نعم" oui وال"لا" non، أما الأشياء نفسها فلا تحتوي السلب. سؤال هيدغير هو إذن: كيف ابتدع الفكر مفهوم السلب إن لم يكن وجود السلب نفسه هو الذي يفرض تصوره تماما كما أن الإيجاب لم يبتدعه الفكر إنما هو نتيجة لحالة الوجود بما هو حضور. إن مختلف تأويلات هيدغير للشيء تصبو إلى كشف العمق السالب له (أعني الوجود) أكثر من كشف حضوره أي إلى تعريفه بالسلب بشكل جذري. وإن التحول من مرحلة فينومينولوجية إلى مرحلة هرمينوطيقية لهو تحول في هذا الإتجاه بحكم محافظة الفينومينولوجيا على فهم ملازم لاستثنائية السلب في حين تترجم الهرمينوطيقا جذرية السلب.

هكذا فإن السؤال: كيف ندرك السلب أو الغياب؟ يصادر على استثنائية السلب بشكل لا يتفق مع ما كشفه هيدغير من جذرية له. فالسلب يدرك كما يدرك الإيجاب. وليس هذا الأخير بأوضح في تعليله من تعليل الأول الذي يمتلك الحظ نفسه في الوجود. لذلك فإن طرح السؤال نفسه يصبح موضع استفهام. بل إن ما هو استثناء يستوجب السؤال إنما هو على العكس الإيجاب وليس السلب. يذكرنا هيدغير هنا بما حصل مع قاليلي من تحول السؤال عن الحركة إلى سؤال عن السكون إذ أصبحت الحركة أصلا بدل السكون.

يقدم هيدغير مثالا عن إدراك السلب بشكل مقارن مع إدراك الإيجاب في **المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا**. فنحن نقول مثلا: إننا نرى فلانا غائبا. وسؤال هيدغير هو طبعا: كيف نراه غائبا؟ ماذا نرى إذا الموضوع المعني غائب؟ إن هذا السؤال نفهمه بيسر كبير إذا فهمنا من البداية أن الإدراك المصوب إلى الإيجاب نفسه ليس ذلك الإدراك الموجب الذي يتراءى لأول وهلة، وإنما هو ذاته مشروط بإدراك الكل الذي يندرج فيه أو الشيء نفسه الذي هو ظهوره.

لقد رأينا في مناسبة سابقة تعريف هيدغير للشيء بما هو وجود كلي هو ممكنه الترنسندنتالي الزماناتي. وهذا يعني أن إدراك الشيء بما هو هذا الحضور أو ذاك ليس سوى إدراك ظهورات مخصوصة له بما يعني إدراك الشيء وإدراك مساحات الغياب التي تكتنفه. إن هيدغير يفهم السلب في ضوء هذه العلاقة للحضور بالشيء نفسه.

ذلك أن الحضور الخالص للشيء لا ينبئنا بما إذا كان الشيء هو هذا الحضور نفسه أو أن هناك أيضا مساحة أخرى منه لم تقع تحت الإدراك. فإدراكنا كما في المثال السابق أن "أ" غائب عن المجموعة "ب ج د" هو إدراك مسبق لكل المجموعة بما "أ" جزء منها، أي إدراك المجموعة بما هي "أ ب ج د". هذا هو الشرط الوحيد في إقرارنا بأن "أ" غائب إذ لم نجد سوى "ب ج د". أما إذا لم تكن كل المجموعة مدركة أولا بما هي "أ ب ج د"، فلا شيء يدفعنا للتساؤل عن غياب "أ" إذا وجدنا فقط "ب ج د" إذ قد لا تكون "أ" جزءا من المجموعة أصلا. إن مجرد عدم وجود "أ" ضمن المجموعة لا يعني غيابها. فليس الغياب مجرد عدم حضور بل هو عدم حضور لما يتعلق به الحضور. وهو ما يعني إدراك الشيء مضاعفا في وجوده وحضوره.

إن هيدغير يفرق بين نوعين من السلب: السلب المطلق والغياب. السلب المطلق هو عدم انتماء الشيء إلى شيء آخر بشكل جذري والغياب هو انتماؤه إليه بصفة جذرية ثم تخلفه عن هذا الإنتماء في حالة ظهورية ما. والحقيقة أن ما نقصده حينما نتحدث عن السلب هو المعنى الثاني. أما المعنى الأول فإنه خطأ نرتكبه في فهم السلب. السلب الحقيقي سلب نسبي relatif بمعنى علائقي أي هو كذلك لعلاقته المحددة بالإيجاب بما هو انتماء أصلي للشيء:

> "La négativité heideggérienne (*Nichtigkeit*) s'écarte de la négativité simplement négative (*vollständige Nichtigkeit, das bloss Nichtige*): elle renvoie au néant comme tenant essentiel du fait originel (*das Nichts nichtet/ das Nichts west*) et non pas à la négation. Les mots d'origine latine *Negativität* et das *Negative* (mis parfois entre guillemets) recoupent, dans l'usage heideggérien, cette acception bien propre de la négativité comme problème. Le terme de référence de tout déploiement négatif demeure la négatité (*Nichtheit*) qui fait signe vers le domaine inaugural. Enfin, lorsque Heidegger parle de la négativité discursive, il utilise un tout autre terme: *Verneinheit*. Comme le vocable "négativité" fait penser en français d'abord à la négation, on pourrait suggérer le registre heideggérien, en le mettant entre guillemets ou en lui ajoutant l'épithète "originelle"".[1]

السلب بالمعنى الدقيق لدى هيدغير ليس مجرد الفعل السالب بل العدم نفسه المتجذر فيه والذي هو الأصل الأونطولوجي للسلب. من ثمة ثنائية القضايا الأصلية propositions

---

(1) R. Regwald, "Heidegger et l'éclaircissement de la négativité", in: Les Etudes philosophiques, n°1/1986, p. 101.

originales والقضايا الثانوية propositions secondaires لدى الفيلسوف. القضايا الأصلية هي التي تنبت مباشرة داخل وجود الإنسان في العالم؛ القضايا الثانوية هي التي تأخذ معناها بصفة غير مباشرة من القضايا الأولى. ليس هناك خيار ثالث حسب هيدغير أعني قضية تأتي من الموجود نفسه. فالقضايا تقصد الوجود رأسا. كيف ذلك؟

لقد لاحظنا من قبل بصدد مناقشة كانط أن ما يسميه كانط بالقضايا التأليفية باعتبار خروج المحمول عن الموضوع غير دقيق لأن المحمول ينتمي هنا بعد إلى الموضوع من حيث ممكنه أي ينتمي إلى ممكن الموضوع[1]. إن هيدغير يشير أعلاه إلى أن القضية تتعلق أصليا بالممكن

(1) إن ما يذهب إليه كانط هو أن القضية "الجسم ثقيل le corps est lourd"، تعني أن الجسم تحضر فيه صفة الثقل، كما أن القضية "الكتاب فوق الطاولة" تعين حالة حضور الكتاب فوق الطاولة والقضية "الباب مفتوح" تعين حالة الباب على هيئة انفتاح حاضرة. تلك هي طريقة الفهم التي لم تغادر الفكر الكلاسيكي كما أنها لم تغادر الفكر المعاصر نفسه في وجوهه غير الفينومينولوجية. لكن السؤال الذي يطرح هنا هو التالي: لماذا لا تعامل القضايا التحليلية propositions analytiques بمثل ما نعامل القضايا التركيبة propositions synthétiques وهي جميعا تعين الحضور بدرجة متكافئة؟

نستطيع أن نقول "الجسم ثقيل"، لأننا نظن أننا نجني هنا معرفة لم تكن لدينا من قبل. ولكننا لا نستطيع أن نقول "الجسم ممتد" le corps est étendu، لأن الجسم بطبعه ممتد ولأننا لا نجني معرفة جديدة هنا وإننا نسمي ذلك قضية توتولوجية tautologique. إنه من جهة الحضور، إذا كانت القضية تقصد حضور الشيء، فإنه لا فرق بين القضية التركيبية والقضية التحليلية بما أن "الجسم الممتد" تعيين لحضور وهو تحديد ما للموضوع تماما كما أن "الجسم ثقيل" موضوع حاضر وهو تحديد آخر للموضوع. إذا كان هاهنا تكافؤ بين نوعي القضايا، فإنه من الواضح أن القضية لا تقصد حضور الشيء وأن مقصدا آخر هو الذي يشغل القضية. فما الفرق بين قضية تحليلية وقضية تركيبية؟

واضح أن القضية التحليلية قضية محددة بشكل مطلق أو هي لا تقبل النقيض. فـ"الجسم ممتد" قضية لا تحتمل أن يكون الجسم غير ممتد أما قضية "الجسم ثقيل / ذو ثقالة" فهي تحتمل أن لا يكون الجسم ذا ثقالة وقضية "الجسم ليس ذا ثقالة" le corps n'est pas pesant تقال مثل ما تقال القضية الأولى. نفهم إذن أن القضية إنما هي كذلك لاحتمال نقائضها. لكن ماذا يعني احتمال النقيض سوى أن المقرر من القضية مخترق بسلب أكيد يخفف درجة حضوره إلى مجرد الظهور؟ فعلا فإن القضية التحليلية بالمقابل إذ لا تحتمل نقيض ما تعلن، فإنها تقرر حضور الشيء فحسب. نفهم أن القضية لا تتجه إلى مجرد الحضور وإنما هي تقصد الشيء من جهة الممكن الذي له.

إننا ندرك هذا المعنى بأكثر جلاء من خلال ما يمكن أن نسميه بالقضايا التحليلية السالبة. والحقيقة أن هذه التسمية غير واردة بشكل واضح غير أننا نريد فقط أن نثبت من خلالها كفرضية، ما تبين لنا بشكل نسبي حول موضوع القضية كممكن. لنفترض أننا قلنا عوض "الجسم ممتد"، "الجسم ليس نقطة" (بدون امتداد) أي صغنا القضية نفسها بشكل سالب. إذا كانت هذه القضية التحليلية (السالبة) بدورها غير ممكنة. فماذا يعني ذلك؟ إنه يعني أن السلب نفسه ليس اعتباطيا بل مضبوط بشرط ما. وكما أن القضية التحليلية الموجبة تسجل مجرد الحضور فإن القضية التحليلية السالبة موسومة بمجرد الغياب. هذا يعني أنه ليكون السلب ممكنا يجب أن يكون المسلوب منتميا أولا للمسلوب عنه. وهذا

وبدرجة ثانية بالفعل. إن القضايا الأصلية هي القضايا التي تعين الإنتماء الأونطولوجي بينما تعين القضايا الثانوية الإنتماء الأونطي. ولا تمتلك هذه الأخيرة من معنى في ذاتها وإنما تملك ذاتها من قصدها الإنتماء الأونطولوجي وهي القاصدة في المقابل للحضور الأونطي. إنها في وجهها الحاضري فقط قضية مشتقة dérivée. ومع ذلك فإننا لا نستطيع إلا استعمال القضايا على نحو مفهومي - أونطي ولا معنى للتعاطي معها في وضعها الأونطولوجي. وهاهنا صعوبة واضحة، إذ أننا نقصد دائما القضية في حضورها المفهومي وهي القاصدة أبدا وضعها الأونطولوجي غير المفهومي.

هذه الصعوبة ليست كذلك صعوبة في الحقيقة إلا لفهمنا القضية نفسها في حدود الحضور أي فهما غير فينومينولوجي أو ميتافيزيقيا. إنها تلزمنا بعد ذلك أن نفهم القضية كحركة محددة بين أصلها الأونطولوجي ووضعها الأونطي وذلك يعني فهمها كظهور على غرار ما يفهم هيدغير كل موضوعات التفكير الأخرى. القضية لا تفهم إذن كحضور بل كحركة حدوث في الحضور advenir en présence. هكذا تجد القضية تعليلها كمشكل منطقي في هذه الحركة الفينومينولوجية التي لا تدركها الدراسة المنطقية الخالصة.

2 – العلة كظهور لممكن التعليل:

يعرض هيدغير لتأويل مبدإ العلة من خلال علاقته بمبدإ الهوية لدى لايبنيتز. إن الفهم الأولي لمبدأ العلة يشير إلى كونه قاعدة يمتلكها العقل كتقنية يشتغل بها في تعاطيه مع الأشياء. هذه التقنية متميزة بالضرورة عن العقل ذاته الذي يطبقها كما تطبق أي قاعدة على موضوعها. "لكل شيء سبب"، "لا شيء بغير سبب"، هكذا يصوغ لايبنيتز المبدأ. وهو يفهم أولا ككل المبادئ التي دورها الحد من نشاط العقل الإعتباطي وضبط حركته لنيل أهدافه بدقة. كانت المبادئ التي وضعها أرسطو، مبدأ الهوية وعدم التناقض والثالث الموضوع، قد عبرت عن طبيعة صورية عالية لم يقبلها الفكر الحديث منذ بايكون إلا بالنقد. هكذا يبدو أيضا مبدأ العلة في إخراجه الأول لدى لايبنيتز، أعني كمبدأ ليس بالمبدأ الأول من زاوية ما. هاهنا فإن الفيلسوف

ما تبينه القضية التركيبية السالبة. ذلك أن قولنا "الجسم ليس خفيفا" هو قول ممكن لأن الخفة تنتمي إلى الجسم بغض النظر عن حضورها السالب أو الموجب، بعكس الحضور كنقطة الذي لا ينتمي أصلا إلى الجسم إذ لا يكون هذا الأخير إلا ممتدا. هكذا فإن القضية إذ تعين أمرا ما، حضورا ما للمحمول في الموضوع، فهي إنما تعين في الأصل إنتماء الواحد إلى الآخر لا حضور الواحد في الآخر. فنحن إذ نقول "الجسم ثقيل" نقول بشكل دقيق "إن الثقل ينتمي إلى الجسم" في معنى انتمائه له من جهة وجوده. وهكذا فإن القول السالب "الجسم ليس ثقيلا" يقوم على القضية الأونطولوجية نفسها "الثقل ينتمي إلى الجسم". هكذا فإن الإيجاب كما السلب يقومان على إقرار أساسي بانتماء الحدود بعضها إلى بعض. وإنه حيث لا تتعلق القضية بإقرار وجود أو سلبه بل بإقرار موجود كقولنا "الجسم ممتد"، "الجسم ليس نقطة" تصبح القضية مستحيلة أو غير ذات معنى.

يعيد صياغة مبدإ الهوية ليصبح المبدأ الأول الذي تعرف الحقيقة بردها إليه. إن مبدأ العلة هو مبدأ الحقائق الفيزيائية في حين أن مبدأ الهوية يتعلق بالحقائق الرياضية والمنطقية.

لكن لايبنيتز إذ يعيد بناء مبدإ الهوية يؤسسه على قاعدة تيولوجية واضحة هي فكرة الإلاه التي يستمد منها حسب لايبنيتز الإحتواء الواقعي للمحمول في الموضوع بشكل قبلي. وهذا يعني أن مبدأ الهوية بحد ذاته ليس هو صاحب الأولوية. إن الهوية تبدو هنا بما هي مؤسسة على قاعدة ما أي بما هي معلولة أو ذات علة. وهكذا فإن مبدأ العلة يبدو أكثر عمقا من مبدأ الهوية، ومن كل المبادئ الأخرى. ولايبنيتز يمارس ذلك حسب هيدغير دون إعلانه غير أنه لا يقر بذلك ويرى للهوية أولوية مطلقة. علينا إذن أن نعيد قراءة الأشياء على أساس هذه الأولوية لنتأكد من حقيقة ما نقصده بمبادئ العقل وقواعده أي بالمنطق إجمالا. هكذا ينبري هيدغير لتأويل فينومينولوجي للهوية بما هي علة الهوية.

تعني الهوية لدى لايبنيتز لا مجرد العلاقة الصورية ل أ بنفسها بل الوحدة unité الأصلية ذات المحمول الأونطولوجي. إذا كان الأمر كذلك فإن "الحقيقة تعني بالتالي اتفاقا accord والذي ليس كذلك من جانبه إلا لأنه في انسجام en corcondance مع ما يلغي نفسه داخل الهوية كمكون لكائن موحد"[1]. المعنى هنا أنه لأن الهوية ليست فقط مشكلة عدم تناقض بل مشكلة وحدة ولأن الوحدة تعني الإختلاف بصفة أصلية، فإن الحقيقة اتفاق. غير أن ذلك لا يكون إلا حول شيء يتم الإتفاق عليه. هكذا فلا بد من شيء يسميه هيدغير أساسا أو علة أي شيء يسوغ الهوية كاتفاق. يواصل هيدغير: "في كل حقيقة، الربط التحليلي هو ما هو دائما "بسبب" أي كـ "محرض" se motivant"[2].

ثمة إذن في نطاق القضية نفسها بالإضافة إلى الإتفاق ما يجري حوله الإتفاق أي ما نعرفه بمقصده أو موضوعه. يريد هيدغير أن يقول هنا أن الهوية ليست معطى قائما بذاته، بل هي إقرار بأن هناك هوية هو الذي يحددها كهوية. غير أن هذا الإقرار نفسه ليس إعتباطيا بل مؤسسا على موضوع الإقرار أو المقصد الذي نقر بالقياس عليه أن هاهنا اتفاقا أو هوية ما.

إلا أن هذا الإتفاق في حدود القضية لا يستقر إذا كانت إحداثية النظر من خارج القضية نفسها. فإن القضية في ذاتها لا تبدو قادرة على الإقرار بهوية ما إذا لم تمتلك بكليتها محرضا جديدا أو مبررا ينقذ القضية من حالتها الخالصة كادعاء ويهبها التأكيد. لذلك يقول هيدغير: "يجب إذن أن يكون ذلك قبل هذا الحمل prédication ومن أجله"[3].

ذلك ما يكمن في الموجود الخارجي بما هو حقيقة أونطية vérité ontique. لكن العلاقة

(1) Heidegger, Question I, Gallimard, 1968, p. 95.

(2) Ibid., p. 95.

(3) Ibid., p. 96.

هنا بين هذا الموجود وبين القضية بما هي علاقة خارجية غير مؤمنة. توضع الحقيقة الأونطية أخيرا موضع استفهام حول إمكان اضطلاعها بدور الأساس للقضية. لذلك فلا بد قبل ذلك من انكشاف أولي لعلاقة القضية بموضوعها انكشافا يكون هو المرجع لانسجامهما بحكم بساطته. يقول هيدغير معرفا للأصل الجديد: "هذا الإنكشاف المقصود كحقيقة حول الوجود، ذاك هو ما نشير إليه باسم الحقيقة الأونطولوجية vérité ontologique"[1].

إن هذه الحقيقة ليست علاقة مركبة على نحو ما ولكنها الوجود الأولي للقضية المباشرة لموضوعها.

في المرحلة الاولى من تفكير هيدغير، هذا الوجود المباشر للقضية كان ينتهي إلى القصدية ومنها إلى تعالي الدازاين ثم إلى الزماناتية كبنية أساسية أولية. أما في المرحلة الثانية لهيدغير فإن ذلك يكمن في طبيعة الوجود نفسه بما هو حضور présence وانسحاب retrait. هكذا فإن الهوية تجد تعليلها في حقيقة أونطولوجية أصلية. وهكذا يكون التعليل أو البحث عن علة أو أساس هو الأصل الذي تبنى عليه أكثر مبادئ المنطق أصالة.

يتبين من التأويل الآنف للهوية أن العلة هي الدازاين نفسه وهي الوجود في نهاية الأمر. ليس مبدأ العلة إذن واحدا من المبادئ التقليدية، ولكن، بما هو مفترض كل المبادئ، فهو لا يتخذ مكانه كقاعدة عقلية وإنما هو أبعد من ذلك وجود العقل نفسه. إن ما يريد أن يقوله هيدغير في هذا السياق هو أن العقل يفترض دائما العلة لأنه هو ذاته موجود على نحو علة شريطة أن نأخذه في معناه الفينومينولوجي الذي حددناه في مناسبة سابقة. ماذا تعني العلة هنا؟

إن هيدغير يتأول العلة بما هي أصل لا بما هي علاقة (سبب / نتيجة). ذلك أن كل علاقة خارجية كما رأينا هي علاقة مستفهمة حول وجه الضرورة التي تختص بها. وهي لذلك تفترض دائما علاقة انتماء داخلي لعناصرها تكون سببا لإمكانها.

إن المتتبع لتأويل العلة لدى هيدغير يدرك الفرق الكبير الذي يحدثه الفيلسوف مع تاريخ الميتافيزيقا. نريد بقولنا ميتافيزيقا تعليل الأشياء بعلة مفارقة. لقد ظننا طويلا أن التعليل الخارجي يتمثل فقط في الميتافيزيقا الكلاسيكية، إلا أن النقد الذي طال العقل التقليدي وضع موضع استفهام كل تعليل عقلي صادر عن مبادئ مفارقة وقواعد ولو كانت مبادئ العقل نفسه. الميتافيزيقا تشير هنا أيضا إلى العلاقات المتخارجة حتى في نطاق حدود التعليل. لذلك رأينا هيدغير يبحث للهوية عما هو أكثر بساطة منها ليكون علة لها أي أكثر مباشرة في علاقة حدوده. إن ما نلاحظه على هذا الصعيد هو أن الشيء لا يجد علته ك "أ" إلا في ذاته ك "أ" من جهة ما هي أصل.

فلو افترضنا أن الهوية هي "أ"، فإنها لن تجد أساسها في الأول في ذاتها كـ "أ" ولكن

(1) Ibid., p. 97.

فـي الموضـوع الـذي تقـوم حولـه كاتفاق أي في "ب". غير أن الشـيء الجديد الذي هو القضية وموضوعها أي "أب" لا تجد تعليلها هي الأخرى إلا في الموجود الأونطي كـ "ج" لأن علاقة "أب" علاقة متخارجة أو ميتافيزيقية بمعنى ما. غير أن علاقة "أب" بـ "ج" هي الأخرى علاقة متخارجـة تحتـاج تعليـلا مـن خارجهـا. فعلاقة القضية بالموجود الخارجـي بما هي "أبج" تجد تعليلها من جديد في الحقيقة الأونطولوجية كما رأينا بما هي "د". غير أن التأويل للعلة يتوقف عند هذه العلة الأخيرة. لماذا؟ لأن "د"، أعني الحقيقة الأونطولوجية، ليست علة ككل العلل. إنها ليست شيئا آخر غير الإنكشاف الأصلي لوحدة القضية والوجود. إنها إذن "أبج" مستعادة في ضوء الوجود أو "أبج" الأونطية معلله كـ "أ بج" الأونطولوجية. على هذا النحو فقط تكون العلة حدثا محايثا للمعلول نفسه من حيث هي نفسها المعلول مستعادا على ضوء الوجود.

إن الظـن الـذي غلـب فـي العقلانية الحديثـة هو كون المحايثـة immanence تعني إبدال علة خارجية بعلة داخلية. غير أن الصعوبات التي طرحتها الفينومينولوجيا كشفت إلى أي مدى يكون ما نسميه هنا بعلة محايثة شكلا جديدا من العلة المفارقة. ذلك أنه لا شيء تغير جوهريا في بنية التعليل. العلة هي دائما واحدة: العلة غير المتحدة مع الشـيء ذاته أو العلة بما ليسـت هي الشيء نفسه. لذلك تعامل الفينومينولوجيا سواء مع هوسرل أو مع هيدغير كل الميتافيزيقا القديمة والحديثة المعاملة نفسها ناسبة إليها القصور نفسه عن إدراك الشيء نفسه كعلة نفسه. إن العقلانية الحديثة لم تفلح في فهم العلة خارج أفق "الجوهر" و"الذات" و"الباطن" و"المركز" وغيرها من الأسماء التي تدور حول العلة كشيء ما ذي علوية خاصة. لم تسلم من هذا الوهم العلوم الإنسـانية ولا العلوم الطبيعية إذ كان كل شـغل الحداثة البحث عن المبدإ المحايث أو الجوهر المفسر لكل شيء.

لا يبقى مع الفينومينولوجيا من معنى لهذا الميتافيزيقي التي يفرض نفسـه على الأشـياء. لقد تعودنا من خلال الدراسات التي تناولت تقديم الفينومينولوجيا على فهم هذا الإجراء كنهاية لمفهوم العلة، أعني نهاية سـالبة. غير أن ما بيناه في مناسـبة سـابقة من ثنائية الإختفاء والظهور كثنائية ترقى إلى القدرة على الاضطلاع بمهام الثنائيات الكلاسيكية، ذلك يجعلنا نفترض إمكان التفكير على نحو جديد في سـؤال العلة. والسـؤال بشـكل أدق هو: كيف تكون "أ" معللة بـ "أ" أو "أ ب ج" معللة بـ "أ ب ج" نفسـها بحركة ظهورية محددة؟ كيف يكون الشـيء نفسـه المعلل والمعلل دون تكرار، وطبعا دون افتراض لعنصر ميتافيزيقي خارج؟

فـي مبـدإ العلـة يعرض هيدغير للتعليل وذلك بتحليل موسـع لمعانـي "لماذا" Pourquoi و"لأن" Parce que. ماذا يجب أن نفهم فينومينولوجيا من السؤال: لماذا؟

يهتم هيدغير مباشرة هنا بهذا السؤال اهتماما ننقله مع التوسع اللازم كلما دعت الحاجة. نفهـم عـادة "اللمـاذا" بمـا هي بحث عن عنصر ما غائب عن الأشـياء التي تمثل موضوع تفكير

وتبدو غير قادرة على تبرير نفسها. العنصر الغائب هو هنا علة بمعنى الشيء الذي يعود إليه إعطاء المعنى وإكمال النقص الذي يظهر في الموضوع. إن سؤال هيدغير يقطع هنا مع تصور سؤال العلة أو مبدإ العلة كمبدإ غير مشروط أي كمبدإ عقلي قائم بذاته. وهو تصور لا يخص فقط الميتافيزيقا الكلاسيكية بل أيضا ميتافيزيقا الذاتية بما هي نقل للعلة "الغائبة" إلى مستوى الذات. ثمة في الحقيقة صعوبة مبررة تكمن وراء هذا التصور اللامشروط للعلة وهو ما كرسه تاريخ المنطق نفسه من فهم تمثلي للمبدإ أصبح من المجهد جدا وصله بشروطه الأونطولوجية. يعد السؤال بحد ذاته إنجازا سبق ذكر شروطه.

إن سؤال هيدغير حول "اللماذا" هو سؤال الفراغ الذي يحتويه السؤال: من أين أتى؟ إن ما يبدو لنا في الأول هو أن السؤال مجرد استفهام عن شيء غائب قد يحمله العقل منفردا. إلا أن الصعوبة هنا هي أن السؤال يحتوي إقرارا ضمنيا غير أنه إقرار بغياب. يؤكد هذا أن بنية السؤال "لماذا" نفسها بنية مضاعفة، سالبة وموجبة: لـ/ ماذا pour/quoi. الصعوبة تتأتى إذن من أن هناك إقرارا بعلة هي ليست حاضرة في الموضوع والسؤال طبعا عن مصدر هذا الإقرار بما ليس حاضرا.

هذا السؤال بما هو بحث عن غائب في الموضوع المقترح علينا، هو في الحقيقة بحث عما ندرك أولا أنه حاضر بما هو امتداد الشيء نفسه. إن سؤال نيوتن الشهير: لماذا سقطت التفاحة؟ بما هو سؤال العلة في العلم الحديث، لم يطرح من قبل، لا لأن العقل لم يكن يفكر في الأسباب، وهذا واضح منذ فجر الفلسفة، بل لأن الأمر يتعدى مجرد التفكير بالأسباب إلى ما يظهر للشيء نفسه من شيئية تجعلنا حين نصادف البعض منها نتساءل عن البقية. فقبل نيوتن كان الشيء - التفاحة هنا - تظهر اكتمالها كموجود بشكل لا يدعو إلى التساؤل عما يختفي منها. أما مع نيوتن، فإن توسيع إدراك التفاحة لشيئيتها، لا فقط لها كشيء، هو الذي يقوم كأساس لسؤالنا عن سقوطها: لماذا؟

إن هذا السؤال ليس تطبيقا عقليا خالصا لمبدا يقول: "إن لكل شيء سبب" أو "لا شيء بدون سبب" وإلا كان السؤال قد طرح من قبل، وإنما هو تبين لتفاوت يظهر بين إدراك الشيء نفسه أي وجوده وظهوره الذي لا يطاوله بسبب وقوعه في الزمن وبين حضور الشئ الزمني. إن محرض السؤال عن السبب إنما هو إذن الشيء نفسه الذي ندركه أبعد من الحضور أولا ثم السعي إلى بلوغه بإكمال الفراغ الذي في الحضور ثانيا.

ليست مشكلة مبدأ العلة إذن في حقيقتها مشكلة بحث عن علة. فنحن لا نطرح السؤال في كثير من الأحيان عن الأشياء ونطرحه حول أخرى ونطرحه حينا ولا نطرحه حينا آخر حول الشيء نفسه. ثم إن من العلل ما يطرح السؤال ومنه ما لا يطرح في حين أنه إذا نظرنا إلى المسألة من جهة مبدأ العلة كمبدأ صوري لم نجد ما يحدث الفرق لكل هذا الإستعمال

المتباين. هذا ما يشير إلى أن المشكل ليس في وجود مبدإ لتطبيقه ولا في حاجة الأشياء إلى مبدإ يعللها، وإنما في شكل حضور الإنسان في العالم ودرجته.

ليكون السؤال "لماذا" ممكنا، لا بد حسب هيدغير من إدراك الشيء بكليته في علاقتنا الحرة بالوجود حتى يتسنى إدراك ما لا يتجلى فيه بما هو فراغ أو نقص لا بما هو عدم مطلق ويتسنى التساؤل عنه بـ "ماذا" "لـ "إكماله بالنظر إلى وجوده. ان اللماذا نفسها مشروطة إذن بعلة أو بلغة أخرى إن مبدأ العلة مشروط بعلة هي مبدؤه الأصلي. لذلك فإن الأصل في العلة أنها ليست علاقة أفقية بين أ وب تكون إحداهما علة والأخرى معلولا، بل ما يجعل هذا نفسه ممكنا أي علاقة عميقة بين أب كعلة ومعلول معا وأب من جهة علاقتهما الأصلية كوجود. فالعلة قبل أن تكون علة للشيء هي امتداد الشيء الذي يكون ثم يظهر.

العلة ليست مبدأ بمعنى نقطة تبدأ منها الأشياء وإنما هذه النقطة نفسها لا تكون علة إلا إذا كان وجودها الأصلي ووجود معلولها واحدا أولا. إنها لذلك مبدأ على نحو ما مجازي لأنها هي نفسها مشروطة بمبدإ ليس هو بنقطة ما مختلفة ولكن هو ذاتها في وضع الوجود لا في وضع الحضور. لهذا يميز هيدغير بين معنيين للمبدأ واللغة الألمانية تسمح بذلك إذ تفرق بين Prinzip وGrundsatz.

إن الترجمة الألمانية لمبدأ العلة Principium rationis ليست Prinzip vom grund بل Satz vom grund. إن لفظ Prinzip يشير إلى المبدإ بمعناه الدارج في المنطق الصوري أي نقطة تمثلية ما تصدر عنها الأشياء، قاعدة عامة تطبق على كل الحقائق بدون استثناء. هكذا يستعمل لفظ Prinzip للمبادئ الأرسطية الكلاسيكية. غير أن هيدغير يستعمل بدل ذلك لفظ Satz لتسمية مبدإ الهويةder Satz identitat ومبدإ التناقض Satz vom widerspruch، ومبدأ العلة كما رأيناه هو كذلك Satz لا Prinzip.

إن لفظ Satz يشير على عكس Prinzip إلى معنى قضية وجملة وغيرها من الألفاظ التي لا تحيل إلى مبدإ عام فارغ بل إلى معنى عيني ومضمون ناطق لا يقل مضمونية عما تؤسسه المبادئ التقليدية. إن هيدغير يؤكد ذلك إذ يسمى المبدأ قضية في مواضع مختلفة من مبدإ العلة حيث يدعم ذلك بقوله أيضا إنه ليس قاعدة أو معيارا. غير أن الأكثر أهمية أن الفيلسوف يشدد على كون المبدأ ليس فقط قضية مؤسسة بل هو القضية الترنسندنتالية بالمعنى الذي يرثه هيدغير عن هوسرل وكانط. تعني الحقيقة الترنسندنتالية شرط إمكان القضايا الأخرى في المعنى الذي يملك فيه الإمكان علويته على الواقع كما يقول هيدغير في دروس الصيف لعام 1927: "الممكن يملك الغلبة على كل ما هو فعلي"[1].

---

(1) "Le possible l'emporte sur tout ce qui est effectif". Les problèmes fondamentaux, op. cit., p. 370.

إلا أن هيدغير يتفطن هنا إلى مشكل دقيق. ذلك أن المبادئ الكلاسيكية إنما اتخذت صفة الأسس أو المبادئ لبساطتها. إن هذه الصفة وحدها هي التي تمنحها حق التقدم كمبادئ لأنها بذلك تعلو عن أن تكون مشروطة. فكيف يمكن أن تكون قضية ما مبدأ والحال أنها تفتقر ضرورة إلى صفة البساطة؟ أو ليست القضية ضرورة مركبة بما يعني تبعيتها لفعل تركيب يكون هو المبدأ الحقيقي وينزع عنها إمكان الإضطلاع بدور الأساس؟ حقا إن الصفات التي حملت على المبدأ منذ الإغريق كالبساطة simplicité والمباشرة immédiateté تتعارض مع ما يريد هيدغير أن ينسبه إليها من مضمونية لإزالة الصورية عنها. إن هيدغير ينقلنا هنا إلى أفق آخر للتفكير تماما.

فمفهوم البساطة يتخذ لديه معنى محددا في علاقة بالوجود. وهذا يعني أن التركيب composition صفة لا تمثل بذاتها مشكلا إذا كانت القضية على علاقة مباشرة بالوجود ومحددة في وضع انفتاح عليه. أما ما نسميه مبدأ بسيطا لغياب تركيبه المنطقي فليس في الحقيقة سوى جملة من العناصر الواضحة وغير الواضحة التي ساهمت في تأليفه، أعني عناصر متضاربة وموصولة باستدلال محدد، وبكلمة كما هائلا من العناصر والعلاقات. فمبدأ الهوية مثلا الذي يقول: "لا يكون الشيء نفسه موجودا ومعدوما في وقت واحد" لا نكاد نحصي العناصر المؤلفة له إذا فهمناه كقاعدة منطقية. أما المبدأ كإدراك مباشر وبسيط فذلك يخرج عن طاقة العقل المنطقي. إن بساطة الإدراك يجب أن تخرج حسب هيدغير عن تمثل العقل الذي لا يتعاقد مع الحقائق إلا عبر وسائط.

ثمة فكرة مركزية لدى هيدغير قلبت لديه كل التعريفات الكلاسيكية وهي فكرة الإنفتاح الأصلي على الوجود. فالتعريفات التي بنيت على قاعدة المنطق تجد هنا ترتيبا مختلفا. وإن المبدأ ليستطيع هكذا أن يبلغ أن يكون قضية دون إشكال بما أنه قضية الوجود نفسه. إن هيدغير يدقق الأمر إذ يفرق بين ما يمكن تسميته القضية - الأساس وقضية الأساس. النوع الأول هو المعبر عنه باللفظ الألماني Grundsatz والنوع الثاني هو ما تعبر عنه صياغة مبدأ العلة نفسه satz vom Grund أو قضية (مبدأ) الأساس (العلة). إن هيدغير يسعى إلى دمج الفهم الأول للمبدإ بالفهم الثاني، الأول كفهم منطقي والثاني كفهم أونطولوجي. فالقضية الأساس بالمعنى الدقيق هي قضية الأساس نفسها.

هذا التدقيق في مفهوم المبدإ هدفه تبيان التحول الكامل في "مبدأ العلة" أعني التحول في وقت واحد في مفهوم العلة ومفهوم المبدإ معا. فإن هذا المبدأ ليس مبدأ عقليا خالصا وإنما هو مفهوم الوجود الذي يستطيع أن يضطلع وحده كما بينا بإشكالات مبدأ العلة وأن يكشف حقيقته بما هو ظهور الوجود ذاته أي وجود العلة الذي ينير وحده ظهورها.

IV - إحراج الفرضية الوضعية للوجود والتأويل غير الوضعي - من العقل إلى اللغة: ما يقصد هيدغير بـ "اللغة مسكن الوجود":

من المفترض أن يؤهل الموضوع المختلف للتفكير بما هو غير المباشر وغير الواقعي أي غير الوضعي الأدوات المناسبة للتعاطي معه. وإذا كانت الأداة التقليدية للتعاطي مع عالم وضعي أعني متعين على نحو ما فيزيائي أو عقلي أو غيره، كانت هي العقل فإن الأداة التي بدت صنوا للعالم غير الوضعي أي صنوا للممكن والغياب هي اللغة. نركز الإهتمام فقط على إحدى المحاولات الظاهرة في هذا الإتجاه - هيدغير وقوله الشهير "اللغة مسكن الوجود". ماذا يقصد الفيلسوف بذلك؟ لكي نحصل المعنى على نحو دقيق فإننا نركز الإهتمام حول نص وحيد نفحصه مليا.

يتعلق الأمر هنا بقصيدة "الكلمة" لستيفان جورج المذكورة مرتين على الأقل في الأثر الهيدغيري وخاصة في ما نشر للفيلسوف تحت عنوان **السبيل إلى الكلام** *Untewegs Zur Sprache, Acheminement vers la parole*[1]. ذكرت القصيدة أولا في محاضرات ثلاث ألقيت في 1957 و1958 وذلك تحت عنوان: الكلام Le déploiement de la parole, *die Sprache* ثم ذكرت ثانيا في نص كتبه هيدغير عام 1958 بعنوان "الكلمة" Le mot, Das Wort. وقد كان العنوان الأصلي الذي القي به النص: "الشعر والفكر: حول قصيدة الكلمة لستيفان جورج".

إلا أن الأمر لا يتعلق هاهنا أيضا بالقصيدة كلها وإنما ببيت واحد، هو البيت الأخير والذي يقول فيه الشاعر: "لا شيء يكون حيث تفتقد الكلمة" Aucune chose ne soit la où le mot faillit. أما الإشكالية فهي السؤال الذي يقفز بداهة: أنى للكلمة أن تكون صاحبة القرار بشأن الوجود؟

والحقيقة أن الصعوبة لا تكمن في هذا السؤال بالذات بل تكمن بعد حين من التدقيق. ذلك أنه بالإمكان أن نفهم كما يفهم ستيفان جورج نفسه على نحو شعري وإنشائي بصورة أعم كيف تكون اللغة صاحبة القرار بشأن الوجود، أي بما لا يستدعي خطابا إقراريا وبرهانيا ومفهوميا محددا بل فحسب إحتراما لطبيعة الممارسة الإنشائية. كما أنه بالإمكان أيضا أن نفهم على نحو تيولوجي سحري ربما كيف يكون الوجود قرار لغويا إذا تعلق الأمر خاصة باستعمال مطلق للغة. فحينما نقول "في البدء كانت الكلمة verbe، فإن قوة الكلمة آتية من أمر مطلق بال "كن"، أي إرادة مطلقة ما.

(1) هذا الكتاب مجموعة من المحاضرات والنصوص أعدها هيدغير خلال الخمسينات، نشر بالألمانية سنة 1959، وأننا لنعتمد الترجمة الفرنسية لمجموعة من المترجمين الفرنسيين، نشرة ڤاليمار 1976.

يمكن إذن أن نفهم على نحو شعري إنشائي كما على نحو تيولوجي - سحري كيف يكون الوجود قرار لغويا، لكننا لا يمكن أن نفهم ذلك بسهولة على نحو تحليلي برهاني مفهومي أي على نحو فلسفي. ولا شك أن هيدغير إذ يؤكد قول ستيفان جورج لا يؤكد ذلك على نحو تيولوجي سبق أن شق طريقه بعيدا عنه كما لا يؤكده على نحو شعري خالص إلا إذا فهمنا الشعر كما فهمه هيدغير دائما بما هو تفلسف أقصى.

الدليل على أن مقصد هيدغير فلسفي إقراري مفهومي تحليلي أمران على الأقل:

- الأول ما يكشفه الفيلسوف عن وعي بصعوبة ربط الوجود باللغة، الشيء بالكلمة بما يدلل على إرادة إقرار فلسفي تحليلي بتعلق الوجود باللغة. يقول هيدغير: "إن الكلمة وحدها تمنح الوجود للشيء. ولكن أنى لكلمة بسيطة أن تكون قادرة على أن تنجز ذلك: أن تقود شيئا إلى الوجود؟ إن الأشياء تجرى بالأحرى على نحو معاكس. لنأخذ (مثال) القمر الصناعي الذي أطلق سنة 1957. هذا الشيء إذا افترضنا أنه يوجد منه واحد فإنه يوجد est بالاستقلال عن هذا الإسم، الذي التصق به بشكل بعدي"[1].

- الثاني إفتراض الفيلسوف إجابة عن الإشكال ذات صبغة إقرارية تكشف عن إرادة بحث عن معقولية للمسألة. إن هيدغير يفترض أن يكون الأمر ممكنا مع الأشياء التي تكون فكرتها وبالتالي لفظها سابقا لوجودها، المصنوعات بعامة. ولكن الأمر لا يصدق على الشجرة والإنسان والعالم كله.

إن هيدغير يجد إذن صعوبة في اعتبار الوجود قرارا لغويا، كما أنه يكشف عن إرادته البحث عن معقولية ما لكل هذه الصعوبة. وفي الحالتين هو يكشف عن اهتمامه بمعالجة فلسفية تحليلية مفهومية لإشكال لا يبدو له من حل ظاهر سوى حل شعري أو تيولوجي ولا يبدو له حتى من مكان للتفكير في حدود العقلانية الكلاسيكية. ليكن الإشكال إذن بعد كل هذا التدقيق: بأي معنى يفهم هيدغير على نحو فلسفي (لا على نحو إنشائي ولا على نحو إقراري تيولوجي) قول ستيفان جورج: "لا شيء يكون حيث تفتقد الكلمة"؟ أي مفاهيم يفترضها هيدغير وأية برهانية يعتمدها لتحويل هذا الخطاب الإنشائي إلى خطاب فلسفي إقراري غير تيولوجي؟

الحقيقة أن هيدغير وفر علينا جهدا للبحث عن المخطط المناسب للدراسة من خلال طرحه الأسئلة المركزية في نص "الكلمة":

"ما الكلمة لتكون قادرة على ذلك؟

ما الشيء ليكون محتاجا للكلمة ليكون؟

ماذا يعني هنا "يكون" ليتجلى على هيئة منحة محمولة على الشيء انطلاقا من الكلمة؟"

---

(1) Ibid., Le déploiement de la parole, p. 148.

1 – الكلمة أو ما الكلمة لتكون قادرة على احتواء الوجود = على حرمان الوجود من أن يكون إلا بداخلها؟

إن الخطوة الحاسمة التي يقوم بها هيدغير هاهنا هي المتمثلة في استبعاد كل من الدلالة اللسانية والدلالة الفلسفية الوافدة من الفلسفة العقلانية وفلسفة اللغة المعاصرة لمفهوم "الكلمة". إن الكلمة ليست علامة ولا واحدة من مشتقاتها كالدالة Abzeichen ولا الإشارة ولا السمة أي كل المعاني اللسانية للكلمة. كما أن هيدغير ينأى بهذه الأخيرة عنها بما هي معنى أو دلالة Bezeichnung، Signification. إن كلا من هذين الفهمين للكلمة رغم الفرق الشاسع بينهما ينطلق من الفصل التقليدي بين الذات والموضوع ومن اعتبار الكلمة صناعة ذاتية تكون في علاقة مطلقة بالموجود سلفا والذي تنقله اللغة / الكلمة فقط إلى فكرة وتعبير وتداول / تواصل دون أن يكون لهذا الفعل التداولي ذاته أثر في صناعة المعنى.

إن هيدغير مستبعدا المفهوم اللساني والفلسفي غير الفينومينواجي للكلمة، يقدم محاولته في فهم فينومينولوجي لها بما هي علاقة لا طرف في علاقة. إن الأمر هنا، على حد قوله، ليس "علاقة بين الشيء من جهة والكلمة من جهة أخرى. إن الكلمة نفسها هي العلاقة"[1]. إن هذا يقتضي أن الشيء نفسه ليس موجودا محددا سلفا بقدرما هو معطى علائقي تحمله الكلمة. لكن كيف تكون الكلمة نفسها هي العلاقة وكيف يكون الشيء فيها لا في علاقة معها؟

يشير المترجم الفرنسي لنص هيدغير "الكلمة" إلى أن اللفظ الألماني Das Wort له نوعان من الجمع: الأول die worter ويشير إلى الألفاظ من جهة اللغة أي في المعنى اللساني البحت والثاني die worte ويعني الألفاظ من جهة احتوائها على إحالة إلى شيء ما[2]. هذا الجمع الثاني يكشف عن ممكن مهم للأصل الألماني للكلمة هو الذي تؤكده إحدى الترجمات الألمانية للكلمة، Verbe بالمعنى الإنجيلي (في البدء كانت الكلمة) أي wort[3]. كل ذلك يعني أن اللفظ الألماني الذي يستعمله هيدغير في هذا السياق ذو محمول أونطولوجي وفينومبنولوجي أكثر منه محمول لساني وعقلي خالص. ذلك أن الكلمة بالمعنى الديني هنا حمالة على طريقتها لمضمون أونطولوجي.

هكذا ينبري هيدغير لتفصيل الدلالة الأونطولوجية للكلمة. فحينما يريد الإجابة عن سؤال طرحه من قبل عن ماهيتها: ما الكلمة؟ وأي تحديد لساني أو فلسفي يليق بها؟ يجيب الفيلسوف باختيار اللفظ الألماني signe, wink، علامة أي الفعل winken، أشار، لكن في معنى مخصوص جدا هو الذي يستقيه الفيلسوف من الأصل الyشتقاقي للفظ لا من استعماله المهيمن. المعنى

(1) "Le deploiement ...", op. cit., p. 154.

(2) Ibid., p. 176, note 8.

(3) "Le mot", op. cit., p. 203, note 1.

المخصوص هو المترجم أفضل بـ faire – signe.

إن أصل لفظ winken هو: أشار بالعين faire signe de l'œil à qqn أي غمز. لكن اللفظ يستخدم أيضا في معنى أعم هو: أشار باليد أو لوح وأوعز، ويعني في التصريف الأكثر عمومية له كل خطاب دون كلام وإنما فقط بالجسم أو بفعل جسدي ما. إن الإشارة المقصودة إذن بـ Winken فعل في نهاية تحليلها. إنها التقديم للرؤية في فعل أو حركة geste أي faire geste في معنى القيام بمبادرة ما. الكلمة إذن ليست علامة (على شيء) ولا معنى (لشيء)، فكرة (عن شيء) بل فعل إشارة، تلويح faire signe بمعنى القيام بحركة إحالة على faire geste. الكلمة حركة ونشاط وفعل وليست حالة لسانية أو عقلية. إن الكلمة، القول ليس له وجود لكون الكلمة ليست موجودا étant ولا شيئا معجميا[1]. يقول هيدغير: "عن الكلمة (...) لن يكون مسموحا بالمرة القول: إنها موجودة ولكن على العكس: إنها تعطى es gibt الوجود"......... طبعا الكلمة بهذا المعنى شأن للتجربة لا للمعرفة. أن نتكلم هو أن نجرب Erfahren –faire l'expérience في معنى التعاطي المفتوح مع الشيء لاستحضاره بالمبادرة التي نتوجه بها إليه أو بالإشارة التي هي فعل. إن هيدغير يحدد للقيام بالإشارة faire signe معنيين اثنين: الأول معنى بسيط، أن يجعلك ترى ما أحال إليه، والثاني معنى أعمق وهو إظهار ما ليس واضحا في ما أحال إليه[2]. إن الكلمة إذن قوة إحالة، قوة إظهار وإبانة تمتكلها لطبيعتها العدمية. فجوهر الكلمة في عدم شيئيتها، عدم حضورها بما يؤدي إلى عدم إحالتها على ذاتها بل انسحابها وامحائها لترك المجال للشيء نفسه.

لهذا يفرق هيدغير الكلمة ذات المحمول اللساني والفلسفي عن الكلمة ذات الطبيعة الفينومينولوجية وهي الكلمة الملائمة المناسبة convenable, approprié, angemessen والكلمة الناجعة greifend pertinente التي تحمل الشيء فيها أي الوجود للشروط التي ذكرناها.

يمكن إذن في النهاية أن نجد الكلمة المقصودة بكونها تحمل قرار الوجود، بما هي حركة geste إحالة، حركة اظهار، أي من حيث هي ليست شيئا من بين الأشياء (شيء لساني طبعا).

2 – الشيء أو ما الشيء ليكون محتاجا للكلمة ليكون؟

في كتابه ما الشيء؟ *Qu'est ce qu'une chose? die frage nach dem ding?*، يمنح هيدغير ثلاثة تحديدات للشيء على النحو التالي:

> 1° La chose au sens du donné à portée de main (des vorhondenen): une pierre, un morceau de bois, des ciseaux, une horloge, une pomme, une croûte de pain, les choses inanimées et aussi les choses animées…
>
> 2° La chose en un sens qui englobe ce qui vient d'être énuméré, mais aussi les

---

(1) F. "Le déploiement de la parole", op. cit., pp. 176-177.

(2) Ibid., p. 188.

plans, les résolutions, les réflexions, les mentalités, les actions, l'historique...

3° Tout ce qui vient d'être nommé, et en plus tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, est en quelque chose et n'est pas rien"[1].

المعنى الأول للشيء هو إذن ما هو متعين على نحو فيزيائي حيث يكون اللاشيء كل ما ينتمي إلى الأفكار والمشاعر والأفعال والأحداث التاريخية وغيرها. أما المعنى الثاني فهو المحدد بشكل عام بما فيه المحدد فكريا وشعوريا وعلى هيئة أفعال ما. اللاشيء هاهنا يكون فقط اللامحدد على نحو من الأنحاء المذكورة. أما المعنى الثالث فهو الـ "شيء ما"، الشيء باطلاق أو اللامحدد نفسه حيث يكون اللاشيء هو فقط العدم المطلق.

الشيء أولا هو إذن الموضوع الفيزيائي (اللاشيء الموضوع الفكري أو النفسي أوالسلوكي...).

وهو ثانيا المحدد بشكل عام (اللاشيء هو اللامحدد / الممكن فحسب).

وهو ثالثا اللامحدد نفسه، الممكن (اللاشيء هو المستحيل بمعنى ما / العدم المطلق).

تلك هي الدرجات التي يصفها هيدغير في فهم دلالة الشيء والتي تمثل على التوالي خطوات في التحرر من الدلالة الحضورية للشيء. المعنى الأخير، الشيء المقابل للعدم هو الذي يشير إليه هيدغير، رغم كونه الأقصى في التحرر من الدلالة الحضورية، بكونه المعنى التقليدي للشيء. يقول الفيلسوف:

""Chose" est ici compris au sens traditionnel et global, par lequel on entend quelque chose en général, c'est-à-dire n'importe quoi pourvu que cela soit d'une manière ou d'une autre. En ce sens, même Dieu est une chose"[2].

إن هيدغير يصف هنا أقصى فهم ممكن بلغته ميتافيزيقا الحضور / ميتافزيقا الذاتية لدلالة الشيء وهو معنى يشرف على ما يصبو الفيلسوف على صياغته دون أن يدرك ذلك، والسبب بين. إنه محمولات الميتافيزيقا الكلاسيكية المعيقة لفهم فينومينولوجي للشيء يفك فيه الوثاق نهائيا بين الشيء وبين الحضور. وإذا كان فهم الشيء كحضور ناجما عن تصوره قائما "في فضاء "كوني" مقطوع عن كل عالم"[3]، فإن قمة ما ينجزه هيدغير هاهنا يتمثل في وصل الشيء بالعالم على نحو يتحول معه من حضور محدد إلى شبكة من الإحالات يسميها هيدغير في النهاية "شيئية الشيء" choséité de la chose، أي جملة ما يمكن للشيء كحضور أن يقيمه من علاقات ممكنة في العالم تتعدى حاضريته وظهورات ممكنة تعرف كزمانية لا كزمان.

الشيء إذن المعني هاهنا هو الممكن عينه المتعلق بحضور ما، ممكن العلاقات

(1) trad., j. Reboul et J. Taminiaux, Gallimard, 1971, p. 18.

(2) "Le déploiement..", op. cit., p. 148.

(3) Ibid., p. 149.

والظهورات وليس ذلك الحضور عينه بما هو جوهر أو حتى بما هو علاقة حاضرة.

3- ال"يكون" أو ما ال"يكون" ليتجلى على هيئة منحة محمولة على الشيء انطلاقا من الكلمة؟

نجد هاهنا من اللازم التذكير بتفريق رئيس لدى هيدغير هو العنوان البارز لفنيومينولوجياه برمتها، أعني التمييز بين الكائن، الموجود Seiende والكينونة، الوجود Sein. الموجود هو الحضور في حين أن الوجود هو نمط تجلي هذا الحضور الذي لا يمتلك بحد ذاته حضورا. يقول هيدغير:

> "الشيء "موجود". ولكن ماذا عن هذا "الوجود"؟ الشيء موجود. لكن هل أن "الوجود" سيكون هو نفسه أيضا شيئا، مجاوزا لشيء آخر، وموضوعا عليه كقبعة؟ إن الوجود لا نجده في أي مكان كشيء حينما نبحث عنه فوق شيء ما"[1].

هكذا يقوم هيدغير بجهد كبير لإنقاذ الوجود في بيت ستيفان جورج من الحضور. إنه يبين أولا أن الشاعر لا يستخدم صيغة الحاضر بل صيغة النصب:

> "Stephan George dit pourtant: *soit*, au lieu de "est"."[2]

بعد ذلك يوضح أن هذه الصيغة لا تقصد على نحو إقراري بل على نحو إنشائي، فهي صيغة أمر. يقول هيدغير:

> "En ce cas, dans le vers: "Aucune chose ne soit, là où le mot faillit", le "soit" - en termes de grammaire – ne serait pas le subjontif de "est", mais un genre d'impératif, une injonction (...) le "soit" signfierait quelque chose comme: Ne laisse, désormais, aucune chose passer pour étante là où le mot faillit.[3]"

إلا أن هيدغير لا يتوقف عند صيغة الأمر إلا لتقرير الحقيقة التي مفادها أن "الوجود" المعني هاهنا ليس متعلقا بأي وجه، فيزيائيا كان أو نفسيا أو فكريا أو لسانيا، بالحضور بقدرما هو متعلق بنمط ظهور هو إلى العدم أقرب. إنه لا يشار إليه بأي لفظ يحمل معنى الحضور. لذلك فهو "وجود" بإطلاق القول وهو حتى فعل أي "يوجد / يكون". وإننا ليمكننا إحصاء معاني هذا "الوجود"، "اليوجد" "اليكون" على النحو التالي:

- العرض والإستحضار Darstellung للموجود. ذلك أن هذا الأخير يفترض كون ممكناته في انسحاب ومهددة بسقوطها في التمثل إذا لم تتجل بذاتها أي يتجلى الشيء ذاته للتمثل. يقول هيدغير في هذا المعنى: "إن الأسماء كلمات تستحضر. إنها تحضر للتمثل ما

---

(1) "Le déploiement...", op. cit., p. 177.

(2) Ibid., p. 150.

(3) Ibid., pp. 151-152.

هو قائم سلفا"[1].

– الإبانـة والإظهـار offenbarung. ويفتـرض هنـا أن الموجـود معتـم وغامض، فبدون اللغة، يقول هيدغير، "بدون الكلمة التي تحمل وتحتوي وتنقل مجموع الأشياء، فإن "العالم" يتعتم ويتلاشى في الظلام، بما فيها "الأنا.."[2]. اللغة تبين وتظهر montre أو هي بيان monstre حسب اشتقاق فرنسي معلوم في الفينومينولوجيا.

– الإعلاء ورفع الشأن لشيء يفقد قيمته خارج الكلام. ذلك أن هيدغير يفترض للشيء وضاعـة مـا خـارج اللغـة لا يمتلكها إلا داخلها حينما يقول مثلا: "إنه لهذا السـبب هناك حاجة للأسماء. إنها كلمات يكون بواسطتها ما هو قائم سلفا ومعدود موجودا، يكون قابلا للتحصيل وكثيفا بحيث يسطع ويزهر"[3].

– الإحتـواء فـي الوجـود والإحتفـاظ بمـا يتلاشـى خـارج الكلام: وهـو المقصود بقول هيدغيـر السـابق: "إن الكلمـة تحمـل الشـيء إلـى الوجود، تحتويه في الوجـود". ولعل هذا هو المقصود باختيار اللفظ الألماني Wesen الحامل لمعنيين اثنين: الأول معنى الماهية وهو إسـم والثانـي فعـل ومعنـاه أقـام séjourner ودامdurer وبسـط وجـوده déployé son être، وهاهنـا علاقة طريفة بين الدوام والإقامة من جهة وبين بسط الوجود من جهة ثانية، علاقة تفترض أن الإعتصام بالخفاء يؤدي على نحو ما إلى تلاشي الشـيء الذي يستمر فقط ببسـط وجوده الذي تتولاه اللغة بما هي وحدها من يمسك الماهية المنبسطة ويحفظها.

– المعالقـة mit bringen والتجميـع zusammenbringen: إن هيدغـر يقـدم الأشـياء المعزولـة بعضهـا عـن بعـض بمـا هي أشياء غير موجودة على نحو مـا وإذا كان هاهنا افتراض بيـن لتعريـف الشـيء كعلاقـة، فإن ذلـك كاف لفهم الصلة التي يقيمها هيدغيـر بين علاقة وبين "كون" أو "وجود" مع التشـديد على المعنى الفينومينولوجي المخصوص الذي يعطيه هيدغير للعلاقة بما هي ممكن.

4 – لا شيء يكون حيث تفتقد الكلمة أو كيف نفهم على نحو فلسفي قول ستيفان جورج؟

كانـت الإجابـة عـن معنـى "الكلمـة" بكونهـا حركة، فعل إحالة وقصـد لا تمثلا قائما في الحروف والأصوات. أما "الشيء" فهو ممكن العلاقات والظهورات التي لحضور ما أن يقيمها وليـس هـذا الحضـور عينـه. وأمـا "اليكون" فهـو ليس الحدوث على هيئة فيزيائية أو لسـانية أو نفسـية أو ذهنية وإنما هو الإظهار وإعلاء الشـأن والإحتفاظ والتجميع لعناصر الشـيء وغيرها.

(1) op. cit., p. 211.

(2) Ibid., p. 161.

(3) "Le mot", op. cit., pp. 210-211.

ثمة هاهنا علاقة مميزة تربط الشيء بالكلمة باليكون وهي كونها جميعا تنأى عن الحضور لتلتقي عند أفق يعده الفيلسوف أرحب، أفق ممكن لمصالحة ما تعسر مصالحته في حدود ميتافيزيقا الذاتية / ميتافيزيقا الحضور، أعني أفق الوجود. فالشيء هاهنا هو ممكن العلاقات والظهورات وهو إلى العدم أقرب منه إلى الوجود إذا أخذنا الأخير في معنى الموجود بعبارة هيدغير، و"الأمر نفسه مع ال"كون" كما مع الكلمة. إذ ليست عدا الكلمة، فإن ال"كون" (أيضا) ليس في مكانه بين الأشياء القائمة (...) ال"كون" (... هو نفسه غير كائن) والكلمة (... توجد في الوضعية نفسها، أي... ليست بالمرة كائنا)"[1]. إن الشيء أي تجليات حضور ما وعلاقاته الممكنة لا تستحضر وتظهر ويظهر شأنها وتلتئم عناصرها (تكون) إلا بحركة إحالة وقصد ما بما هي كذلك الكلمة لا تمثل يغمط ماهيتها. ذلك ما يتأوله هيدغير من قول ستيفان جورج: "لا شيء يكون حيث تفتقد الكلمة"

إن هذا الضرب من التأويل يصبح ممكنا من خلال أفق الوحدة الذي ما فتئ هيدغير ينبه إليه، بين العدم والوجود (وتثمينه هاهنا لهيغل) وبين الفكر والوجود (وتثمينه هاهنا لبارمنيد) والأصل الإغريقي للوغوس المترجم لوحدة اللغة والوجود. فلوغوس متأت من legein الذي يعني في وقت واحد قال Sagan بالمعنى اللغوي اللساني كما وضع poser وجمع ramasser وجنى recueillir بالمعنى الفينومينولوجي الذي يبحث عنه الفيلسوف. وتلك ليست مصادفة برأي هيدغير بقدرما هي تنبيه على بعد أصلي للقول بما هو إظهار ووضع للشيء ذاته. يقول هيدغير "إن اللفظ نفسه من حيث هو لغة للقول، هو في الوقت نفسه اللفظ للوجود".[2]

إن القول ليس هنا مجرد الكلام، spache parole بقدرما هو السلوك الذي يسمح بالرؤية والإظهار. وقد لا يكون ضرورة لسانيا. لذلك يكتب هيدغير: "أن نقول وأن نتكلم فذلك ليس شيئا واحدا، إن الواحد يستطيع أن يتكلم وأن يتكلم دون انقطاع ولا يعني (يقول) ذلك شيئا وعلى العكس، خذ مثال أحدهم صامتا، لا يتكلم، وهو غير متكلم يمكن أن يقول الكثير"[3].

V – إحراج فرضية وضعية العالم والتأويل غير الوضعي له – صورة عن التفلسف المعاصر جملة:

بالجملة، فإن ما نفترض أنه الخاصية المميزة للتفلسف الراهن هو وجهته نحو الإمكان، اللاحضور، اللاوضعية بما يعني رفض مختلف أشكال التفلسف التقليدية – الواقعية والمثالية خاصة – بما هي وجوه للعملة نفسها: وضعنة الحق / الشيء وتحييزه.

حسب قراءة راجحة لتاريخ الفلسفة فإن منعرجا بدأ مع نيتشه يتمثل في وضع الذات

(1) Ibid., p. 177.

(2) "Le mot", op. cit., p. 223.

(3) "Le chemin vers la parole", Acheminement…, op. cit., p. 239.

والعقل raison والنسق système والتاريخ histoire والعالم كمعطى donné ناجز وكموجود existant، كل ذلك وضعه موضع استفهام. إن المفاهيم الناشئة بالمقابل هي الأهواء passions، الرغبات désirs، الشذرات fragments، اللاراهنية inactualité، إرادة القوة volonté de puissance، الجينيالوجيا généalogie...

بحسب نيتشة فإن الإنسان يقع بإرادة القوة التي لديه في مواجهة التاريخ. إن التاريخ أو الزمان هنا إنما هو مجموع النماذج الأخلاقية القارة، أي ذات الحضور. إن الحضور داخل الزمان هو بأعين الفيلسوف عائق أمام إرادة القوة ومطلب الإنسان الأعلى sur-homme الذي أفقه الأنسب هو الضد-زمني واللاراهني كما يعرفه نيتشه:

"inactuel, c'est-à-dire agir contre le temps, donc sur le temps et, espérons-le, au bénéfice d'un temps à venir"(1).

إن اللاراهني بما هو الضد-زمني والضد-تاريخي هو "ملكة النسيان والإنغلاق داخل أفق محدود" "la faculté d'oublier et de s'enfermer dans un horizon limité"(2) وليس ما فوق التاريخي supra-historique الذي يحيد عن الصيرورة devenir ليستقر عاريا عن التاريخية. لذلك يدقق نيتشة:

"il y a un degré d'insomnie, de rumination, de sens historique au-delà duquel l'être vivant se trouve ébranlé et finalement détruit"(3).

ولأن اللاراهني ليس اللازمني intemporel فإن الفيلسوف يتحدث عن شيء مثل امتلاك التاريخ والزمان. إنه يتحدث عن "استعمال الماضي لفائدة الحياة" "utiliser le passé au bénéfice de la vie"(4). غير أن ذلك يعني بالضبط إمكان عدم الإستعمال للتاريخ أي في النهاية وضعا نهيمن فيه على التاريخي واللاتاريخي للإستعمال المناسب بواسطة ملكة خاصة لذلك:

"la faculté d'oublier opportunément aussi bien que de se souvenir à propos, [...] la faculté de sentir avec un puissant instinct quand il est nécessaire de voir les choses sous l'angle historique et quand non. Et c'est précisément là le principe auquel le lecteur est convié à réfléchir: l'élément historique et l'élément non-historique sont également nécessaires à la santé d'un individu"(5).

هكذا فإن أفضل ما يعرف به نيتشه هو الخروج عن أفق الضروري الذي هيمن منذ هيغل

---

(1) F. Nietzsche, Considérations inactuelles, trad. Pierre Rusch, Gallimard, 1990, p. 94.

(2) Ibid., p. 166

(3) Ibid., p. 97.

(4) Ibid., p. 99.

(5) Ibid., p. 98.

إلى أفق الممكن. غير أن الإمكان يعرف هنا كأعلى درجات العينية وليس كنقص مثلما هو شأن القوة puissance عند أرسطو.

ذلك ما نقرأ أحد أفضل التعبيرات عنه في تأويل هيدغير للوجود بما هو زماناتية كما في دروس الصيف لعام 1927:

"La temporal-ité originaire est alors nécessairement plus riche et plus féconde que tout ce qui peut en résulter. S'annonce ici une relation singulière qui vaut pour la philosophie tout entière, à savoir qu'en ontologie le possible l'emporte sur tout ce qui est effectif"[1].

إن هيدغير يترجم تفكيره للممكن من خلال تأصيله المتتالي للسلب. يعني الممكن الذي يعرف به الفيلسوف الوجود أن شيئا لا يقع أو بالأحرى لا يأتي advient إلا لينسحب نحو إتيان مختلف. إنه لا يقع إذن أبدا بما "حقيقته" الممكن. إن هذا الوضع العلي للممكن ودخول الغياب بقوة هو ما يميز نمط التفلسف الراهن برمته. يقول ميرلوبونتي Merleau-Ponty:

"Il est temps de souligner qu'il s'agit d'une réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait. Ma main gauche est toujours sur le point de toucher ma main droite en train de toucher les choses, mais elle ne parvient jamais à la coïncidence; elle s'éclipse au moment de se produire"[2].

إن "إمكانية الإسترجاع" réversibilité هنا إضعاف للحضور أما "الإنكساف" éclipse فحرمان في حين أن "أن نكون على وشك" être sur le point de وضع للاحضور، للممكن موضعه. هكذا فإن المرئي visible واللامرئي invisible لا نحصلهما كما لو أن "الواحد وراء الآخر" "l'un derrière l'autre"، ولكن كما هو شأن "الوجه والقفا" "l'envers et l'endroit"[3]. ففي إمكانية الإسترجاع فإن المرئي يصبح اعتمادا على اللامرئي "أقل خفة وأكثر شفافية" "moins lourd, plus transparent"[4]. ولكن هذا يفترض أيضا بالمقابل أن اللامرئي بهذا الفعل نفسه قد أصبح أكثر ثقلا وأقل خفة. إن ميرلوبونتي يصف من ثمة ظاهرة جديدة بالكامل معرفة في الغالب على نحو سالب:

"Le présent visible, dit-il, n'est pas dans le temps et l'espace, ni, bien entendu, hors d'eux: il n'y a rien avant lui, autour de lui, qui puisse rivaliser avec sa visibilité. Et pourtant, il n'est pas seul. Il n'est pas tout"[5].

بالطبع فإن ما يثوي وراء النظر على هذا النحو للعالم إنما هو كما في كل مرة لدى

(1) Martin Heidegger, Les problèmes fondamentaux, op. cit., p. 370.

(2) Maurice Merleau–Ponty, Le visible et l'invisible, op. cit., p. 194.

(3) Ibid., p. 200.

(4) Ibid., p. 201.

(5) Ibid., p. 152.

الفيلسوف، الجسد corps.

يقدم ريكور Paul Ricoeur صورة أخرى من صور المرئي إذا جاز القول وشكلا آخر من أشكال دراسة التاريخ بالتحليل analyse والتأليف synthèse[(1)]. يعني هذان المفهومان على حد السواء رفض المعطيات الناجزة كما هي رغم أن هذه تمكث المادة الأولية للعقل. تتلخص فكرة ريكور في أن الفيلسوف "جزء من التاريخ" "l'historien fait partie de l'histoire"[(2)]. إن التاريخي المحمل بتجربة خاصة يحلل معطيات التاريخ ويؤلفها على نحو يصبح معه التاريخ، عوضا عن معارف يقينية:

> "des essais et des erreurs, des tâtonnements, des abandons, des trouvailles singulières"[(3)].

واعتمادا على التاريخي فإن التاريخ يصبح "موجدا انطلاقا من مهام العقل" "retrouvée à partir des tâches de la raison."[(4)]. وكما رأينا مع هيدغير وميرلوبونتي اللذان ينسبان الحضور بسلبه، بالإنسحاب أو بالإنكساف، فإن الهيرمينوطيقا لدى ريكور تخفيض للحضور. إن الفيلسوف يتحدث من جهة الحقيقة عن دوغمائية دنيا لضمان وحدة المعطيات التاريخية ويقينيتها، ومن جهة التاريخ هو يتحدث عن ريبية دنيا ليترك الحق لتنوع المعطى التاريخي[(5)].

هكذا فإن الحقيقة والتاريخ يتقاطعان فحسب حينما يتنازلان جميعا عن حضورهما المطلق ليحفظا حضورا أدنى لهما. في كل الحالات فإن الحاضر قد استبعد بتدخل الذات في المعطى التاريخي ومن قبل في المعطى الفيزيائي الشيء الذي يراه سارتر، أعني عدم الحضور المطلق للشيء وكون السلبي مكون له، يراه شرط الحرية.

إن كل الجزء الأول **للوجود والعدم** مخصص لتجذير السلب المهدد دوما بالإنقلاب إلى إيجاب. وعلى إثر هيدغير، لكن في مجال مختلف تماما هو الإنسان بدل الوجود، يقول سارتر:

> "il serait impossible, par exemple, de définir l'être comme présence - puisque l'absence dévoile aussi l'être, puisque ne pas être là, c'est encore être"[(6)].

وفي الحقيقة فإنه يقصد بـ "حضور" هنا ما هو مشار إليه في مكان آخر بـ "ماضي". يشترك الماضي والحاضر هنا في الموجودية أو الشيئية. إن ما هو حاضر بين أيدينا هو بالنسبة لسارتر ماضي أي ما هو حاصل سلفا والذي تقوم الحرية ضده تماما:

---

(1) Paul Ricoeur, Histoire et vérité, Ed. du Seuil, 1955, p. 26.

(2) Ibid., p. 32.

(3) Ibid., p. 28.

(4) Ibid., p. 39.

(5) C.f. Ibid., p. 46.

(6) Jean Paul Sartre, L'être et le néant, op. cit., p. 15.

"la liberté c'est l'être humain mettant son passé hors du jeu"[1].

من جهة أخرى فإن ما نسميه عادة ماضي، أعني ما لا يوجد وما يكون قد تلاشى وما لم يبق منه شيء يهيمن على المستقبل - ذلك ما يجعله سارتر على صعيد واحد والمستقبل بما لهما معا من بنية عدمية.

"Dans la liberté, dit-il, l'être humain est son propre passé (comme aussi son avenir propre) sous forme de néantisation"[2].

إن الماضي الذي يتقدم نحونا كحاضر بالمقابل هو ما يقوم في الحرية. إن حضوره الثقيل كشيء يمثل عبءا على السلوك الحر لأنه أن نكون أحرارا هو أن نتعاطى مع اللامحدد. يقول بول ريكور واصفا وضع الأشياء عند سارتر:

"pour être libre il faut se constituer en non-chose; mais non-chose n'est point non-être, nothing is not not-being"[3].

إن الحرية والعدم هما إذن كالوجه والقفا بالنسبة لشيء واحد. إلا أن ما تجدر الإشارة إليه بهذا الصدد هو أن هم الحرية لا يقوم إلا بهم مواز بشأن تعديل تصورنا للعالم أو للشيء. وعوض أن يكون متعينا داخل الزمان، فإن الشيء بحسب سارتر وعلى منوال هيدغير، يتخلى عن كل خصائصه الزمنية ذات الحضور ليحفظ فقط إمكانيتها المفتوحة على كل اللحظات، أي يتقدم كزمانانية temporalité. إن سارتر يشير إلى أنه لا يمكن أن تكون حرية دون أن نغير البنية الزمنية للأشياء نفسها:

"Ce n'est pas parce que je suis libre, dit-il, que mon acte échappe à la détermination des motifs, mais au contraire, la structure des motifs comme inefficient est condition de ma liberté".[4]

إن نمطا مختلفا تماما من التفلسف مثلما نجده مع برغسون Bergson يترجم على طريقته أزمة الوعي الوضعي ومهمته في الإضطلاع بها. يبين برغسون إلى أي مدى يكون من المستحيل أن نعلل الأشياء دون أن ندخل في تفكيرها "علاقة حية" "rapport vivant"، "جهدا خلاقا" "effort créateur"[5] ودون أن نعيد بناء الإشكالية حول مفهوم الديمومة durée عوضا عن المفاهيم المعلومة للزمن كما صاغها التطوريون évolutionnistes. "إن وهم سبنسر" "l'illusion de Spencer"، يقول برغسون، هو التالي:

(1) Ibid., p. 65.

(2) Ibid.

(3) Paul Ricoeur, op. cit., p. 356.

(4) Sartre, op. cit., p. 71.

(5) Henri Bergson, L'évolution créatrice, Lauréat, 1927, p. 340.

"il prend la réalité dans sa forme actuelle; Il la brise... puis il l"'intègre"[1].

هذا التعليل للتطور لديه يبدو كما لو أنه تنشيط، إحياء لأشياء ميتة. إنه يقوم على حد الزمان كماضي وحاضر ومستقبل. ذلك أن لحظات الزمان بما هي واقعية لا تمتلك معنى بقدر ما هي تعويض للآنات الواحدة بالأخرى. إذا كان الأمر كذلك فإننا لن نحصل على غير الحاضر ومن ثمة لا تطور:

"il n'y aurait alors jamais que du présent, dit Bergson, pas du prolongement du passé dans l'actuel, pas d'évolution, pas de durée concrète"[2]

تعرف الديمومة على النحو التالي:

"La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant"[3].

غير أن الماضي لا يمكث حاضرا فاعلا بواسطة الذاكرة، وإنما هو "ينحفظ بذاته أوتوماتيكيا" "se conserve de lui-même automatiquement"[4] إذ يأخذ مكانه في اللاوعي لا في مجرد المعرفة به.

إن ما يهم لدى برغسون ليس أن يكون لنا وعي بالزمان مثلما هو الشأن مع هوسرل مثلا، إنما المهم أن يكون ثمة حيوية له قادرة على تعليل التطور. إن الماضي الذي يمتد في الحاضر لا يجمع اللحظات الواحدة حذو الأخرى اعتمادا على ذاكرة تستعيدها، وإنما يخلق لحظة مستقبلية. يميز الفيلسوف هنا بين "أعاد" "répéter" و"replier". يتمثل الأول في الحفاظ على الشيء نفسه، اللحظة نفسها أي عدم تفكير الزمان على وجه الدقة؛ أما الثاني فيشير إلى خلق الجديد وهو المعنى الدقيق للزمان حسب الفيلسوف. يقول برغسون معرفا الزمان:

"ce n'est pas un intervalle qu'on puisse allonger ou raccourcir sans en modifier le contenu. La durée de son travail fait partie intégrante de son travail"[5].

إن الزمان يدخل هنا في تكوين الأشياء ذاتها التي لا توجد إلا كزمان لا فقط في الزمان. وعوض أن يشحن الزمان بالأشياء، فإن هذه ليست بالأحرى سوى إدماج اللحظات الماضية والحاضرة والمستقبلة. ولكن لماذا لا يكون الشيء لحظة حاضرة؟ لماذا كل لحظات الزمان لتشكل الشيء؟

ذلك لأن الفيلسوف يفترض أن اللحظة الحاضرة وحدها أقرب إلى التلاشي منها إلى

---

(1) .Ibid., p. 336

(2) .Ibid., p. 44

(3) .Ibid

(4) .Ibid

(5) .Ibid., p. 316

الديمومـة. إنـه يفتـرض بالأحـرى أن حجم التلاشـي هو بحجم التشـبث به علـى نحو حضور. ذلك ما نفهمه من قوله مثلا:

"un moi qui ne change pas ne dure pas"[1].

إن الديمومة هي إذن على خلاف الحاضر معرفة بالتغير بدل الثبات. وإننا لنستطيع القول أنه لا يدوم لدى برغسون إلا ما يتغير. غير أن ما يتغير هو الزمان بكليته وليس آن حاضر من آناته. هكذا فإن الشيء يصبح ديمومة، أعني تغيرا يحفظ بتقدمه. إنه بكلمة ينأى عن كل وضعنة له ممكنة.

إن ما يشد اهتمام فوكو بالمثل ليست مختلف نماذج الوجود والمعرفة، بل شرط إمكانها أو إمكانية وجودها. إن شـرط الإمكان هنا عمق لا حضور له بين الأشـياء يسـميه الفيلسـوف إبستيميا Epistémè.

إن الإبستيميا ليست شيئا ما كما أنها ليست نظاما للأشياء، ولكن على وجه المقاربة قوة وإمـكان يعـاود الظهـور فـي كل مـرة على نحو مختلف. إن الأشـياء ذات الحضور التي تقع فيه لا تقرأ في ذاتها ولا قوام لها خارج الإبسـتيميا كشـرط إمكانها. إن سـؤال الإنسـان مثلا الذي حصل على حضور قوي في القرن التاسع عشر إنما يولد ويتلاشى حسب تغير علاقة الكلمات والأشـياء. إن اللغـة تتمثـل تقليديـا نظـام الأشـياء في مجـالات ثلاثة: النحو العـام grammaire générale، التاريخ الطبيعي histoire naturelle، وتحليل الثروات analyse des richesse. في بداية القرن التاسـع عشـر تشـكلت فيلولوجيا philologie وبيولوجيا biologie واقتصاد سياسـي économie politique. إن اللغة ليست في ذلك العصر ما كانت عليه في القرن السادس عشر والسـابع عشـر. لقد كانت تفسـيرا للنصوص الدينية، أي لغة ""ترقد" سـلفا في النص نفسـه، أو تمثلا قريبا من الفكر". إن اللغة هي بالأحرى أدبية، أعني إظهارا لوجودها الخالص[2].

لقد ولد الإنسان في هذه الظروف حيث قطعت اللغة علاقتها بالأشياء في ذاتها. إنه ليس إذن واقعة قارة وهكذا بالنسبة لكل شيء يأتي وفق تحدد علاقة الكلمات والأشياء، علاقة ليس لها هي ذاتها حضور قار.

وقريبـا جـدا مـن فوكو، فإن دولـوز Deleuze يضع حقل المحايثـة plan d'immanence مـكان الإبسـتيميا. إن مـا يلعبـه الأول تجـاه المفاهيم هو تقريبا عين مـا تلعبه هذه الأخيرة تجاه الأشـياء. يعـرف حقـل المحايثـة لا بمـا هو شـيء ما مثل الذات والموضـوع، وإنما بما هو قوة لامتناهية، لامتعينة. إن المحايثة في العقلانية الكلاسيكية هي دائما محايثة شيء ما. على العكس من ذلك بالنسبة لدولوز:

---

(1) Ibid., p. 43.

(2) Michel Foucault, Les mots et les choses, Ed. Gallimard, 1966, pp. 92-94.

"c'est quand l'immanence n'est plus immanente à autre chose que soi qu'on peut parler d'un plan d'immanence"(1).

إنه في هذا المعنى يقول دولوز أن سبينوزا Spinoza هو الذي "أكمل الفلسفة"(2). ذلك أن المحايثة عند سبينوزا ليست محمولا، وإنما هي بمعنى ما أصل:

"ce n'est pas l'immanence, dit Deleuze, qui se rapporte à la substance et aux modes spinozistes, ce sont, au contraire, les concepts spinozistes de substance et de mode qui se rapportent au plan d'immanence comme à leur présupposé"(3).

المحايثة هنا مقطوعة عن التعالي بشكل مضاعف: إنها ليست محايثة لتعالي transcendance؛ وهي ليست مساحة من المحايثة للتعالي. لماذا؟

ذلك لأن المحايثة في هذه الحالة لا تكون غير تحديد مسبق للشيء. إن المحايثة مأخوذة في ذاتها بالمقابل تمثل قطعا مع المفاهيم المتواترة على هيئة تاريخ. يتحدث دولوز عما يسميه بـ "البدء من جديد" بالمعنى العميق "في طريقة القيام بالمحايثة"(4). على هذا النحو يعرف دولوز الفلسفة كخلق:

"la philosophie est la discipline qui consiste à créer des concepts"(5).

إن هذا التحديد للفلسفة يمثل تخليا واضحا عن كل تعليل حاضري أو عن كل واقعية مفترضة للفلسفة. إن كل صورة لها هذا شأنها تقع في هيئة محددة ليست سوى حدث بسيط لا يستوعب ماهية الفلسفة. بالمقابل فإن حقل المحايثة ليس صورة محددة للتفلسف بقدر ما هو إمكانية خلق.

إن داريدا Derrida يترجم بدوره على طريقته الوعي الجديد بالعالم كضد وضعي. يشهد على ذلك تمييزه بين الكتابة écriture والكلام parole. يحيل الكلام هنا إلى العقل، أي إلى المضمون الحاضر بإطلاق للغة. أما الكتابة فهي فقط النشاط نفسه الذي يستقدم الكلام في كل مرة على نحو مختلف(6). وعلى خلاف هيغل الذي يجد داريدا لديه "إمحاء الكتابة في العقل" "l'effacement de l'écriture dans le logos"(7)، يقول داريدا:

"plus une langue est articulée, moins elle est accentuée, plus elle est rationnelle, moins elle est musicale, moins elle perd de lors à être écrite, mieux elle exprime

---

(1) Gilles Deleuze et Félix Guattari, Qu'est-ce que la philosophie?, Ed. de Minuit, 1991, p. 49.
(2) .Ibid., p. 50
(3) .Ibid
(4) .Ibid., p. 51
(5) .Ibid., p. 11
(6) .Jacques Derrida, De la grammatologie, op. cit., pp. 343-344
(7) .Ibid., p. 344

le besoin"[1].

إنـه يمكـن القـول بشـكل مـا أن العقـل هـو الذي يمحي فـي الكتابة وليـس العكس. لقد ظلت الكتابة طويلا مجرد أداة للفكر، مضافا إلى الكلام الذي له الأولوية القصوى. يجد داريدا فـي الأداتيـة instrumentalité نفسـها كل رهـان العصر: التكميليـة supplémentarité. يعني هذا المفهوم ما يأتي دون سابق تحديد ميتافيزيقي له ويعرفه داريدا كما يلي:

"...n'était rien, ni une présence ni une absence, n'est ni une substance ni une essence de l'homme. Elle est précisément le jeu de la présence et de l'absence, l'ouverture de ce jeu qu'aucun concept de la métaphysique ou de l'ontologie ne peut comprendre"[2].

هكذا يسـمح الفيلسـوف لنفسـه بأن يقرر أن لا شـيء هو في تطابق مع نفسـه. إن الشـيء يكون بقدر ما تكون لعبة التكميلية دائما أخرى ومتباعدة. أما إذا افترضنا أننا أخذنا الشيء في لحظة واحدة ومتطابقة، فإنه لن يكون سوى أثر بسيط مما لا يمكن أن يكتمل أبدا. يمثل هذا ترجمة لما يقوله داريدا بعبارات أخرى:

"C'est la limite insaisissable du *presque*; ni nature ni société, mais *presque* société. Société en train de naître"[3].

إن الشـيء يكمن أخيرا في "المرور" "le passage"[4] وفي "القدوم المتواصل للحضور "l'avènement continu de la *présence*"[5] ". هكذا فإن الكتابة لا تكمن في مجرد تعويض الكلام دون تغيير نمط الوجود نفسه إلى الممكنية عبر التخفيف من واقعيته.

إن الوضعية المنطقية نفسها التي تبدو الأشد بعدا عن هذا التوجه الضد-وضعي، لا تنأى عن هذا النمط من التفلسـف المعاصر. إن راسـل Russell يبدو من جهة شـديد الإنشـغال فعلا بالبحث عن الجزئي أو الموجود الفردي لإيجاد نقطة ارتكاز يقينية تضمن صحة القضايا. وإن راسـل ليوجه ذلك رأسـا ضد هيغل وفلسـفة الهوية حيث يمثل غياب الفردي مصدرا للغموض في المعرفة. من ثمة اسـتماتة راسـل في إيجاد مكان للفردي بالمعنى الحصري لأجزاء الواقعة fait الذي يفترض الفيلسوف إمكان تقسيمه إليها:

""Socrate est humain" et "Socrate est mortel", dit-il, [...] sont tous deux des faits et que tous deux ont à avoir avec Socrate [...] il est parfaitement clair que, dans ce sens, on peut découper un fait en parties composantes [...] et qu'un composant peut figurer dans certains autres faits"[6].

---

(1) Ibid.

(2) Ibid., p. 347.

(3) Ibid., p. 358.

(4) Ibid.

(5) Ibid., p. 371.

(6) Bertrand Russell, "La **Philosophie de l'atomisme logique**", Écrits de Logique **Philosophique**, op. cit., p. 352.

غيـر أن الجزئـي بهـذا المعنـى ليس من جهة ثانية سـوى ما قاومته الفلسـفة منذ أفلاطون مع أخذ ورد طويلين من فيلسـوف لآخر دون اسـتثناء راسـل نفسـه، أعني الجوهرSubstance (Ousia). كان ذلـك بتحويلـه إلـى ذات sujet مـع الفلسـفة الذاتيـة وبفهمـه كحلقة من سلسـلة أشـياء كما نجد في الفينومينولوجيا والفلسـفة التحليلية وحتى في العلوم الصحيحة. إن راسـل وفيتغنشـتاين ما انفكا يشـددان على الواقعة بدل الموضوع الجزئي. فالعالم، يقول فيتغنشـتاين، هو "مجموع الوقائع" "l'ensemble des faits"[1].

إن الفيلسـوف التحليلي مطالـب إذن أن يتعاطـى فـي الوقـت نفسه ضـد الجوهرانيـة substantialisme وضـد الهويـة الهيغليـة أي أن يحتفـظ فـي آن معـا بالجزئي وأن لا يحتفظ به. إنـه مطالـب بمعالجـة إشـكال ومـن ثمة تأزيـم القرار الوضعي: هل أن العالـم مجموع وقائع أم مجموع أشياء جزئية؟ يجيب راسل:

> "Non, ni l'un ni l'autre. Je ne prends pas pour postulat qu'il y a plusieurs choses [...] je considère que, pour autant que cela puisse être prouvé, la preuve est empirique [...] l'empiriste dirait naturellement qu'il y a plusieurs choses. Le philosophe moniste essaie de montrer que ce n'est pas le cas"[2].

إن الفيلسـوف يصنف نفسـه هنا كلاتجريبي بالإضافة طبعا إلى المسـافة التي يتخذها من فلسـفة الوحدة. إنه يبحث عن وضع وسـط له حيث لا يكون العالم جملة علاقات ولا جمعا من الأشـياء الجزئية ولكن وضعا يسـمح بهذا وذاك حسـب الحاجة. هكذا فإن الأشـياء الجزئية توجد في وضع الممكن، فهي ليست موجودة حضورا بل ممكنة الوجود للتحقق من قضية ذرية. إن العالم في وضعه العام إذن هو مجموع الوقائع. أما في خصوص الجزئيات فإن الفيلسـوف يدقق وضعها على النحو التالي:

> "vous pouvez maintenir "ceci" fixe pendant une minute ou deux,... je pense que les choses durent un laps fini de temps, quelques secondes ou quelques minutes"[3].

هكذا فإن العالم يوجد على هيئتين ممكنتين: هيئة الوقائع وهيئة الأشـياء الجزئية. يتعلق الأمر في الحالة القارة للعالم بالوقائع لا بالموضوعات. ولكن الوقائع ليست الوحدات الأولية للعالـم والوحـدات الأخيـرة للتحليل. إن جوهر العالم حسـب فيتغنشـتاين هـو الموضوعات لا

---

(1) Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Proposition 2.021, Gallimard, 1993.

(2) Russell, Ibid., p. 347. Wittgenstein aussi précise dans les "Remarques philosophiques", §36 ce qui est problématique dans le Tractatus: "ce que j'ai jadis appelé objets, les simples, étaient simplement ce à quoi je pouvais me référer, sans avoir craindre qu'ils n'existent peut être pas, c'est-à-dire ce pour quoi il n'y a ni existence, ni non-existence".

(3) Ibid., p. 362.

الوقائع[1]. مع ذلك فإن الموضوعات لا تعرض أمامنا إلا لحظيا. ومن هذه الجهة فإن العالم "لا يوجد تقريبا" "il n'existe peut être pas" كما ذكر من قبل.

وبكلمة فإن جوهر العالم لا يوجد. إن ما يوجد هو فحسب الوقائع أي صورة العالم تقريبا التي يقع داخلها الجوهر، الموضوعات لتظهر لثوان أو دقائق حتى يلبى مطلب الحاجة إلى مرجع فالبرهنة.

تثير مدرسة فرانكفورت على صعيد مختلف إشكالات تعالجها ضمن نمط التفكير نفسه للفلسفة المعاصرة ولكن تحت إسم مختلف: النقد. لنأخذ فقط واحدة منها: التوتر القائم في المجتمع المعاصر بين العلم والفلسفة. حسب الوضعيين، يقول ماكس هوركهايمر Horkheimer، فإن كل مشكلات الفلسفة هي إما خاضعة للمنهج التجريبي وإما فاقدة للمعنى:

> "tous les problèmes que la philosophie a tenté de résoudre sont ou bien vides de sens ou bien peuvent être résolus par les méthodes expérimentales modernes"[2].

لكن الفلاسفة بالمقابل يتهمون العلم بسقوطه في التقنوية وينسبون إلى الفلسفة القدرة على نفخ الحياة في عالم قولبه العلم. حسب هوركهايمر ثمة هنا إشكال:

> "ces deux écoles antagonistes souffrent de la même insuffisance: à un certain point toutes deux bloquent la pensée critique au moyen d'énoncés autoritaires"[3].

والحقيقة أن الإشكال يستذكر تاريخا له يرد العالم فيه إلى العقل مرة مثلما هو شأن هيغل أو يقوم فيه العالم كثان في وجه العقل مثلما وضع أسسه ديكارت بتمييزه الفكر عن المادة[4]. يصبح السؤال إذن عن الإختيار بين الهوية أو الفصل.

لكن ما يحكم هنا وهناك ليس الفكر النقدي بل الثقة المسبقة إما في الوقائع أو في العقل. لكن، يقول هوركهايمر:

> "le concept même de "fait", est un produit - un produit de l'aliénation sociale. En lui, l'objet abstrait de l'échange est conçu comme modèle de tous les objets de l'expérience dans une catégorie donnée"[5].

والأمر نفسه نجده لدى العقل المجرد الذي يخضع القدرة النقدية إلى حقائق غير ممتحنة. بالمقابل وفي النقد فإن الثقة تعود كلها إلى النشاط النقدي نفسه. من ثمة النقد الذي يتجه إلى

---

(1) Tractatus, Ibid.

(2) Max Horkheimer, Eclipse de raison, Trad. Jacques Debouzy, Payot, Paris, 1974, p. 67.

(3) Ibid., p. 89.

(4) في السياق الذي يتحدث فيه هوركهايمر يوضع ديكارت، بفصله المادة عن الفكر وتخصيص المادة بالإمتداد والحركة لتأسيس العلم الحديث، في جهة العلم أكثر من وضعه في جهة الفلسفة.

(5) Ibid., p. 90.

الوقائع كما إلى العقل، إلى فصل الوقائع عن العقل أو ردها إليه. فإذا كنا قد اعتدنا منذ هيغل على تفكير الهوية فكر - مادة، فلسفة - علم فإن هذه الطريقة في التفكير تساهم في نوع آخر من التناقض بين الهوية المفروضة قسرا وبين المسافة التي تمكث بين الطرفين:

> "affirmer l'unité de la nature et de l'esprit c'est tenter de sortir de la présente situation par un *coup de force*[1].

إن طريقة في التفكير كهذه، إذ لا تترك للموضوع أي الطبيعة حق المعالقة الحرة للعقل وتقولب الطبيعة على نحو ما يطلب العقل فإنها تفرض هيمنة كاملة للعقل ويمكث الإشكال قائما. لذلك فإن تفكيرا مختلفا للإشكال يمر عبر الفرق لا فقط عبر الهوية مثلما فكر هيغل:

> "l'esprit est aussi devenu non-nature…il transcende toujours le *hic* et *nunc*, en vertu de ce caractère de reflet… [L'esprit] est simultanément identique *à*, et différent *de*, la nature… hypostasier la polarité de ces deux entités est tout aussi inadmissible que le fait de réduire l'une à l'autre"[2].

العقل هو إذن الطبيعة بقدر ما ليس هو الطبيعة. بيد أن هذا القرار لم يكن لهيغل أن يأخذه بجدية ولا للتجريبيين ذلك. نفهم من تعليل هوركهايمر بعد ذلك أن هذا ما كان ليحصل بسبب غياب الوعي النقدي لدى العقلانيين كما لدى التجريبيين المتمثل هنا - أي هذا الغياب - في تصور ثنائية العقل والطبيعة كتعريف مكتمل وواقعة ناجزة. من ثمة فإن ما يقترحه الوعي النقدي وضع الإشكال في أفق مختلف لتفكيره غير أفق الواقعية الموصوف هنا:

> "le dualisme de la nature et de l'esprit ne peut être posé au sens d'une définition […] d'une part, chacun des deux pôles a été arraché à l'autre par un processus d'abstraction; et d'autre part, leur unité ne peut être conçue et assurée comme un fait donné"[3].

إن علاقة الفكر والمادة ليست إذن علاقة معطاة واقعيا وليست قابلة من ثمة للتعريف. ما الذي يبقى بعد ذلك غير أفق الممكن للتفكير به؟

إن التشخيص الذي ينتهي إليه هوركهايمر فعلا يضع الفرق الذي ينجزه ديكارت بين الفكر والواقع تماما كما الهوية التي قال بها هيغل - يضع كل ذلك في أفق الواقعية التي يشتغل داخلها تفكير الأول والثاني. أما القرار الأخير الذي يتخذه هوركهايمر فهو تخليص أفق التفكير تماما من الواقعية.

إن الفلسفة العملية هي الأخرى تتحرك داخل الأفق نفسه. لنأخذ مثالا جون راولز Rawls في كتابه **نظرية العدالة** *A theory of justice*. يحدد راولز هدفه في المصالحة بين العدالة الإجتماعية justice sociale والنجاعة الإقتصادية efficacité économique. يتمثل مشكل ما

(1) Ibid., p. 176.

(2) Ibid.

(3) Ibid., pp. 179–180.

يسميه راولز بالليبرالية الكلاسيكية libéralisme classique أو النفعية الكلاسيكية utilitarisme classique في أن العدالة خاضعة هنا لسخرية cynisme فلسفة "موت الإنسان" ولأهواء رجال السياسة، أي لفوضى désarroi الأخلاقي. يتعلق الأمر إذن بإنقاذ الأخلاق، أي القيم الأخلاقية من الإستعمالية غير الأخلاقية. لكن ذلك لا يعني النأي بالأخلاقي بعيدا عن التقدم العلمي ومبدإ النفعية.

إنه إذا كانت النفعية الكلاسيكية تطرح مشكلا إذن فذلك لأنها بنت نفسها بمعزل عن العدالة أي عن سلبها، الشيء الذي يعني تحددها كواقعة مطلقة = ميتافيزيقية. لذلك فإن نفعية راولز بالمقابل تتحدد في ضوء صلتها بالعدالة التي تعرف شخصية الإنسان نفسه:

"C'est la personnalité morale, dit Rawls, non la capacité pour le plaisir ou la souffrance qui est l'aspect fondamental du moi"(1).

إن الشخصية الأخلاقية يقدمها راولز إلى الصف الأول وهو ما ينزع عن النفعية كل استقلالية في قيامها. إن النفعية تصبح هكذا مخترقة بسلبها أي العدالة بل أكثر من ذلك غير حاصلة على هويتها أي غير موجودة إلا في حدود العدالة. يقول راولز:

"étant donné la priorité du juste, le choix de notre conception du bien se fait dans les limites définies …les limites à l'intérieur desquelles nos délibérations prennent place"(2).

غير أن ذلك لا يعني أن النفعية تمحي لفائدة العدالة. إن راولز يفترض أن استقلالية النجاعة قائمة منذ أصل التعريف في الفرق بين الخير والعدل وبين الفردي والجماعي:

"Mais, ce sont les principes de l'obligation et du devoir individuels, dit-il, qui définissent les exigences de cet idéal vis-à-vis des personnes et celles-ci ne lui reconnaissent aucune toute puissance. En outre, j'ai supposé tout au long que la fin dominante proposée appartient à une théorie téléologique dans laquelle, par définition, le bien est défini indépendamment du juste"(3).

يشدد راولز إذن على أمرين يبدوان كمتناقضين: النجاعة أو الخير يعرفان معا بوحدتهما والعدالة واستقلاليتهما عنها. ذلك ما يفهمه راولز بالعودة إلى لوك Locke وروسو Rousseau وكانط Kant ونظرية العقد الإجتماعي théorie du contrat social. وهنا لا يجد راولز فحسب قاعدة تفكير سياسي عادل، ولكن في المقام الأول يجد بذور تصور جديد للعلاقة فرد - مجتمع والعلاقة هوية - اختلاف.

إن العقد الإجتماعي وسط يتم إعداد الجماعي والفردي فيه من خلال الخضوع الطوعي للمبادئ نفسها. يصف راولز هذه الوضعية على نحو يكون معه فعله الواحد موجها لنفسه

(1) John Rawls, Théorie de la justice, Ed. du Seuil, 1987, p. 604.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 607.

وللمجموعة كلها أي لأجل الخير أو النفع ولأجل العدالة دون نزاع:

"nous apprécions ce que font les autres comme des choses que nous aurions pu faire nous-mêmes mais qu'ils font pour nous et que ce que nous faisons est de même fait pour les autres. Etant donné que le moi se réalise dans les activités de multiples individus, des relations de justice qui se conforment à des principes acceptés par tous sont les plus aptes à exprimer la nature de chacun"[1].

يجب أن نتنبه هنا إلى أن الأمر لا يتعلق بحمل خارجي للفردي على الجماعي. إن الأمر يتعلق بتغيير نمط التفكير نفسه في طبيعة الموضوع. إن ما نصبح بصدده ليس الفرد ولا الجماعة، ليس النجاعة ولا العدالة ولا حتى وحدتهما إذا فهمنا ذلك على نحو واقعة متعينة. إن موضوع التفكير ظاهرة جديدة تتعلق برفع الجميع إلى أفق جديد لوعيه يحصل فيه الشيء على الخصائص التالية:

- السلب بين طرفي النزاع فيه ليس نفيا، رفضا = ترافض بل فراغ، مكان شاغر ل، حاجة = تجاذب.
- الوحدة، وحدة العدالة والنجاعة.
- المطلقية بما أن الوحدة لا تترك طرفا خارجها ولا تمثل طرفا منقوصا غيره.
- الممكنية بما أن هذه الوحدة لا تكون متعينة على الإطلاق إذ يمحي فيها تعين الطرفين.
- أخيرا هذا يعني أن علاقة طرفي الإشكال تحولت إلى علاقة الشيء الواحد بنفسه، الشيء نفسه (الواحد المطلق الممكن) في وجهه كعدالة ووجهه كنجاعة.

خلاصة القسم الثاني:

في هذا القسم كان الهدف تبيان الإعراض الذي عرفته الفلسفة عن الأفق الوضعي لفهم العالم وترحيل الإشكالات الفلسفية إلى أفق غير وضعي.

كنا أشرنا في القسم الأول إلى أن مسعى الخروج عن الأفق الوضعي للتفكير مشغل قار لتاريخ الفلسفة منذ مسعى أفلاطون إلى تحويل المثل عن **واقعيتها** ومنحها موقعا في النفس أي موقع غير المتعين أو موقع **الممكن** بمعنى ما. بعد ذلك فإن أرسطو يحرم الكلي نهائيا من الواقعية التي منحه إياها أفلاطون ليجعله علما فقط ويمنعه الوجود الذي يعلقه فقط بالجزئي. مع الذاتية يصبح الأمر أكثر جلاء بتخليص الوجود جملة من الواقعية حيث يغدو قرارا ذاتيا. لكن الذاتية نفسها إذ تكشف عن وجه واقعيتها فإن الأمر ينتهي إلى قرار عدمي بشأن العالم. خلال كل ذلك كنا أشرنا إلى أن الوعي بالشيء بما هو الممكن ولواحقه ذلك يعضده وعي

(1) Ibid., p. 606.

بأن الإشكالات يجب أن تفهم على أرضية **علاقة الشيء بنفسه** (لأن المثال الأفلاطوني مثلا إذا فقد الواقعية وتحول إلى إمكان في النفس غدا، وهو مثال، قابلا للمرونة والتعدد الذي للأشياء وأصبحنا أمام وضع لا تكون فيه الأشياء ثانيا عن المثل بل بشكل ما وجهها الثاني الحسي).

في هذا القسم الثاني كنا مررنا بموضوعات مباشرة وتفصيلية لنؤكد من خلالها القرارات نفسها: تأخر الوعي الأونطولوجي في تاريخ الفلسفة وتقدم الوعي الرمزي؛ تأخر الوعي الوضعي بغطلاق لحساب الوعي غير الوضعي بالعالم:

في الفصل الأول لاحظنا مدى **اتساع المساحة الغائبة** من العالم التي تعني استحالة التعاطي مع موضوعاتها إلا عن طريق **الترميز**. أكثر من ذلك فإن الحالة التي نفترضها مباشرة نفسها للأشياء أي الأشياء الحاضرة نفسها لا تبدو كذلك بما تدل عليه طبيعتها التأويلية التي تعني قيامها في شبكة من الوسائط التي تحول بيننا وبين لقائها المباشر وتعني من ثمة غيابها عنا وهي الواقعة تحت أيدينا.

في الفصل الثاني كنا تابعنا من خلال تمارين مباشرة حينا وإشكالات مكثفة أحيانا كيف يضيق الأفق الوضعي بالإشكال الفلسفي وينتهي الأمر عند الأفق غير الوضعي:

أ- المثال الذي قدمناه عن إشكالية تعليل الزمان مع أرسطو يفيد بأن اعتبار الآنات التي يتشكل منها الزمان حاصلة على واقعية ما أي على **التعين** أمر مشكل. إن الآن الأول إذا هو حاصل على تعين ما فإنه إما أن لا يسمح للآن الثاني بالحصول فلا يكون زمان وإما أن يحصل الآن الثاني فينهدم الأول ومرة أخرى لا يكون زمان. إن فهم الآنات بما هي تعين يستحيل معه تعليل الزمان. الحل الذي يضع أسسه أرسطو لتتوالى المحاولات الفلسفية لبنائه مع الوقوع في كل مرة في الخطإ نفسه وإعادة الكرة للتخلص من الواقعية هو المتمثل في رفع الآنات عن الواقعية بربطها **بالنفس**. وإذ يعرف الفيلسوف الزمان كعدد الحركة فإنه يسمح للآنات بأن تتوالى كما تتوالى الأعداد التي تخرج من النفس دون أن تتنافى.

بعد ذلك يصبح الزمان معلقا بذمة إشكالية ثانية: هل هو لصيق بالحركة أم بالنفس؟ لا يستطيع الفيلسوف أن يفهمه لجهة الحركة بحكم الصعوبات الآنفة. لكنه لا يستطيع أيضا أن يضعه إلى جهة النفس وإلا تحول الزمان إلى مجرد فكرة وشعور، الشيء الذي يتعارض مع عينيته الواضحة. ينتهي الفيلسوف إلى فهم الزمان كحالة علائقية بين النفس والحركة.

في الجملة هي ذي خصائص الزمان كما تنتهي إليها معالجة إشكالاته مع أرسطو:

- الزمان ذو وضع **قوي** بالنظر إلى الآنات وليس واقعا متعينا.
- الآنات ليست وقائع/جواهر بل **محمولات** على النفس التي تعد.
- العلاقة بين آن وآخر ليست هكذا علاقة بين شيئين بل بين علاقتين **للشيء الواحد** القائم كممكن.

- الزمان شيء ما **علائقي** بين النفس والحركة.

هكذا يفقد الزمان واقعيته بمعان عدة: كونه ليس فعلا بل قوة، كونه ليس حضورا موجبا فقط بل ومسلوب أيضا في آناته أي حضور وغياب معا، كونه ليس جوهرا بل علاقة.

ب- مع فيتغنشتاين لاحظنا أيضا أن الشيء -إسم موسى مثلا- ليس **واقعا** بل ممكن يظهر **باختلاف** في **العلاقات** المختلفة بحسب الوضعيات البراغماتية. أكثر من ذلك فإن اللغة لا تتعلق إلا **بالممكن** ولا يكون لغير هذا معنى. إن مطلق الواقعية لا تسمى الإشارة إليه إلا توتولوجيا كما أن السلب يكون موضوع خطاب فعلي ويشار إليه إشارة تامة. يعني هذا أن الإشارة الحق إنما هي للممكن وليس الإيجاب والسلب سوى **حضور وغياب**. أما حين يتسع الشيء إلى الممكن وإلى حالة علائقية فإن كل الإشكالات المتعلقة به تغدو قائمة بين **الشيء ونفسه**. في السياق ذاته فإن شيئا ذا واقعية ما لا تتأسس على قاعدة من الممكن لا يمكن معرفته ولا يكون له معنى. لقد بين الفيلسوف بأمثلة تخصه أن قولي مثلا "الليل جميل" لا يكون له معنى إلا إذا كانت الإشارة أصليا إلى أن "الليل يكون جميلا" أي أن هذا لا يتناقض مع قواعد الإستعمال اللغوي أو أن هذا ممكن أولا قبل أن يكون فعلا.

ج- لاحظنا تقريبا المعاني نفسها مع هيدغير في إخراج فينومينولوجي. إن القضية والعلاقة بين حدودها المحمول والموضوع "أ هي ب" لا تعليل لها في واقعيتها هذه. إن قضية ممكنة حسب الفيلسوف توجد أساسا لهذه القضية الوضعية مفادها أن "أ **تكون** / **توجد** ل ب". إن **الوجود** يؤسس الموجود أو **الممكن** يؤسس الواقع وهو الشيء في معناه الدقيق. هكذا الشأن مع التعليل "أ لأن ب". إن هذا الوجه الواقعي للتعليل لا نجد فيه حقيقته. ذلك أن الحدود فيه متخارجة على نحو لا تسمح بفهم أين تكمن العلاقة إذا لم ننتبه إلى أن هذه قائمة على وثق لها أولا في مستوى الممكن أي مستوى الوجود قبل الموجود. إن السؤال أصلا "لماذا؟" الذي يحرض التعليل لا يحصل لحضور مطلق لأشياء واقعية أمامنا. إن اللماذا لا تكون إلا إذا كان موضوع السؤال **الممكن** نفسه بالجزء الحاضر الواقعي منه والجزء غير الحاضر. لا يكون السؤال إلا إذا كنا بحضرة **الحضور والغياب** معا. في الحالتين، فإن العلاقة الحق التي يكمن فيها المعنى والتعليل ليست بين أ وب بل بين أب جميعا في المستوى الممكن وبين أب نفسها في مستوى الفعل أو الظهور أي بين **الشيء ونفسه**.

د - مع هيدغيرأيضا كنا قد لاحظنا أن الفيلسوف ينأى بالشيء عن معنى الحضور تماما كما ينأى بالكلمة عن المعنى اللساني لها وينأى بـ "يكون" عن التعين. ذلك فقط ما يتأول به هيدغير قول ستيفان جورج: "لا شيء يكون حيث تفتقد الكلمة".

ه - في العرض الذي قدمناه للفلسفة المعاصرة بينا تكرار المعاني نفسها وغيرها مما هو متصل بها. إن فوكو مثلا يصف هو الآخر المعنى نفسه بمفاهيم مغايرة: **الإبستيميا** بما هي شرط

الإمكان لما يقع داخلها من وعي وقيم وسلوكات ونظم لا تمتلك قوامها فيها بل في شرط إمكانها. هكذا أيضا يشتغل مفهوم **حقل المحايثة** لدى دولوز بما هو **الممكن** الذي لا يعتقل في تعين بل يسمح بكل تعين بعده. أما **الكتابة** بحسب داريدا مقابل **الكلام** فهي **النشاط** الحر للتفكير لا المضمون نفسه الميتافيزيقي. إنها **القدرة على التشكل** في مضمون أو في آخر دون تعين مطلق لها تماما كما هو شأن **الممكن** الذي ذكرناه في سياقات أخرى. لا تقوم الكتابة على ثقل المضمون الأونطولوجي بل على خفة شكلها. إن العالم الذي تواجهه اللغة ليس واقعا بل هو **شبه** واقع يتشكل بفعل الكتابة. هو ممكن وعلى أهبة **المرور** دوما من حالة إلى أخرى وفي حالة **قدوم متواصل لا يكتمل**. إن الأشياء هنا وهناك لا تعرف بحسب فصل حاسم بينها أعني بين السلب والإيجاب والحقيقة والخطإ وبين الذات والموضوع..

ثمة في كل مرة قرار باعتبار شرط الإمكان الساحة التي تلتقي عندها أشد الحدود تباعدا وميل إلى النفي التام للحدود المسماة ميتافيزيقة أي إلى تصور العلاقات الإشكالية قائمة في مستوى **الشيء الواحد** المعرف كإبستيميا أو كحقل محايثة بما هو حالة ما عدمية.

حسب نيتشه ومن منطلق إشكالي مغاير، فإن التاريخي هو **المعطى والضروري** الذي يتحرك ضد إرادة القوة. إنه يتهيأ كمطلق بما أنه معتد بحضوره وواقعيته القائمة **كإيجاب** ناء عن السلب ومن ثمة **ككلي**. إن إرادة القوة ترى ذلك صنما قائما في وجهها لتواجه **واقعية المطلق المتعين في التاريخ** وتنزع عنه المعيارية وتقتحمه **بالسلب** لتنهي حقيقته الكلية وتنهي زعمه أنه وجود وتحوله **إلى الممكن** الذي ترنو إليه إرادة القوة ضد واقعية التاريخ. هاهنا أيضا حين يفقد الشيء تعينه ويتحول إلى إمكان بيد إرادة القوة تنتهي العلاقة المتخارجة مع الميتافيزيقي وتصبح العلاقة الإشكالية علاقة **داخلية** بين إرادة القوة وموضوع الإرادة نفسه.

بحسب ميرلوبونتي، فإن الحضور مخترق بالإنكساف واللاحضور والمرئي باللامرئي أي بكلمة الإيجاب يكتسحه دوما **سلبه**. ذلك ما يجعل التعين المطلق مستحيلا. إنه دائما على **وشك الوقوع** ولا يقع. هو بلغة أخرى في وضع **الممكن** لا في وضع الفعل. هكذا **يخف** العالم ويتخلص من الثقل الأونطولوجي الذي له. وإذ يتحول الشيء إلى ممكن وقوع لا ينفي حضوره غيابه بل يشكلان معا الوضع الممكن للكائن فإن العلاقة تكف عن أن تكون علاقة بين كائنين لتصبح **علاقة الشيء الواحد بنفسه**، علاقة حضوره بغيابه.

لدى ريكور فإن التاريخ ليس **معطيات ناجزة**. إن من يقرأ التاريخ لا يكتشف حاصلا بل ينتجه في الآن نفسه بما هو إذن **ممكن**. هنا أيضا **يخف** المعطى إلى وجود **أدنى** له ليترك المساحة الفارغة لتناوله كجزء منه. بعد ذلك فإن القارئ والتاريخ موضوع القراءة يكفان عن أن يكونا شيئين لتصبح علاقتهما **علاقة للشيء الواحد بذاته**.

مع سارتر فإن العالم معرف **بسلب أصلي** له يمنعه التعين أو هو الحضور المخترق **بغياب**

أصيل. وعلى غرار ما جذر هيدغير من سلب حتى صار الوجود العدم نفسه لدى هيدغير مذكرا بهيغل ومثنيا عليه، فإن سارتر إذ ينقل هذا التجذير من أفق الوجود عامة إلى أفق الإنسان يؤسس بذلك لمعنى الإنسان كحرية بما هي اشتغال على العدم. ولأن الزمان بمفهومه الهيغلي كحركة ضرورية للأشياء تستهدف التعين، ذلك يعيق الحرية بالمعنى الذي ذكرنا، فإن الزمان نفسه يستلف سارتر تعريفه من هيدغير بما هو **الممكن لا الضروري** أعني لا بما هو وضع ضروري للأشياء يمتلك واقعية خارج الذات بل بما هو بنية الذات نفسها كممكن وكحرية **وكزماناتية**. هنا أيضا فإن واقعية ما يمتلكها العالم تكون ثانيا في وجه الذات أي هوية تحرم الذات حريتها، ذلك ما يكف سارتر عن التفكير به لتصبح الذات في مواجهة ذاتها بعد أن أصبحت في مواجهة العدم ويصبح السؤال الفلسفي قائما في حدود **علاقة الشيء الواحد بنفسه**.

إن برغسون يعالج أمرا مشابها إذ يرى أن الزمان بافتراضه حدثا واقعيا لا يعلل التطور ولا يقدم إلا جملة من **الحضورات الميتة** الفاقدة للروح الحية التي يستدعيها التطور، الحضورات التي تقع في الذاكرة ولا تقع فعليا في بنية الأشياء. في وضعه الواقعي ليس الزمان سوى الحاضر الميت إذن. أما **الديمومة** فهي الزمان الذي تربط آناته **روح وقوة خلاقة** تجمعها تكون ما يسمى بالكائن. وإذا كانت التعينات الميتة للزمان تقدم شيئا مجزءا إلى أشياء متعالقة خارجيا على نحو لا تنتهي صعوباته فإن فهم الزمان على هيئة روح واحد خلاق للكثرة يحول الإشكال إلى **علاقة داخل الشيء الواحد** هو الديمومة.

الوضعية المنطقية نفسها حينما نفهمها كإشكال لا كعقيدة فلسفية فإنها تعلن بوضوح تام نهايتها غير الوضعية. إنها تجد نفسها مدفوعة من جهة إلى إخفاء قرارها بوجود الموضوعات الجزئية بما ذلك سقوط في الجوهرانية غير القابلة للتأكيد والقول بدلا من ذلك بالعلائقية. لكنها من جهة ثانية تجد نفسها أيضا مدفوعة لرفض العلائقية خشية الوقوع في الهوية الهيغلية وللقول بالوجود الجزئي للموضوعات. إن راسل يجد حلا للصعوبة في الوضع الممكن للعالم حيث تكون الأشياء علائقية غير حاصلة كجواهر ولكنها تخرج من **الممكن** إلى الفعل لحظة الحاجة إليها. الممكن يحمل في الوقت نفسه الوضع الجزئي للموضوع كما يحمل وضعه العلائقي، وضعان لا يتهيئان كشيئين بل كعلاقتين **للشيء الواحد** الممكن.

يلجأ هوركهايمر أيضا كمثال أخذناه عن مدرسة فرانكفورت إلى الممكن الذي يضطلع به **النقد** لحل الصعوبة التالية: الإتجاه الحديث إلى العلم لكن إلى طبيعته التقنية المدمرة للقيمي والإتجاه المقابل إلى الفلسفة وطبيتها الروحية لكن غير ذات النجاعة المطلوبة براغماتيا. إن الفيلسوف لا يجد في القرار الهيغلي بالهوية غير **حل سحري ميكانيكي** لمعايشة طرفي النزاع، هنا العلم والفلسفة. إن هذه الهوية حسب هوركهايمر تصور العلاقة على هيئة **واقعة** بما يعني إقصاء اللاهوية عنها. لكن علاقة العلم والفلسفة تتحول هنا إلى علاقة جامدة لا تفي بالحاجات

المتعارضة للتقارب والإنفصال بينهما. ليس إلا النقد حسب الفيلسوف قادرا على الإضطلاع بمهمة الوصل والفصل بين الطرفين. النقد هو الوضع **الحي** للأشياء الذي تتحول بفضله علاقتها إلى علاقة حرة تتعين على النحو الذي يلائمها من موقع **الممكن**. ولأن النقد ينهي القيام الخارجي لحدي الإشكال الواحد عن الآخر فإنه يحيل العلاقة بينهما إلى **علاقة للشيء نفسه بنفسه**.

إن مثال راولز الذي أخذناه عن الفلسفة العملية يتجه على طريقته إلى النقطة عينها. يتعلق الأمر هنا بالإشكال القائم بين مطلب العدالة الإجتماعية ومطلب النجاعة الإقتصادية. في النفعية الكلاسيكية تتمثل النفعية **كواقعة مطلقة** تقابلها الأخلاقية المتمثلة في العدالة **كواقعة مطلقة** بدورها. بحسب راولز لا حل للإشكال إلا **بسلب واقعية النفعية** وتحويلها إلى حالة للعدالة والشخصية الأخلاقية التي بهذا الإجراء نفسه تنسب **وتسلب مطلقيتها** الكلاسيكية وتحتل وضع **الممكن** الذي تصرف من خلاله علاقة الطرفين. هنا أيضا إذ تفتقد واقعية الحدود المشكلة فإن علاقتها تتحول إلى **علاقة داخل الواحد**.

إن تفسير العلاقات بما هي علاقات في حدود الشيء نفسه هو ما يترجم بوضوح في الفلسفة المعاصرة في مجاوزة الميتافيزيقا بما هي في هذه القراءة المنطقية تصور وجود ثان للشيء أو تصور العالم على نحو مثنوي حاد.

الكتاب الثاني

الوعي غير الوضعي بالعالم
أساسا للفلسفة
كـ "علم صحيح بامتياز"

تمهيد الكتاب الثاني:

خلال العرض المطول للفلسفة في الكتاب الأول بحسب نماذج كبرى للفلسفات المختلفة كما بحسب نماذج لمسائل فلسفية تفصيلية، فإن المهمة الأساسية كانت تبيان ما يلي:

- أن الفلسفة هي في كل مرة تفكير حول الإشكال ومعالجة الإشكال.
- أن الإشكال ليس شيئا آخر غير الترافض الذي يكون بين حدين متقابلين.
- أن الترافض بين حدود الإشكال سببه الأساس الواقعية التي تتسم بها هذه الحدود بما يعني في الوقت نفسه التجزيئية التي يسقط فيها وعي الكائن ومحدوديته أي بكلمة التعريف الوضعي للكائن.
- أن المعالجات التي ما انفكت الفلسفة تقوم بها إنما هي في كل مرة تطليق الأفق الوضعي لفائدة أفق غير وضعي.
- الوضعية في عناوينها المركزية هي أولا الوعي الأونطولوجي بالعالم، أي وعي العالم كما لو أنه عالم مباشر، وثانيا الوعي المحدود التجزيئي والواقعي.

نحن إذن قبالة عالم غير قائم فعليا أمامنا بل هو قائم في وضع انسحاب أصلي. لنقل إن ما نحن بحضرته ليس العالم بل انسحابه أو "الأونطولوجيا المنسحبة". نحن بالأحرى قبالة علامات على العالم تتقدم إلينا كرموز أي على هيئة عالم منطقي. بعد ذلك فإن كل ما نقوم به تجاه العالم إنما هو تأويل له بحسب المعطيات الرمزية لنا عنه وبحسب القواعد المنطقية للتأويل ومبادئ المنطق.

لهذا فإن السؤال يتحول الآن مباشرة إلى سؤال عن المنطق (صنو العلاقة غير المباشرة بالعالم) وعن التأويل (ما كل علاقة غير مباشرة علاقة تأويلية).

القسم الأول

- المنطق الحكم الوحيد
- مبدأ التناقض مبدأ أونطولوجي أم مفهومي أم منطقي؟
- الأونطولوجيا المشكلة
- العالم كأونطولوجيا منسحبة لا عينية ولا مفتقدة

تمهيد القسم الأول:

نذكر مرة أخرى أن هدفنا كان في الكتاب الأول، سواء من خلال المتابعة الخطية لتاريخ الفلسفة في القسم الأول أو متابعته بحسب موضوعات محددة في القسم الثاني - كان الهدف تقصي موضع الإشكال الفلسفي من حيث بنيته المنطقية وتقصي أفق المعالجة. أدى ذلك إلى القرار التالي: إن موضع الإشكال هو في كل مرة الوعي الوضعي بالشيء دون تفصيل هنا لأشكاله، أما أفق المعالجة فيكمن في الخروج عن الوعي الوضعي إلى وعي غير وضعي بالعالم بالمعنى الواسع هنا أيضا للعبارة.

حينما نفصل القول فإن الوعي الوضعي الذي ظل يلاحق تاريخ الفلسفة يتمثل أولا في تصور العالم كعالم مباشر أي في الوعي الأونطولوجي بالعالم ويتمثل ثانيا في تأول المباشر تأولا واقعيا تجزيئيا غير توحيدي. بالمقابل فإن الوعي غير الوضعي الذي ما فتئ تاريخ الفلسفة يلاحقه دون جدوى يتمثل أولا في البنية المنطقية للقول الفلسفي وفي محاولة الخروج إلى تصور غير مباشر للعالم أي إلى وعي منطقي بالعالم ويتمثل ثانيا في القول التأويلي الممكني المطلقي والتوحيدي وفي تأول الأونطولوجيا غير المباشرة والمنسحبة تأولا غير واقعي مطلقا وتوحيديا.

نحن في الجملة أمام اتجاهين في التفكير وأمام قرارين أساسيين لكل منهما بشأن وعي العالم وتأويل العالم:

- إتجاه أول في وعي العالم بحسبه العالم الذي بين أيدينا هو الأونطولوجيا عينها التي نصادف منها مرة ما هو جوهري وأخرى مجرد خيالات عنها بحسب قراءة ما، وبحسب قراءة أخرى هي تظهر على هيئات مختلفة لكون جوهرها العدم. الحق هاهنا قائم في المباشر، في الهذا. أما بحسب الإتجاه الثاني في وعي العالم فإن ما نحن بمواجهته عالم منطقي لا أونطولوجي. إن الأونطولوجيا منسحبة في الماوراء، لكن ماوراء المنطق وإن كل علاقتنا إنما هي بالفراغ، بالنقص الذي تركته على هيئة علامات هي موضوع لتركيبها المنطقي.
- إتجاه أول في تأويل العالم بحسبه الحق هو المتعين على شكل واقعة ما (فيزيائية أو ذهنية أو نفسية أو لسانية..) تستأثر بالوجود وتلقي بمقابلها في العدم وتكون ضرورة جزئية أي منقوصة وتكون غير توحيدية. الحق بحسب هذا الإتجاه يجب رصده في الشخصي (إما الموضوع أو الذات، إما الجزئي أو الكلي، إما الموجب أو السالب، إما القوة أو الفعل..). أما بحسب الإتجاه الثاني في التأويل فالحق غير متعين في واقعة من الواقعات حيث تكون الواقعات محمولات له قائمة بالغياب والحضور بعضها لبعض. الحق في هذا الإتجاه يجب

رصده في اللاشخصي أو في التوحيدي والمطلق وغير الوضعي.

إن الإتجاه الأول في وعي العالم وتأويله هو ما يميز تاريخ الفلسفة بحسب التشخيص الذي قدمناه هنا أعني وعي العالم بما هو أونطولوجيا ماثلة أمامنا، ولكن من حيث أن بنيته الحق منطقية، ثم تأويله بعد ذلك على نحو وضعي. أما الإتجاه الثاني فهو الأفق الذي نود التفكير فيه أعني وعي العالم بما هو عالم منطقي، ومن حيث هو كذلك تأويله على نحو غير وضعي.

إن كل العالم الذي تحت ناظرينا إذن عالم منطقي لا أونطولوجي. إنه جملة من العلامات والمعطيات المتناثرة والمادة الخام لتفعيلها بواسطة العقل أي بواسطة آلياته وأساسا مبدأ التناقض تفعيلا منطقيا لا جملة من الأشياء التي نقف عندها كما لو أنها المقصود الحق. هكذا فإن الحكم الوحيد الذي لدينا على الحق ليس الأشياء بما أننا لسنا بحضرة أشياء. إن الحكم الوحيد هو المنطق / العقل الذي أداته المثلى مبدأ التناقض. أما المنهج الذي يتعلق بذلك فهو التالي: تقليب المعطيات على وجوهها المختلفة حتى تنسجم، وفي الأثناء إزاحة المقاربات المتناقضة.

غير أن وضع مبدإ التناقض ومن ورائه المنطق كما نصوره هنا وضع مشكل. لقد لاحظنا من قبل أن تاريخ المنطق هو تاريخ مجاوزة الصورية التي تنسب إليه وإذابته شيئا فشيئا في الشيء أعني في الأونطولوجي. لا يعد هذا في الحقيقة مجاوزة لمقصد أرسطو الذي منح المنطق ومبدأ التناقض دورا أونطولوجيا بل فقط تعميقا له وإنجاحا لما فشل فيه أرسطو حتى انقلب المنطق عنده إلى صوري. مقابل هذا الدور الأونطولوجي الذي سلب فيه مبدأ التناقض علويته لفائدة الشيء وعلويته فإن ما يمكث متحررا من الأونطولوجيا من هذا المبدإ أي من المنطق إنما هو الإستعمال المفهومي الذي لا قيمة أونطولوجية له كما بين ذلك كانط وأصبح هذا وذاك تقليدا يضع مبدأ التناقض في الزاوية الإشكالية التالية: إما أنه مبدأ أونطولوجي، وهاهنا فإن الأونطولوجيا هي الحكم وليس هذا المبدأ نفسه، وإما أنه مبدأ مفهومي، وفي هذه الحالة هو لا يمتلك أي فاعلية أونطولوجية.

هكذا فإن القرارات التي اتخذت في القسم الأول وأولها حاكمية المنطقي ومبدأ التناقض على مدى تاريخ الفلسفة وحاكميته في الموقف الممكن راهنا من العالم، كل ذلك يبلغ أوج غموضه إذا كان وضع مبدإ التناقض مشكلا كما وصفنا. لذلك فإننا في هذا القسم نعتني بالتفكير جيدا حول الإشكال المتمثل في علاقة المنطقي بالأونطولوجي وأساسا بالوضع الحرج الذي وضع فيه مبدأ التناقض بين كونه أونطولوجي يتخلى عن حاكميته للشيء نفسه وبين كونه مفهومي لا قيمة أونطولوجية له من الأصل. كيف نفهم إذن موقع مبدإ التناقض بين القيمة المركزية التي تمنحها إياه الممارسة الفلسفية على مدى تاريخ الفلسفة وبين الإدانة القصوى

التي توجهها إليه القرارات النظرية الآنفة؟

للإجابة عن هذا السؤال ستتابع إحدى أهم قرارين اتخذا في شأن مبدإ التناقض: القرار الأرسطي بأونطولوجية المبدإ والقرار الكانطي بمفهومية المبدإ. أما ما نستهدفه من وراء ذلك فالكشف عن المساحة الثالثة، مساحة الممكن الأونطولوجي التي نزعمها المساحة الأدق للمنطق والتي تنسجم وحدها وما نحن بصدده من وعي منطقي بالعالم يمنح مبدأ التناقض حاكمية عليا.

الفصل الأول

مبدأ التناقض كمبدإ أونطولوجي لدى أرسطو[1]

يـرد مبـدأ عـدم التناقـض فـي صياغـة ثلاثيـة لـه: الهويـة identité، عـدم التناقـض non-contradiction، الثالـث المرفـوع tiers-exclu. الهويـة تعنـي أن الشـيء هوهـو، أ هـي أ؛ عـدم التناقض يعني أن الشـيء لا يكون غيره وبالذات سـلبه؛ الثالث المرفوع يعني أن الشـيء إذ لا يكون إلا هوهو ولا يكون غيره، فإنه لا إمكان ثالث، إمكان وسط يكونه الشيء.

ما نود التنبيه إليه هنا هو أن أرسطو يجتهد في قصر استخدام مبدإ التناقض على الشيء في أقصى درجات حضوره الأونطولوجي وآية ذلك أن مسـاحة تطبيق المبدإ هي فقط مسـاحة الفعل والفردي والموجب (مقابل مساحة الممكن والمتعدد والسالب).

لنـر أولا المقصـود الحصـري بالتناقـض، ثـم ثانيا التطبيقات الحصريـة لمبدإ التناقض في المساحة الأولى المذكورة أعني مساحة الأونطولوجي بامتياز.

(1) مقال نشر بالمجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 48/ 49، سنة 29، عام 2010.

I – المتقابلات opposés[1] (المتضادات contraires أهمّها)[2] ليست المتناقضات contradictoires/التناقض مستحيل لكن التقابل (التضاد أهمه) ممكن:

1 – أنواع التقابل:

يتعلق الباب الثالث من الفصل العاشر من كتاب **المقولات** لأرسطو بالمتقابلات، وهي أربعة أصناف:

- المتقابلات بالإضافة relatifs
- الأضداد contraires
- المتقابلات بالإمتلاك والحرمان opposés par possession et privation
- المتقابلات بالإيجاب والسلب opposés par affirmation et négation

نجد هذه القسمة في الفقرة الثانية من الباب المذكور. بعد ذلك تتولى الفقرات الموالية تفصيل الأمر.

2 – تعريف المتقابلات:

أ – المتقابلات بالإضافة: يقول الفيلسوف في الفقرة الرابعة:

"كل ما هو مقابل كمقابل بالإضافة يسمى ما هو إيّاه بالنسبة للشيء المقابل له"[3].

---

(1) يبدو أن لفظ opposition كما يريد له المترجم الفرنسي للنص الأرسطي يشير إلى معنى عام لعلاقة الثنائيات وفاء لمقصد الفيلسوف نفسه. ذلك أن opposition تشمل علاقات عدة كما يتبين بعد حين، التضاد واحد منها فحسب. لذلك لا نرى دقة في ترجمة اللفظ الآنف بـ"تضاد" وحتى بـ"تعارض" فضلا عن استخدامهما معا بشكل غامض واستخدام التضاد مرة لتسمية مجموع المتقابلات ومرة لتسمية عنصر منها كما في الترجمة العربية التالية لروبار بلانشي وهو يتحدث عن أرسطو: "تخصص رسالة قاطيغورياس فصلين (العاشر والحادي عشر) للمتضادات التي توزعها على أربع مجموعات: تعارض "المنسوبات، كالضعف إلى النصف، تعارض الأضداد...". (روبار بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2002، ص 55) .نستخدم لفظ "تقابل" لترجمة opposition والذي له المعنى العام لقيام الواحد قبالة الآخر سواء على هيئة تناسب أو تضاد أو امتلاك وحرمان أو إثبات ونفي.

(2) نعني بالأهمية هنا فحسب الأهمية الإشكالية في علاقة بمبدإ التناقض. ذلك أنه إذا كانت "الأشد تقابلية من المتقابلات [هي] "المتضادات"، "التضاد"" Barbara Cassin et Michel Narcy, La décision du sens: le livre Gamma de la métaphysique d'Aristote, J. Vrin, 1989, p. 168 – فإن التضاد هو المهدد بتشابه أكبر والتناقض. لذلك أفردنا عنصرا يخص التمييز بينهما دون غيرهما من المتقابلات.

(3) Aristote, Logique, Tome 1 – Catégories - Herméneia, op. cit., Sec. III, Chap. X, §4, p. 110.

وهـو يضـرب المثاليـن التالييـن: الضعف double والنصف moitié ثـم العلم. فنحن إنما نسمّي ضعفا ونصفا لافتراض ما ذلك ضعفه ونصفه، أي شيء آخر غير نفسه. إننا نقول "إثنان ضعف" لكن المعنى لا يكتمل إلا إذا أضفنا "ضعف الواحد" ونقول "أربعة نصف" لكن المعنى غير مفهوم إذا لم نضف "نصف الثمانية". فالضعف هو دائما "ضعف لـ" double de، والنصف كذلك "نصف لـ" moitié de. هكذا الشأن مع العلم (المثال الثاني) بما هو ضرورة "علم بشيء / بمعلوم" والعكس صحيح، فالمعلوم لا يسمى معلوما إلا لأن علما علمه.

من البيّن إذن أن الضعف "ضعف شيء ما" والنصف "نصف شيء ما". وإن طرفي علاقة التقابل هنا هما (ضعف وشيء / نصف وشيء، 2 و1 / 4 و8). ولكن لما كان الضعف ضعف الشيء الـذي هـو نصفـه، لـزم القول إن الضعف هـو ضعف النصف، وبالأحـرى ضعف نصفه والنصف نصف ضعفه. وهكذا بالنسبة للعلم الذي هو علم المعلوم أو بالأحرى علم معلومه، كمـا أن المعلـوم هـو معلـوم علم أو معلوم علمه، كل ذلك بشـكل متبـادل réciproque. توجد إذن خاصيتان للمتقابلات بالنسبة:

كونها أوّلا غير قائمة بذاتها بل في علاقة لا مضافة تشكل جوهر تسميتها.

كونها ثانيا تقال بالتبادل بشكل آخر.

ب - المتقابـلات بالضديـة / الأضـداد: لا يقـدم أرسـطو فـي الفقـرات 5 و6 و7 و8 و9 و10 مـن الفصـل العاشـر مـن الباب الثالث الذي يتحـدث فيه عن الأضداد، كما في الفصل 11 المخصص لهذا الشأن - لا يقدم تعريفا محددا للأضداد، وإنما يعرّفها مباشرة في كل مرة من خلال الأمثلة:

> "الشـرّ هـو ضـرورة ضدّ الخير [...] المرض ضـدّ للصحّة والعدل للظلم والشجاعة للجبن"[1].

وهكذا الأبيض والأسود فهما ضدّان والزوج pair والفرد impair ثمّ الجيّد bon والرديء mauvais.

إن حديث أرسـطو عن الأضداد يرد مباشـرة عقب حديثه عن المتقابلات بالإضافة التي يعرف فيها الواحد بما هو واحد الآخر أو بما هو علاقة مع الآخر، في حين يعرّف الواحد في تقابل الضدية بما هو رفض للآخر أو رفض العلاقة مع الآخر. يقول أرسطو:

> "هكذا فإن الخير لا يسمّى خير الشرّ، ولكن ضدّ الشرّ، الأبيض لا يسمّى

نعتمد هنا هذه الترجمة الفرنسية مع ترجمة للعربية للإستشهادات تخصنا ثم مع الحفاظ على إحالاتها داخل النص الفرنسي.

(1) Ibid., chap. XI, §1, p. 121.

أبيض الأسود، ولكن ضدّ الأسود"[1].

لا يعني ذلك عدم وحدة المتضادات، ففي الفقرتين 5 و6 يؤكد أرسطو على ما يذكر به دائما بصدد المتقابلات من أن التضاد لا يقال إلا عن موضوع واحد "سواء في الجنس أو النوع"[2]. فإذا لم يتعلق بفرد واحد تعلق بنوع واحد وإذا لم يتعلق بنوع واحد تعلق بجنس واحد.

ج - المتقابلات بالإمتلاك والحرمان: بعد أن يذكّر أرسطو بما يشدّد عليه دائما بشأن وحدة الموضوع المتعلقة به المتقابلات، هنا الإمتلاك والحرمان، يقول:

"إنه بالنسبة للشيء نفسه حيث يكون الإمتلاك خاصية طبيعية، يمكننا أن نستعمل دورا بدور الواحد والآخر"[3].

يقصد أرسطو أنه لا حرمان إلاّ لما يقصد الإمتلاك. وهو يضرب لذلك مثال الأعمى ومثال الأدرد (محروم الأسنان)، إذ يقول:

"إننا نقول عن كائن أنه أدرد، لا لكونه فقط لا يمتلك أسنانا أو أنه أعمى، لا لكونه فقط لا يمتلك البصر، وإنما لكونه لا يمتلك أسنانا ولا بصرا، من حيث أنه يجب أن يكون له بطبيعته الواحد والآخر - فإن بعض الكائنات تكون، لحظة ولادتها، فاقدة الأسنان والبصر، ولا نسميها لذلك درداء أو عمياء"[4].

يصدق هذا على الطفل لحظة ولادته، فرغم كونه لا يرى، إلا أننا لا نسميه أعمى[5]. إن الأعمى إذن ليس من لا يرى إطلاقا كما أن الأدرد ليس من لا يمتلك أسنانا على الإطلاق وإنما الأعمى من لا يرى من حيث أنه طبيعيا يرى والأدرد هو من يمتلك أسنانا من حيث أنه طبيعيا يمتلكها. وتلك هي دلالة الحرمان. فالحرمان ليس عدم الوجود بل غياب وجود مفترض قيامه أصليا.

ثمة بالتأكيد تشابه بين هذا النوع من التقابل وبين التقابل بالضدية من جهة أن المتقابلين هنا وهناك يقالان بالتنافي لا بالتضايف كما في المتقابلات بالإضافة. ولكن في الوقت نفسه ثمة تأكيد واضح على أن الواحد يقال نسبة إلى الآخر مثلما كنا نرى آنفا. لذلك يقوم أرسطو في الفقرات 17← 20 بالتمييز بين التقابل بالإمتلاك والحرمان من جهة وبين التقابل بالإضافة والضدية من جهة ثانية.

---

(1) Ibid., chap. X, §5, p. 111.

(2) Ibid., chap. XI, p. 122.

(3) Ibid., chap. X, §11, p. 113.

(4) Ibid., §12.

(5) أنظر المصدر نفسه، تعليق على فقرة 12، ص 113.

في الفقرات 17 و18 يؤكد الفيلسوف أوّلا على أن التقابل بالإمتلاك والحرمان لا يقال فيه مثل التقابل بالإضافة أن الشيء هو شيء مقابله (الأب أب الأبن / الضعف ضعف النصف). فنحن لا نقول إن العمى عمى الإبصار (نقول البصر وذلك أمر مختلف). ذلك لأن هذا يفترض أن الواحد من المتقابلات في تقابل الإضافة يأخذ معناه من الحضور الموجب للآخر مثلما يأخذ الأب أبوّته من إبنيّة الإبن ويأخذ الضعف ضعفيته من نصفية النصف، بأن يكون كل منهما حاضرا حضورا موجبا قبالة الآخر. أما في تقابل الإمتلاك والحرمان فإن العمى يكون في غياب الإبصار والعكس صحيح، وأن يكون الواحد أدرد لا يكونه إلا بغياب الأسنان. ومن هذا الوجه فإن المتقابلين بالإمتلاك والحرمان يشبهان المتقابلين بالضدية من حيث أن الواحد لا يوجد إلا على حساب الآخر، والأمر مختلف مع تقابل الإضافة.

أما ثانيا فإن أرسطو يؤكد - نتيجة لتأكيده الأول - أن المتقابلات بالإمتلاك والحرمان لا تقال بالتبادل بين المتقابلين. فنحن لا نقول عمى الإبصار وإبصار العمى (كما نقول أب الإبن وابن الأب)، كما أن الإقرارين الأول والثاني متساويان بشكل معكوس.

أما في الفقرات 19 و20، فإن الفيلسوف يميز بين التقابل بالإمتلاك والحرمان والتقابل بالضدية بوجهيها: الضدية المباشرة والضدية المتوسطة[1]. أما تقابل الأضداد المباشرة المتميز بأن أحد الضدين يجب أن يوجد ضرورة في الموضوع حيث يغيب الآخر، فلا نجد له نظيرا في التقابل بالإمتلاك والحرمان حيث:

> "ليس دائما ضروريا أن يوجد الواحد أو الآخر في الموضوع الذي يمكن أن يقبلهما: فما لم يكن عليه بعد أن يكون له بالطبيعة بصر لا يسمّى أعمى أو بصيرا"[2].

فالكلب الصغير، رغم أنه لا يرى، لا يسمى أعمى بما هو بالطبيعة كذلك. وهكذا الشأن بالنسبة للأضداد غير المباشرة.

ثم إن أرسطو يقوم في الفقرة 20 بتمييز أخير بين المتقابلات بالضدية والمتقابلات بالإمتلاك والحرمان مفاده أنه في الأولى:

> "يمكن أن تتحول الواحدة إلى الأخرى ما لم يكن الواحد منهما ضرورة فيزيائية، مثل الحرارة في النار. فإن الإنسان وهو في صحّة جيّدة يمكن أن يصبح مريضا والأبيض يمكن أن يصير أسود والبارد يمكن أن يصير حارا، والحار يمكن أن يصير باردا، والجيد يمكن أن يصير رديئا، والرديء يمكن أن يصير جيدا. هكذا فالإنسان الفاسد مأخوذا بعبارات أفضل ونصائح أفضل

(1) سنعود إلى الفرق بين الأضداد المباشرة والمتوسطة في العنصر القادم.

(2) Ibid., §19, p. 117.

[...] سينتهي، إذا لم يعقه الزمن، للوصول إلى طريقة وجود مختلفة تماما عن الأولى"[1].

أما في تقابل الإمتلاك والحرمان "فمن المستحيل أن تتغير أبدا الواحدة إلى الأخرى"[2]. وإذا كان ممكنا حسب أرسطو أن يصير تحول من الإمتلاك إلى الحرمان، فإن العكس غير ممكن، إذ أننا "حينما نصير مرة عميا، فإننا لا نحصل ثانية على البصر..."[3].

د - المتقابلات بالإيجاب والسلب: وهي المتقابلات التي "يجب دائما على نحو ضروري أن يكون إحداها صحيحا والآخر خاطئا"[4]. هي ذي الخاصية التي يجدها أرسطو مميزة لهذا النوع من المتقابلات دون غيرها. والسبب حسب الفيلسوف هو أنّ كلّ المتقابلات الأخرى تقابلات مفاهيم أو مقولات أعني ألفاظ معزولة لا تقابلات أحكام أو قضايا. وهذه لا تحمل نفيا أو إثباتا، صحة أو خطأ[5]، فالصحة والمرض (الأضداد) والضعف والنصف (تقابل الإضافة) والإبصار والعمى (تقابل الإمتلاك والحرمان) كلّها مقولات لا تحمل نفيا أو إثباتا، صحة أو خطأ.

3 - في الفرق بين التقابل (التضاد أساسا) والتناقض / التضاد علاقة مطلقة - التناقض علاقة مخصوصة:

هدفنا من العرض الآنف للمتقابلات هو تمييزها عن التناقض. إن أرسطو يعي جيدا المسافة الفاصلة بين التناقض والتضاد. ويشير دوز إلى ثراء واسع في علاقة المتقابلات ليس التناقض إلا أحدها وهكذا التضاد، ثراء يسمح بعد ذلك بكشف الحدود الضيقة لعلاقة الإمية "أ أو لا أ" لدى أرسطو:

> "إن أرسطو يميز أنواعا عديدة من المتقابلات التي منها التناقض والتضاد مثلا حاد وفاخم هي أضداد؛ حاد وغير حاد متقابلات بالتناقض"[6].

---

(1) Ibid., §20, p. 118.

(2) Ibid.

(3) Ibid. لا نلتفت هنا كثيرا إلى دقة ما يقول الفيلسوف من استحالة التحول من الإمتلاك إلى الحرمان مقابل الإمكان المضاد. وواضح أن ذلك لا يقوم على غير الحجج الواقعية أعني الإمكانات المتاحة في عصر ما. فإن الإمكان المنطقي يظل مفتوحا على نقض هذه الإستحالة ويظل تقدم الوسائل التقنية مفتوحا على إمكان تنفيذه. إننا نلتفت فقط إلى الفروق بين أنواع المتقابلات والتدقيقات التي يقوم بها أرسطو في هذا الشأن.

(4) Ibid., §21, p. 119.

(5) Ibid., §22, p. 119.

(6) A. Doz, op. cit., p. 96.

إن أرسطو لا يدخل المتقابلات تحت إسم التناقض **فهي ممكنة وهي أمر واقع أكثر من ذلك**. ففي المتقابلات بالنسبة ليس الضعف متناقضا مع النصف بل على العكس هما، بحسب أرسطو، **قائمان الواحد بقيام الآخر**. وفي الأضداد، فإنّ الشر ليس نقيضا للخير والنور للظلمة إلاّ إذا توفرت شروط التناقض التي سنذكرها بعد حين. أما من حيث تسمية الضدية نفسها، فإن أرسطو يؤكد أصالتها كمقوم من مقومات الوجود. بل إن الفيلسوف يؤكد **وحدة الاضداد** - أي وحدة الموضوع الذي تقومان فيه. وهكذا الشأن بخصوص التقابل بالإمتلاك والحرمان، فإن العمى ليس نقيضا للإبصار إلا بتوفر شروط التناقض. أما من حيث المبدإ، فإن **العمى ليس متنافيا بالمطلق والإبصار** إذ لا نسمي أعمى إلاّ من له الإبصار بالطبيعة ويحرمه. وليس بالتناقض أن يقال إن إمكان الإبصار شرط أساسي للعمى. كما ليس من التناقض أن **الأضداد يستحيل بعضها إلى بعض**، الفاسد إلى جيد والبارد إلى حار والليل إلى نهار والعكس، وهكذا.

إذا كان التقابل ممكنا، فإنه في كلّ مرّة قابل لأن يكون تناقضا إذا توفرت شروطه. إن الضعف والنصف كمتقابلات بالنسبة، يكون الواحد فيها واحد الآخر كما رأينا، تنقلب إلى متناقضة إذا أخذنا الضعف نفسه **بما هو النصف من الجهة نفسها**. إن 4 ضعف لـ 2 لكنها نصف لـ 8 وهذه تقابلات بالنسبة قائمة بلا إشكال. أما إذا أخذنا الـ 4 **بما هي معا ضعف** الـ 2 ونصفها أو **بما هي معا** نصف الثمانية وضعفها فذلك تناقض مستحيل. لكن أهم تفكير الفيلسوف بشأن التناقض وعدم التناقض هو ما يتعلق بالأضداد وبالمتقابلات بالنفي والإثبات.

قلنا إن الضدّ contraire هو المقابل القائم على رفض مقابله على خلاف تقابل الإضافة وإن علاقة الضدية هي أكثر علاقات التقابل المهددة بالتشابه مع التناقض. والحقيقة أن أرسطو يدرك هذا التشابه المريب مع التناقض إذ يحاول التمييز كما يلي:

> "إني أقول أن الإثبات متقابل بالتناقض مع النفي حينما يشير الأوّل إلى أن الشيء كلي ويعتبر الثاني أن هذا الشيء نفسه ليس كذلك. مثلا: كل إنسان أبيض، بعض الناس ليس بأبيض - لا أحد من الناس أبيض، هذا الإنسان أبيض. إن القضايا متضادة، حينما يكون الإثبات كليا، ويكون النفي هو الآخر كذلك. هكذا الشأن مع: كل إنسان أبيض، لا أحد من الناس أبيض - كل إنسان عادل، لا أحد من الناس عادل"[1].

بأي معنى يسمي أرسطو تناقضا: كل إنسان أبيض، بعض الناس ليس بأبيض - لا أحد من الناس أبيض، هذا الإنسان أبيض، ويسمّي تضادا: كل إنسان أبيض، لا أحد من الناس أبيض؟ يعرف الفيلسوف التناقض بما هو تقابل يشير فيه الإثبات إلى أن الشيء كلي ويعبّر فيه

(1) Aristote, Herméneia, op. cit., Chap. VII, §5, p. 161.

النفي على أن هذا الشيء نفسه ليس كليا. أما في التضاد فيكون الإثبات كليا والنفي كليا.[1] من الواضح أن ثمة تأكيدا على كون التناقض يستوجب أبدا أن يكون الشيء نفسه مقصودا بالإثبات والنفي في حين لا يؤكد أرسطو على هذا الشرط بشأن التضاد. إنه يؤكد بالمقابل على حدة الإستقطاب أن تتوفر في التضاد (كل ≠ واحد) ولا يشدد على ذلك في التناقض، إذ يكفي أن تكون "كل" و"بعض"، "لا أحد" و"هذا" مقولة حول الشيء نفسه. فقولنا "كل إنسان أبيض" ينقضه قولنا "بعض الناس ليس بأبيض" إذا قصدنا موضوعا واحدا هو "كل انسان". فلا يمكن أن يكون الشيء الواحد (المحدد هنا بـ "كلّ") حاملا لهذا التحديد ب "كلّ" ولنفيه ب "بعض"، "لا أحد" أو ما سوى ذلك. ومعنى أن هذا الحكم ينقض الآخر أن افتراضهما معا مستحيل. أما قولنا "كل إنسان أبيض"، فإذا قابلناه بـ "بعض الناس ليس بأبيض" لم يكن هذا ليضاد ذاك حسب أرسطو مع أن هذا ينقض ذاك إذا حملا على شيء واحد. لكن ألا تتعلق المضادة أيضا بحمل الضدين على شيء واحد؟ ألم يقل أرسطو أن "الأضداد تنطبق طبيعيا على موضوع موحّد سواء في النوع أو في الجنس؟"[2].

بلى، فإن قولنا "كل إنسان أبيض" لا يضاده قولنا "لا أحد من الناس أبيض" إلا لأن

---

(1) في الفصل السابع من كتاب العبارة يتحدث أرسطو عن أنواع القضايا من جهة الكم (كلية Universelle، جزئية particulière، لا محددة indéterminée، فردية singulière) ومن جهة الكيف (سالبة، موجبة، صحيحة، خاطئة) وعن علاقات التضاد أو عدم التضاد الممكنة بينها. في الفقرات 2 و3 و4 يتحدث عن الحالة التي تكون فيها القضايا متضادة أو لا تكون. يميز بذلك بين الشيء الكلي chose universelle داخل القضية والطريقة الكلية manière universelle في التعبير عنه. فإذا كان الشيء كليا والتعبير عنه بطريقة كلية، فإن السلب والإيجاب تكون أحكاما متضادة، كقولنا: كل إنسان أبيض، لا إنسان أبيض. ويأتي التضاد هنا من كون القضية الكلية إذا كانت طريقة التعبير عنها بـ كل / لا أحد tout / aucun أي بطريقة كلية، حصل تحديد détermination القضية. وحيث ثمة تحديد إنتهى إمكان القول المقابل إلا على نحو ضدية. فإذا كان وضع الإنسان أنه في حالة الفعل، التحقق متحدد كأبيض، صار من المستحيل أن يحمل لونا غير هذا، أي أن لا يكون أبيض (الفقرة 2). في المقابل، يبين أرسطو في الفقرة 3 أنه إذا كان الشيء داخل القضية كليا وكانت طريقة التعبير عنه غير كلية، لم يكن السلب والإيجاب أحكاما متضادة. فقولنا: الإنسان أبيض، الإنسان ليس بأبيض، ليس قولا متضادا حسب أرسطو لأن الحديث هاهنا يجري عن اللامحدد الذي يتجلى من خلال غياب المحدد "كل" / "لا أحد" عن الموضوع "إنسان". وإذا كان اللاتحديد يشير فقط إلى الإمكان، إلى الشيء في قابليته لهذا التحديد أو ذاك، فإن حمل البياض يتساوى مع حمل عدمه لما كان الواحد والآخر ممكنا بحق الإنسان، وكنا هاهنا بصدد الحديث عن الممكن، عما لم يتحدد من خلال طريقة كلية. إن الضدين يتصالحان في الممكن حسب أرسطو لكنهما لا يتصالحان في الفعل – ألا وإن الكلي المعبر عنه بطريقة كلية فعل / تحقق للقضية. كل ذلك بشأن التضاد، أما التناقض فكل التشديد بشأنه على الشيء نفسه.

(2) Ibid., Catégories, Sec. 3, Chap. XI, §5, p. 122.

كليهما يشيران إلى الموضوع نفسه (الإنسان) والمحمول نفسه (أبيض) وأن الثاني منهما ينفي مقدار ما يثبته الأول بالتمام. فالصحة والمرض ضدان لأنهما يقومان جميعا في جسم الإنسان والأبيض والأسود ضدان لأنهما ينتميان إلى نوع واحد هو اللون وهكذا العدل والظلم ينتميان إلى نوعين ضدين هما الفضيلة والرذيلة المتميتان بدورهما إلى جنس واحد هو القيمة والخير والشر المنتميان كنوعين إلى جنس موحد هو القيم، إلخ[1]. فلا ضدية حيث لا موضوع موحّد في النوع أو الجنس، لا ضدية مثلا بين البياض (المنتمي إلى نوع هو اللون) والثقل (المنتمي إلى نوع آخر هو الوزن). لا ضدية أن يكون الشيء أبيض وثقيلا أو غير ثقيل، بل الضدية حيث يكون أبيض ولا أبيض، ثقيلا وغير ثقيل. غير أن هذا بين من قبل، أما وإن الأخطر والأهم هو التدقيق الذي يقدمه الفيلسوف بعد ذلك بشأن التضاد والذي يبلغ به درجة قصوى في التشابه مع التناقض ولكن بالمثل درجة قصوى في التمييز بينهما[2]. ما الفرق هاهنا إذن بين الضدية

---

(1) .Ibid., §6, pp. 122–123

(2) في الفصل XII من العبارة يطرح أرسطو السؤال عما هو التضاد: "هل الإثبات مضاد للنفي، أم الإثبات مضاد للإثبات؟ ومثلا هل أن هذه القضية: كل إنسان عادل، مضادة لهذه: لا أحد من الناس عادل، أم أنها مضادة لـ: كل الناس ليسوا عادلين" (المصدر نفسه، فقرة1، ص 198). في الفقرة الرابعة يقدم مثالا آخر: "شيء جيد" هل هو ضد "شيء غير جيد" أم ضد "شيء رديء"؟

لقد عرض الفيلسوف الرأيين في الفقرة 2 ليختبرهما من خلال عرض الأساس الممكن لكل منهما للاختبار إذ قال: "إذا كانت الألفاظ تستجيب للفكر، وكانت القضية المضادة في الفكر قضية الضد، وكان هكذا: كل إنسان عادل، القضية المضادة لـ: كل الناس غير عادلين، كان يجب أن يكون ذلك كذلك بالنسبة للإثباتات المعبر عنها بالكلام. أما إذا لم يكن الفكر المضاد فكر الضدّ، فلن يكون الإثبات أيضا ضدا للإثبات، وإنما سيكون النفي الذي تحدثنا عنه" (ص. 199). يقول أرسطو أنه إذا كانت القضايا المتضادة هي القضايا المتعلقة بالأضداد (فكر الضد – قضية الضد) ولو كانت واحدة / غير متضادة طريقة التعبير عنها كقولنا في الحالتين: كل إنسان، أو كل الناس – إذا كان الأمر كذلك، كان الإثبات ضده إثبات (مضاد): كل إنسان عادل / كل الناس ليسوا عادلين. أما إذا لم تكن القضايا المتضادة هي المتعلقة بالأضداد (بل قد يكون موضوعها نفسه "عادل" مثلا)، وإنما المعبر عنها بشكل متضاد كقولنا: كل الناس / لا أحد من الناس، ولو كان الموضوع واحدا – إذا كان الأمر كذلك، كان الإثبات ضده النفي لا إثبات مضاد. هل أن الفكر المضاد هو إذن فكر الضد pensée du contraire أو الفكر السالب للإثباتpensée négative؟ (أنظر تعليق المترجم على الفقرة 8، ص 201).

أما موقف أرسطو فهو المتمثل في كون الضدية ليست فكر الضد، إثباتا مضادا للإثبات الأول، انطباقا للقضايا على الأضداد، بل التعبير المتضاد عن القضايا: "إن القضايا متضادة لا لكونها تنطبق على الأضداد، بل بالأحرى لكونها معبر عنها بشكل مضاد" (فقرة 5، ص 200). الضدان بهذا المعنى ليسا شيئين متقابلين بل "وجهتا نظر للشيء نفسه" (المترجم ص 200، تعليق على الفقرة 5). هكذا يشرع الفيلسوف منذ الفقرة 5 في استعراض حالات التقابل التي لا يسميها تضادا بدءا بالتقابل الضدي بما هو انطباق على الأضداد حتى الضدية بما هي التعبير عن القضايا بشكل مضاد، وبين هذا وذاك

والتناقض إذا كانا مشروطين جميعا بالإثبات والنفي للمحمول نفسه على الموضوع الواحد أو

درجات مختلفة وأشكال من الضدية ينقدها أرسطو. وفي الجملة فإن الفيلسوف يستعرض على الأقل خمسة أشكال من الضدية ينقدها ليستقر عند الشكل السادس مجيبا به عن السؤال المركزي هاهنا حول أيهما الضد: الإثبات المضاد أم النفي ليؤكد الثاني طبعا.

• المقترح الأول لما هو تضاد يتعلق بانطباق التقابل على الأضداد كقولنا عن هذا الشيء الجيد أنه جيد وعن شيء آخر رديء أنه رديء. فإن القضيتين هاهنا ليستا متضادتين. بل إن أرسطو يؤكد حتى أن الأمر يتعلق "بالقضية نفسها" (فقرة 5). فالقضيتان صحيحتان معا بما أن كلا منهما تتعلق بشيء، أو ربما نقول كما يبدو من أرسطو نفسه إنها القضية الواحدة صحيحة بوجهين. ثمة هاهنا إذن:

– موضوع مختلف (موضوعا ومحمولا): أ وب

– إثبات حكم لـ أ وإثبات ضده لـ ب

– قضية 1: صحيحة / قضية 2: صحيحة

– النتيجة: لا ضدية لأن هذه تقتضي وحدة الموضوع، إثبات الحكم نفسه ونفيه عنه، صحة قضية وخطأ أخرى.

• المقترح الثاني للضدية: في الفقرة 6 يقدم أرسطو الأضداد كتقابل بين ما يوجد للشيء وما لا يوجد إطلاقا. فقولنا: "الكتاب جيد" حمل على الشيء لما يوجد له أي الجودة، أما قولنا: "الكتاب ليس خجولا" فحمل على الشيء لما لا يوجد له إطلاقا إذ لا يوجد للكتاب أن يكون خجولا ويكون ذلك للإنسان مثلا. وما لا يوجد للشيء لا يكون موضوع صحة وخطإ إذ أن ذلك نتاج إثبات ونفي لما يوجد للشيء. وهكذا فحتى إذا كان الإثبات الأول "الكتاب جيد" صحيحا أو خاطئا، لم يكن للنفي الثاني "الكتاب ليس خجولا" أي علاقة بالخطإ وقطعا بالصحة ولم يكن لهذا ليوضع بالقياس إلى الحكم الأول فضلا عن أن يكون ضدا له مثلا. لذلك يقول أرسطو في الفقرة 7 مشددا على ضرورة إمكان الخطإ في الحكم ليكون قابلا لعلاقة ضدية: "إلا أن الأضداد الوحيدة هي تلك التي تحتوي خطأ" (ص. 200). وطبعا لا يحتوي خطأ إلا الحكم على شيء فعلي محدد يمكن أن يصيبه الحكم في الجهة التي تحدد عليها كما يمكن أن يصيبه على جهة لم يتحدد عليها أي يخطئه (على الجهة التي تحدّد عليها). أما ما لم يتحدّد كموجود للشيء فإنه، كما يؤكد أرسطو في الفقرة 6، يكون لامتناهيا، ومعنى كونه لامتناه أنه موضوع بغير ضرورة تقتضيه وغير تقييد. ولأن التضاد تحكمه ضرورة الموضوع الواحد المتحقق لم تكن المحمولات غير المتعلقة بالموجود الواحد من حيث هي إمكانات لامتناهية لتحمل تضادا. هكذا فإن القضية "الكتاب جيد" تكون صحيحة أو خاطئة، لكن القضية الثانية "الكتاب ليس خجولا" لا صحة لها ولا خطأ. ثمة هاهنا إذن:

– موضوع واحد أ بمحمول متعلق به وآخر لا متعلق به

– إثبات (أو نفي) حكم لـ أ وإثبات (أو نفي) محمول غير ممكن

– قضية 1: صحيحة أو خاطئة / قضية 2: لا صحيحة ولا خاطئة

– النتيجة: لا ضدية لأن الضدية تقتضي تعلق المحمولين المتضادين بالموضوع، إثباتهما معا للموضوع، صحة الواحد وخطأ الآخر.

• المقترح الثالث: هو ما يقدمه أرسطو في الفقرة 8 على النحو التالي: التضاد تقابل حكم مثبت وسلبه

بإثباتين لمحمولين متضادين على الموضوع الواحد، إذا كانا ينتميان جميعا إلى نوع موحّد أو

في الموضوع الواحد. ذلك أن تقابل حكم ثابت "هذا جيد" وآخر ثابت بالضدية "هذا رديء" إنما هو، كما يبين الفيلسوف، تقابل بين ما ينتمي إلى جوهر الشيء وما هو عرض فيه. فإن رديء بالنسبة للشيء الجيد عرض. والسبب في ذلك، كما بين أرسطو في سياق آخر هو أنه إذا حمل شيء على الموضوع، فإنه يكون موجودا بينما يكون ضده معدوما. فإذا كان الشيء جيدا، كانت الجودة موجودة والرداءة معدومة عنه. وهكذا فإذا تعلق الأمر بحملها أعني الرداءة على الشيء سلبا أو إيجابا لم يكن ذلك من قبيل الحمل الجوهري، بما أن جوهر الشيء / الشيء ذاته قد غطاه محمول الجودة، فلم يبق لمحمول الرداءة إلا أن يحمل على نحو عرضي. لذلك يرى أرسطو أن الضد إذا كان إثباتا آخر مضادا مقابل الإثبات الموجب، لم يكن ليصنع ضدية متكافئة بين ما ينتمي إلى الشيء ذاته وما هو عرض فيه. لا مناص إذن، لتكون ضدية كاملة متكافئة من أن يكون الضدان متعلقان بالشيء ذاته. ولا يكون ذلك ممكنا إلا إذا كانا على نحو إثبات ونفيه: "هذا جيد"/ "هذا ليس جيدا". لذلك يقول أرسطو: "إن الفكر السالب للجيد أكثر خطأ من فكر الضد" (فقرة 8، ص 201).

لكن المشكل هاهنا هو أن الضدية لا تدرك بيسر بما أنها تؤول إلى التناقض، "لأنه يجب ضرورة أن نفترض في الفكر نفسه أن الشيء ليس جيدا" (ص. 201). ثمة هاهنا إذن:

- وحدة للموضوع
- إثبات ونفي للمحمول نفسه في الوقت نفسه
- قضية 1: صحيحة أو خاطئة / قضية 2: خاطئة أو صحيحة
- النتيجة: لا ضدية بل تناقض لأنه "ليس ممكنا أبدا أن تنتمي الأضداد في وقت واحد إلى الموضوع نفسه" (الفقرة 13، ص 204).

• المقترح الرابع: هو ما يصفه الفيلسوف في الفقرة 10 والمتمثل في إثبات شيء ونفي ضده عن الشيء كقولنا: كذا ليس جيدا / كذا رديء. فهاهنا الحكم الأول بالنفي هو عينه الثاني بالإثبات. إن "ما ليس جيدا هو رديء" (فقرة 10، ص 202) كما يقول أرسطو، و"هذه الفكرة تكون صحيحة والأولى في وقت واحد" (الموضع نفسه). إلا أن الفيلسوف يرى أنه لا يكون حكمان ضدان صحيحين معا (الموضع نفسه). ثمة إذن:

- وحدة الموضوع
- إثبات محمول له ونفي ضده
- قضية1: صحيحة / قضية 2: صحيحة
- النتيجة: لا ضدية لأنه لا يكون ضدان صحيحين معا.

• المقترح الخامس: هو ما يصفه الفيلسوف أيضا في وسط الفقرة 10 والمتمثل في نفي المحمولين المتضادين عن الموضوع ومقابلتهما كضدين، مثلا "هذا ليس جيدا" / "هذا ليس رديئا". يتعلق الأمر خاصة هنا بما يسميه أرسطو بالأضداد المتوسطة كما هو الشأن مع "جيد" و"رديء". لا مانع هاهنا من أن يكون الشيء لا جيدا ولا رديئا كما قد يكون لا أبيض ولا أسود، وذلك ما بينه الفيلسوف من قبل في حديثه عن المتقابلات بالضدية أي كون الشيء قد يكون "جيدا" و"رديئا" و"لا جيدا ولا رديئا" أو "أبيض" و"أسود" و"لا أبيض ولا أسود"، فالحكمان السالبان يكونان هاهنا صحيحين جميعا. إلا أن

جنس موحّد؟ بأي معنى تكون القضايا نفسها - كل انسان أبيض، لا أحد من الناس أبيض مثلا - مصنفة كقضايا متضادة وأحيانا كقضايا متناقضة؟ ماذا يجب أن نفهم من وحدة الشيء الذي شدد عليه أرسطو من قبل في تعريف التناقض؟

لم يعد ممكنا أن نميز بين التضاد والتناقض على أساس تعلق القضايا بالموضوع نفسه في الثاني. لا بد من البحث عن أساس آخر للتمييز من حيث أن كليهما يقومان على وحدة الموضوع. يقول أرسطو متحدثا عن الحالة التي تكون فيها القضايا المتضادة متناقضة:

> "إذا كان سقراط في صحة جيدة مضادا لسقراط مريض، كما أنه ليس ممكنا أن يوجد هذان الشيئان في وقت واحد في الفرد الواحد، فإنه مستحيل أيضا إذا وجد أحد الضدين، أن يوجد الآخر أيضا"[1].

الأضداد كما تبين سابقا لا تكون صحيحة معا. ثمة هاهنا أخيرا:

- وحدة الموضوع
- نفي المحمولين المتضادين عنه
- قضية 1: صحيحة / قضية 2: صحيحة
- النتيجة: لا ضدية لأنه لا يكون ضدان صحيحين معا.

هكذا ينتهي أرسطو إلى تحديد خصائص الضدية بقوله في نهاية الفقرة 10: "بقي إذن لهذه الفكرة: ما ليس جيّدا ليس جيّدا، هذه الفكرة كضدّ: ما ليس جيّدا جيّد، لأن هذه القضية خاطئة" (المصدر نفسه، ص 202). هاهنا شيء موحّد (موضوعا: ما ليس جيدا ومحمولا: جيد) وإثبات المحمول نفسه للموضوع ونفيه: جيد / ليس جيدا أي صحة إحدى القضايا وخطأ الثانية. إلا أن أرسطو يدقق في الفقرة11 أن الضدية تستوجب التعبير الكلي في إثباتها ونفيها. وذلك لأن هذه الشروط فحسب قد سبق للفيلسوف أن أكد إمكان اجتماع الضدين فيها دون تناف إذا تعلق الأمر بها من جهة كونها لامحددة كقضايا كلية (ما هو جيد / ما ليس جيدا). لذلك يؤكد في الفقرة11 على ضرورة إضافة التعبير الكلي (كل / لا أحد أو لا شيء) بتحديد القضايا الكلية وذلك شرط نهائي وأخير لاكتمال معنى الضدية. هكذا تصير القضايا المتضادة فعليا، كل ما هو جيد جيد / لا شيء مما هو جيد جيد، وتكون القضية المضادة على وجه الدقة لـ"كل إنسان عادل"، لا "كل الناس غير عادلين"، بل "لا أحد من الناس عادل"، ويكتمل هكذا قول الفيلسوف بالإجابة عن السؤال الذي طرحه بين الفقرات 1 و4 من الفصل XIV.

خصائص الضدية إذن هي:

- وحدة الموضوع (موضوعا ومحمولا) (خلافا للمقترح الأول والثاني).
- إثبات الشيء نفسه للموضوع ونفيه عنه دون وحدة وجودية للموضوع والوقت / دون اجتماع فعلي في الشيء (خلافا للمقترح الثالث والرابع والخامس).
- قضية 1: صحيحة أو خاطئة / قضية 2: خاطئة أو صحيحة (كما في المقترح الثالث لا كما في البقية).

(1) Ibid., Catégories, Sec. III, chap. XI, §4, p. 122.

من الواضح أن أرسطو يسمّي تضادا القضايا (سقراط في صحة جيدة / سقراط مريض) بغض النظر عن وجودها وعن وحدة موضوعها ويسمّي تناقضا القضايا موجودة وموحدا موضوعها. فـ "سقراط في صحة جيدة" قضية مضادة لـ "سقراط مريض". لكن إذا تعلق الأمر بوجود القضيتين في موضوع واحد صارتا متناقضتين. أما في وضع التضاد فإن القضايا هاهنا لا ينقض بعضها وجود بعض لسبب بسيط هو أن الوجود معا لا يتعلق بها. ولو تعلق بها الوجود معا لتناقضت.

إنه لا مناص بعد كل هذه الإعتبارات من تصور التضاد صفة للأشياء في علاقتها المفهومية فحسب أو وجودها غير العلائقي (معا). فلا يستوجب الأمر عدم وجود الأشياء ذاتها المعنية بالتضاد والتناقض أي وجودها المفهومي، بل عدم الوجود الفعلي لعلاقتها أو عدم اجتماعها فعليا في موضوع واحد. كما لا يستوجب هذا أن يكون الوجود المقصود هنا وجودا ماديا فحسب، بل قد يعني الوجود المنطقي. في كل الحالات، إنما التناقض حالة وجود معا للمتضادات مستحيلة، أما التضاد فحالة تعريف أو وجود فحسب يقوم فيها الواحد على حساب الآخر وهي ممكنة. لذلك لا تتنافى الأشياء كمتضادات إذ لا يتعلق الأمر بإثبات وجودها معا بينما تتنافى كمتناقضات.

هكذا فإن التناقض حالة من التضاد الذي يكون أيضا غير متناقض إذ يتعلق الأمر بقيامه المفهومي. كما أن التضاد ليس وحده ما يكون متناقضا. فالمتقابلات بالإمتلاك والحرمان والمتقابلات بالنفي والإثبات وحتى بالإضافة كلها تكون متناقضة إذا وضعنا المتقابلين في موضوع واحد ووقت واحد. فالخير والشر متضادان وهكذا النور والظلمة والعدل والظلم. ولكن هذه جميعا ليس ضروريا أن تكون متناقضات إلا إذا خرجنا عن تحديدها المفهومي وتحدثنا عن وجودها في موضوع واحد محدد (فعلي)، آنذاك فإن العدل منسوبا إلى الحكم يقصي الجور والنور يقصي الظلمة والخطأ يقصي الصواب. بالمقابل، فإننا حتى إذا قصدنا الأحكام التالية: هذا الرأي خطأ / هذا الرأي صواب (لا فقط المفاهيم)، سقراط مريض / سقراط في صحة جيدة قاصدين الشيء نفسه دون أن نقصد وجوده (فعليا) - حتى إذا كان ذلك لم يكن ليكون هذا تناقضا بل مجرد تضاد.

فالتناقض هو وجود الشيء نفسه وعدم وجوده في وقت واحد في الموضوع نفسه.

أما التضاد فهو الصفات المتعارضة ذات الوحدة الضرورية (وحدة الفرد أو الجنس أو النوع).

على هذا النحو فإن الهوية ومن ثمة الثالث المرفوع لا يشدد عليهما الفيلسوف إلا بشأن التناقض وفق التوصيف الآنف له. أما التضاد فمن الممكن بشأنه أن تنحل الهويات إلى غيرها وأن يكون الثالث إذن موضوعا والوسط ممكنا. وإذا كان هذا شأن التضاد فإنه كذلك وبالأحرى شأن كل المتقابلات التي ذكرناها.

"إن كل تغير إنما ينتج إما بين متقابلات (لا جيد / جيد، أبيض / أسود، أو العكس)، أو بين مقابل ووسط (أسود / رمادي، رمادي / أبيض أو العكس) ولكـن ليـس بالتأكيـد بيـن ما ليس الواحد ولا الآخـر (الكلب مثلا) والواحد أو الآخر"(1).

إن التغير من مقابل إلى غيره دون مشكل هوية وثالث مرفوع إنما يجد مبرره في الوحدة التـي ذكرناهـا آنفـا كعنصـر لا ينفـك عن تعريف الضدية. وإنه لمن المهم أن ننبه إذن إلى "خطإ التفكير الذي يخلط بين الوسط بين الأضداد والوسط [المتعلق] بالتناقض" (2)بغض النظر عما إذا كنا هنا بصدد "مشكلات تشهد عليها عومان الترجمات" (3)أم إذا كان الأمر متعلقا بمشكلات حميمة للتفكير الفلسفي نفسه.

II - حدود تطبيقات مبدإ التناقض/المساحات الخاضعة للتناقض والمساحات غير الخاضعة للتناقض

إذا كان أرسـطو يميـز التناقـض عـن التضـاد معترضا فقط علـى التناقض أن يكون ممكنا، فإن الفيلسـوف يذهب أكثر من ذلك إلى ضبط المسـاحة التي يتحرك داخلها مبدأ التناقض أي المسـاحة التي لا يمكـن بصددهـا الحديث عـن التناقض. ثمة بمعنى مـا إعتبار واضح للفروق بين الميادين المتعلق بها تطبيق مبدإ التناقض أو بتعبير آخر مرونة ما. ذلك أن أرسـطو بمقدار حرصه على إثر أفلاطون على اتخاذ مسافة واضحة من السوفسطائية(4) بمقدار حرصه أيضا على اتخاذ مسافة مماثلة من بارمنيد بشأن حفظ الوحدة المطلقة للماهيات مثلما يشير أندريه دوز:

"إن الأمـر يتعلق، بالنسـبة للفيلسـوف الإغريقـي، بتأكيد صلابة تحديدات "المفهـوم" مقابـل حركيـة مفرطـة [...] للمفهـوم نفسـه، ولكـن بتلافـي الهوية المجردة التي تنحجز داخلها المدرسـة الإيلية. وإنه لمن الصحيح أن أرسـطو،

(1) Barbara Cassin, op. cit., p. 262. نذكر بالموقف الواضح للفيلسوف: إن الأضداد "يمكن أن تتحول الواحدة إلى الأخرى ما لم يكن الواحد منهما ضرورة فيزيائية، مثل الحرارة في النار. فإن الإنسان وهو في صحّة جيّدة يمكن أن يصبح مريضا والأبيض يمكن أن يصير أسود والبارد يمكن أن يصير حارا، والحار يمكن أن يصير باردا، والجيد يمكن أن يصير رديئا، والرديء يمكن أن يصير جيدا. هكذا فالإنسان الفاسد مأخوذا بعبارات أفضل ونصائح أفضل [...] سينتهي، إذا لم يعقه الزمن، للوصول إلى طريقة وجود مختلفة تماما عن الأولى" (راجع العنصر المعنون: "تعريف المتقابلات").

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Cf. Richard Bodéüs, Aristote, Vrin, 2002, p. 225.

بعد أفلاطون، يجهد نفسه في أن يحتل وسطا عادلا..."[1].

نزعم هنا، مثلما عرضنا في البداية التفكير الأرسطي من خلال التحدي السوفسطائي، أن وعي أرسطو بإشكالات الهوية المرتبطة بالواحد البارمنيدي ثم بالمعالجة الأفلاطونية المشكلة بدورها، كل ذلك ألقى بظلاله المباشرة على تفكير الفيلسوف بشأن ضبط حدود الهوية ضبطا نصف بعضا منه على النحو التالي:

1 - الحصر الأرسطي للقضية السالبة / ليس ثمة إلاّ سلب واحد لتأكيد واحد

يكشف أرسطو عن عدة سلوب ممكنة تبدو متعلقة جميعا بالإثبات الواحد. ولما كان العدد الأكبر منها يبدو مناقضا للإثبات ومقبولا في وقت واحد، يتراءى هاهنا إمكان القول بالتناقض. غير أن الفيلسوف يبين أن السلوبات الممكنة ليست متعلقة بالإثبات الواحد، ومن ثمة ليست مناقضة للإثبات المفترض أنها متعلقة به. إنه يحصر السلب بالنسبة للإثبات الواحد على نحو لا يفترض معه إلا التناقض في الحدود المرسومة حصرا.

بعد أن فصّل أرسطو الفروق بين القضايا في تعريفها وخصائصها، يذكر في الفقرة 11 خاصية مشتركة بينها سواء كانت كلية أو جزئية، محدّدة أو لا محدّدة، وهي أنه بالنسبة لها جميعا:

> "ليس ثمة إلاّ سلب واحد لتأكيد واحد، لأنه يجب دائما أن يسلب السلب الشيء نفسه الذي أكده التأكيد وأن يسلبه عن الموضوع نفسه، سواء كان شيئا جزئيا أو كليا، وسواء أخذ (الشيء الكلّي) بطريقة كلية أو لم يؤخذ"[2].

إن أرسطو يضع هنا شرطين، إضافة إلى الشرط الأساسي الأوّل - أن تكون القضايا سالبة وموجبة - شرطان يمثلان العلة التي يعلل بها الفيلسوف لماذا "ليس ثمة إلا سلب واحد بالنسبة للتأكيد الواحد"[3]:

الأوّل أن يسلب السلب الشيء نفسه والثاني أن يسلبه عن الموضوع نفسه. وإنه ليعطي مثالا على ذلك من قضية جزئية كـ "سقرط أبيض"، "سقراط ليس أبيض". فهاهنا تسلب القضية الثانية "البياض" عينه الذي تؤكده القضية الأولى وهي تسلبه عن الموضوع عينه "سقراط" الذي للقضية الأولى. بلغة أخرى، فإنه يجب أن يكون المحمول نفسه منفيا ومثبتا هنا وهناك حول الموضوع نفسه الذي يحمله هنا ولا يحمله هناك. بهذين الشرطين يكون سلب البياض عن سقراط هو السلب الوحيد الممكن لتأكيده له. فقولنا "سقراط ليس جميلا" مثلا لا يتناقض،

(1) A. Doz, op. cit., p. 99.

(2) Aristote, Herméneia, op. cit., Chap. VII, §II, p. 163.

(3) Ibid.

أي لا يسلب البياض عنه وهو ليس سلبا له وقولنا "سقراط ليس أحمر" ليس سلبا للبياض عنه، بالعكس قد يكون تأكيدا لكونه أبيض، وهكذا نفي أي لون آخر عن سقراط. كما أنه حتى قولنا "سقراط ليس أبيض"، إذا قصدنا به بياضا آخر غير الأول (إذا قصدنا بأحدهما مثلا بياض الوجه والآخر بياض القلب)، ما كان ليكون سلبا لما حملناه عليه من بياض، إذ قد يكون سقراط أبيض القلب لكنه غير أبيض الوجه. فلا سلب الألوان عن سقراط يعد سلبا للبياض عنه، بل على العكس مؤكد له ولا سلب معان أخرى للبياض سلب للبياض عنه ولا سلب صفات أخرى عن سقراط يعد سلبا للبياض عنه. إن الوحيد الذي يسمى سلبا لكون "سقراط أبيض" إنما هو قولنا "سقراط ليس بأبيض". هذا بشأن الشرط الأول (فردية المحمول).

أما بشأن الشرط الثاني (فردية الموضوع)، فإن قولنا "سقراط أبيض" لا يعد سلبا له إلا "سقراط ليس بأبيض" وليس "أفلاطون ليس بأبيض". فإنه قد تكون هذه القضية السالبة صحيحة دون أن يسلب ذلك عن سقراط كونه أبيض، بل أنه حتى قضية مماثلة من نوع "سقراط ليس بأبيض" يمكن أن لا تكون سلبا لـ "سقراط أبيض" إذا كان سقراط يشير إلى شخصين متباينين سقراط 1 وسقراط 2 أو كانت القضية السالبة تشير إلى سقراط في لحظة أخرى من لحظات وجوده أو إذا كانت تشير إليه بمعنى آخر من معانيه كأن يشير اسم سقراط أوّلا إلى جسمه وثانيا إلى قلبه أو ما شابه ذلك. في كل هذه الحالات، وهي متعدّدة، لا وجود لقضية سالبة لـ "سقراط أبيض".

إننا إذا حافظنا على فردية الموضوع "سقراط" بكل المعاني الممكنة وعلى فردية المحمول "أبيض" بكل المعاني الممكنة أيضا بشكل لم يكن معه للقضية "سقراط أبيض" إلا معنى فردي بالتمام، ما كان لنا أن نجد لها إلا قضية واحدة سالبة هي "سقراط ليس أبيض". أما إذا بدا لنا أن قضايا سالبة متعددة ممكنة فلا يبدو، حسب أرسطو، إلا أن ثمة دقة منقوصة في تحديد فردية القضية الموجبة، وهاهنا يختل تماما الشرطان اللذان وضعهما الفيلسوف لتقريره حول فردية القضية السالبة لقضية واحدة موجبة إذ أن الأمر لن يتعلق آنذاك بقضية واحدة موضوعا ومحمولا بل بقضيتين اثنتين. يقول أرسطو:

> "ولكن إذا أطلقنا شيئا مختلفا على الشيء نفسه أو الشيء نفسه على شيء مختلف، فلن يكون ذلك قولا متعارضا، بل قولا مغايرا للأول"[1].

إننا لا يمكن أن نسمي كل ذلك ومثله تناقضا. إن عامل الزمن نفسه "في وقت واحد" ليس محددا حاسما إذا كان اختلاف ما غيره في الشيء متاحا أعني أنه قد توجد المتعارضات في الوقت نفسه في الشيء الواحد إذا اختلفت تحديدات الشيء. إن دوز يشير بعد وصفه لمساحة واسعة تتحرك فيها المتقابلات دون تناقض إلى أخرى أوسع:

---

(1) Ibid.

"ليس هذا فقط. إن هذه الوسيلة التي تمكن أرسطو من احتلال الوسط العادل[1] هي تمييز أسس التحديد [...] والذي يمنح المبدأ مقابلا موجبا: إن المحمول نفسه يمكن أن ينتمي إلى الموضوع نفسه وأن لا ينتمي في الوقت نفسه وفق أسس مختلفة للتحديد"[2].

إن التحديد المختلف لمفهوم الوجود être مثلا يسمح بقول يشبه التناقض لكنه ليس من التناقض في شيء لدى الفيلسوف:

"إن أرسطو يعتمد على تنوع الوجود، كتنوع في الوقت نفسه لمعاني لفظ "وجود" وتعدد للموجودات الآتية من معنى واحد؛ إنه لا شيء يمنع من القول دون تناقض أن عدما ما موجودا"[3].

وهاهنا فإنه يمكن أن يتراءى لنا أن للقضية الموجبة الواحدة أكثر من سلب واحد، وذلك غير دقيق بالمرة.

هكذا يجد أرسطو نفسه مجبرا على أن يقدم لكل قضية موجبة قضية واحدة سالبة إذ يعرض أمثلته قائلا: "هكذا، فإن القضية المعارضة لهذه القضية: كل إنسان أبيض، هي: بعض الناس ليس بأبيض، والقضية المعارضة لـ: بعض الناس أبيض، هي: لا أحد من الناس أبيض، والقضية المعارضة أخيرا لـ: الإنسان أبيض، هي: الإنسان ليس بأبيض"[4]. ولا يبدو أن هناك اعتراضا في العموم على الأقل، على أن القضايا الواردة هي بالفعل قضايا متعارضة، فـ "كل" يقابلها "بعض" كما أن "بعض" يقابلها "لا أحد" و"إن" تقابلها "ليس" أو السلب يقابله إيجاب عموما. كل ذلك يضاف إليه فردية الموضوع والمحمول في كلّ مرّة: (إنسان وأبيض) بما يجعل القضايا المعروضة هنا متعارضة للأسباب الثلاثة المذكورة آنفا:

- كونها تحمل السلب والإيجاب معا.
- كونها تطلق المحمول نفسه.
- كونها تطلقه على الموضوع نفسه.[5]

---

(1) يعني الوسط بين السوفسطائية والإيلية الذي سبق وصفه.

(2) A. Doz, op. cit.

(3) Ibid., p. 50.

(4) Aristote, op. cit

(5) يبدو أنه من الصعب أن نسلم مع أرسطو أن القضية "كل إنسان أبيض" لها كقضية سالبة وحيدة: "بعض الناس ليس بأبيض"، فإن "لا أحد من الناس بأبيض" تمثل أيضا قضية نقيضة. والشيء نفسه مع "بعض الناس أبيض" فهذه لا تناقضها فقط "لا أحد من الناس أبيض"، بل أيضا "كل الناس بيض". ولكن مع أن "كل" تناقضها "بعض" و"لا واحد" وكذلك "بعض" تناقضها "لا أحد" و"كل" وغير ذلك، فإن الفيلسوف ينتقي واحدا من المناقضات فقط لـ "كل" ثم لـ "بعض". وبرأينا فإن ما يستحثه على ذلك

إن أرسطو إذ يطمئن إلى هذه الشروط يرى أن القضايا التي ذكرها آنفا تبرهن على ادعائه الأسبق أن لكل تأكيد واحد سلبا واحدا. إنه السلب الذي إقرار وجوده معا والقضية المؤكدة – أعني وفق الشروط التي بيناها للتناقض في تمييزه عن التضاد – يعد تناقضا.

2 – مجالات التطبيق:

*** الأضداد المباشرة والأضداد المتوسطة:**

إن أرسطو يميز بين نوعين من المتضادات لا ينطبق عليهما مبدأ التناقض بالكيفية نفسها، ذلك أن النوع الثاني لا ضرورة فيه للقول بثالث مرفوع:

– **الأضداد المباشرة**: وهي الأضداد التي إذا وجد أحدها انعدم الآخر وحده (دون غيره) بما هو الضد الوحيد وإذا انعدم الواحد كان الآخر ضرورة موجودا مثل الصحة والمرض: "فإن الصحة والمرض هما بالطبيعة في جسم الحيوان. وبكل ضرورة، لا بد أن يكون الواحد منهما، الصحة أو المرض، موجودا فيه، والزوجي والفردي كذلك الشأن، فإن الزوجي والفردي محمولات للعدد، ويجب ضرورة أن يكون الواحد أو الآخر، الزوجي أو الفردي، قائما في

تخوفه من تكثر السلوب حول الإثبات الواحد مما يؤدي كما أوضحنا من قبل إلى دخول الإمكان وخلخلة القول بالتناقض. لكننا نفترض عدم تمييز الفيلسوف بين القضية السالبة وتحققها الموجب، فإن القضية السالبة لقضية موجبة تكون واحدة بالفعل لكن تحققها الموجب ليس واحدا بالمرة.

إن القضية "القلم أزرق" مثلا، إذا سلمنا بأن لها قضية واحدة سالبة، أي قضية واحدة سالبة تتنافى معها وتشكل معها تناقضا إذا قصدنا الموضوع نفسه بالمطلق والمحمول نفسه، أعني القضية السالبة: "القلم ليس أزرق"، فإن لها ما لا يتناهى من القضايا الموجبة التي تمثل تحقق هذه القضية السالبة مما يشكل سلبا لها (أعني للقضية الأولى الموجبة: القلم أزرق) مثلما هو شأن جميع القضايا التالية: القلم أحمر، القلم أسود، القلم أخضر، إلخ. فكل هذه قضايا تشكل سلبا لـ"القلم أزرق" بشكل يسمح بالتأكيد أن للقضية الأخيرة المفردة أكثر من سلب واحد.

إن أرسطو لم يميز آنفا بين الأمرين أو هو لم يدقق في تمييزه مع أنه دقق في موضع آخر. فقد عدّ القضايا السالبة بالنفي هنا هي ذاتها القضايا السالبة بالإثبات. ولما كان الأمر مختلفا كما تبين، فإن الأمثلة التي قدمها الفيلسوف تبدو غير دقيقة. إن القضية السالبة الوحيدة لقضية موجبة إنما هي القضية السالبة بالنفي المباشر كقولنا "القلم ليس أزرق" كقضية سالبة لـ "القلم أزرق". أما ما سوى ذلك من القضايا السالبة بالإثبات فهي لامتناهية. وهكذا فإذا استعرنا الأمثلة الأرسطية نفسها، فإن القضية: "كل إنسان أبيض" لا يكون سلبها الوحيد إلا في القضية: "ليس كل إنسان أبيض" وقد يعني هذا النفي أن "بعض الناس أبيض" أو "لا أحد منهم أبيض" أو غير ذلك. فكل ذلك سلب بالإثبات لا يمكن حصره. لكنه مهما امتد، فإنه محتوى داخل السلب الوحيد بالنفي الذي للقضية، أعني: "ليس كل إنسان أبيض". كذلك الأمر بالنسبة لـ "بعض الناس أبيض"، فإن سلبها الوحيد ليس سوى سلبها بالنفي المباشر "ليس بعض الناس أبيض"، أما سلبها بالإثبات فإنه ليس واحدا، إذ نجد "كل الناس أبيض" و"لا واحد من الناس أبيض". وغير هذه القضايا كثير مما يمكن التمادي في وصفه.

العدد"[1]. فنحن لا نستطيع أن نفترض ما يلي حسب أرسطو:

- حالة يكون فيها الجسم صحيحا مريضا معا والعدد زوجيا وفرديا معا.
- حالة يكون فيها الجسم لا هذا ولا ذاك والعدد لا هذا ولا ذاك.

فالجسم إذا لم يكن مريضا فهو صحيح والعكس صحيح، والعدد إذا لم يكن زوجيا فهو فردي والعكس صحيح. يصدق هنا أن نقول أنه من التناقض أن عددا ما ليس فرديا ولا زوجيا أو، والمعنى نفسه، أنه إذا تعلق الأمر بعدد ما، فإنه إما فردي أو زوجي (إمّا...وإمّا) ولا ثالث بينهما. إنه لا يبدو لهذا المبدإ الأرسطي من معنى بشأن الأضداد خارج حدود الأضداد المباشرة حيث يقول الفيلسوف:

> "هاهنا، لا مكان لمتوسط، لا بين الصحة والمرض ولا بين الزوجي والفردي"[2].

- **الأضداد المتوسطة:** وهي الأضداد التي إذا وجد أحدها انعدم الآخر دون أن يكون وحده بما هو ليس الضدّ الوحيد، وإذا انعدم الواحد لم يكن من الضروري أن يوجد الآخر بما أن متوسطات أخرى من الأضداد ممكنة. فمثلا الأبيض والأسود أضداد متوسطة بمعنى أنه ليس ضروريا أنه إذ انعدم البياض عن جسم كان أسود إذ أن ألوانا عديدة متوسطة هي الأخرى ممكنة كالأزرق والأصفر والأحمر، إلخ. كما أنه إذا وجد البياض لجسم لم تكن ضرورة اللاوجود خاصة بالأسود فقط بل أيضا متعلقة بكل الألوان المذكورة. هكذا الشأن مع الجيد والرديء.

> "فليس ضروريا أن تكون إحدى هاتين الصفتين في الموضوعات التي نستطيع أن نحملها عليها، بما أنه ليست كل الأشياء ضرورة جيدة أو رديئة [... إذ يوجد] بين الجيد والرديء، ما ليس جيدا ولا رديئا"[3].

وبين هنا أن الأضداد ليست أفرادا تكون علاقاتها ضرورية بل مجموعات تتعارض في حقل من الممكن حيث لا معنى للثالث المرفوع.

إن الأضداد غير المباشرة أو المتوسطة، يقر أرسطو بشأنها وبشكل واضح تماما، بالخيار الوسط دون أي تناقض. فبين الأبيض والأسود ألوان أخرى قد لا يتناهى عدّها وبين الجيد والرديء صفات أخرى عديدة ممكنة.

*** الوجود والتحقق والجزئية والتفرد / العدم والامكان والكلية والتعدد:**

إن القضايا المحددة سلبا وممكنة التحديد وكلية التحديد والمتعددة جميعا لا ينطبق عليها

---

(1) Ibid., Catégories, op. cit., Sec. III, Chap. X, §8, pp. 111-112.

(2) Ibid., p. 112.

(3) Ibid., §9.

مبدأ عدم التناقض إلا بشروط تماثلها بالقضايا المحددة إيجابا والمتحققة والجزئية والمتفردة التي ينطبق عليها المبدأ. إن الفيلسوف يميز هذه المجالات جيدا ليكشف حدودا لا تغيب قط عن نصه في تطبيق عدم التناقض:

"فلكي يرفض الأطروحة التي بحسبها كل شيء هو في آن معا صحيح وخاطئ، فإن أرسطو يقترح التمييز بين الفعلية actualité والقوية potentialité، "إذا كان شيء واحد يمكن أن يكون في آن معا ولا يكون، فذلك ليس على الأقل في المعنى نفسه. ففي القوة يمكن لشيء واحد أن يكون الضدين، أما في الواقع المطلق فلا يكون له ذلك". (Métaph. Γ 5, 1008b) وحسب لوكازييفيتش، فإن مبدأ التناقض لا يتعلق إذن إلا بالكائنات الواقعية لا الكائنات بما هي قوية"[1].

هكذا فإن أرسطو يميز بوضوح بين القضايا المتحققة والمستقبلية مثلا[2] كما يميز

(1) Jan Lukasiewicz, Du principe de contradiction chez Aristote, trad. du polonais par Dotora .Sikora, éd. de l'éclat, Paris, 2000, Préface de Roger Pouivet, p. 19

(2) في الفصل التاسع من كتاب العبارة يذكر أرسطو في الفقرة الأولى بأنواع القضايا وقيمة الصدق فيها:
- القضايا المتعلقة بالماضي والحاضر (أي المشيرة إلى موضوع حاضر محدد): ضرورة واحدة صحيحة / والأخرى خاطئة.
- القضايا الكلية المعبر عنها بشكل كلي (كل - لا أحد): ضرورة واحدة صحيحة والأخرى خاطئة.
- القضايا الجزئية (هذا...): ضرورة واحدة صحيحة والأخرى خاطئة.
- القضايا الكلية غير المعبر عنها بشكل كلي أي اللامحدّدة (الإنسان) وتكون صحيحة معا = لا ضرورة صحيحة أو خاطئة.

بعد ذلك يطرح للبحث نوعا آخر من القضايا: القضايا الجزئية المستقبلية. وإنه ليستعرض أولا ثلاثة آراء بهذا الشأن حول نفيها وإثباتها محددا من خلالها إشكالا يحاول حلّه باستعراض رأيه في الأخير. ففي الفقرة الثانية يستعرض الرأي القائل أن القضيتين الموجبة والسّالبة بشأن المستقبل صحيحتان. لكن ذلك غير صحيح بالنظر إلى تحققها، فليس ثمة "واقعيا" في نهاية الأمر من احتمال سوى كون إحداهما صحيحة إذا وجد ما تحكم عليه بالمطابقة والأخرى خاطئة أو العكس (راجع أرسطو، المصدر السابق، المترجم، هامش ص 171، تعليق على الفقرة 14، عمود 2).

بعد ذلك يستعرض أرسطو في الفقرات 3 و4 الرأي القائل أن القضيتين المتعارضتين بالنفي والإثبات إحداهما صحيحة والأخرى خاطئة على نحو محدد. ذلك أن كل ما يأتي لا يأتي صدفة بل لكونه "كان دائما صحيحا أن نقول أنه كان أو سيكون" (المرجع نفسه، فقرة 4، ص 167). حسب هذا الرأي فإن حصول الشيء إنما هو نتيجة لتمش ضروري أي لجملة من الأسباب التي تتظافر في كل لحظة من لحظات خروجه من الإمكان إلى الفعل لتجعل النتيجة نهاية محتّمة. ثمة هنا افتراض أن الممكن وفق شروط ما يتحدد على نحو يجعل المستقبل نهاية مقضية سلفا. إلا أن أرسطو لا يقبل أن يكون الممكن

متحددا على نحو قبلي، إذا كان من معنى لكونه ممكن. وإنه لا يمكننا من البداية أن نجد تحديدا لهذا الإمكان أو ذاك، بالنفي أو بالإثبات.

في الفقرات 5 و6 يتعرض إلى الرأي القائل أنه لا الواحدة ولا الأخرى من القضايا صحيحة، أي أنها جميعا خاطئة (ربما لأن القضية إقرارا أو نفيا لا تجد ما يصدقها، موضوعا يمثل معيار صحتها، ويفهم هذا كتكذيب لها. فإذا قلنا مثلا "إن المعركة ستحصل غدا" دون انتظار الغد ليصدقها أو يكذبها فعليا واعتبرنا الصحة فقط حضور موضوع هذا شأنه، فإن القضية خاطئة لعدم وجود ما يصدقها واعتبار عدم وجود هذا تحديدا سالبا). لكن أرسطو يعترض، مفترضا علاقة القضايا بتحقق ممكن، بأنه حيث تكون قضية توكيدية خاطئة، لا يمكن إلاّ أن تكون القضية السالبة صحيحة وحيث تكون السالبة على العكس خاطئة، تكون الأخرى صحيحة. فلا يمكن من زاوية النظر هذه، أن تكون القضيتان السالبة والموجبة، خاطئتين معا. كما أنه إذا كانت قضية صحيحة في الحاضر لعلة ما مثلما بين أرسطو في الفقرة 6، فإنه لا داعي لتخطئتها في المستقبل إذا استعادت العلة نفسها. وهاهنا أيضا تكون قضية مستقبلية صحيحة. كما أن القضيتين المتعارضتين لا تكونان صحيحتين معا لأنه بالنظر إلى وضعهما الممكن قبل التحقّق هما محتملتان فقط ولا تكونان كما ذكرنا خاطئتين معا بالنظر إلى تحقّقهما الممكن الذي لا يكون إلا صحيحا أو خاطئا.

هكذا يجد أرسطو نفسه بداية من الفقرة 7 مدفوعا إلى صياغة إشكال بشأن القضية المستقبلية: أما من جهة، فمن الضروري أن تكون إحدى القضيتين المتقابلتين صحيحة والأخرى خاطئة حينما يتعلق الأمر بالتحقّق. ذلك أن الموجود لا يتناقض وهو الذي يفرض على القضية الصحة والخطأ. فالنفي والإثبات حكمان تابعان للوجود واللاوجود وليسا بداية حرة للمداولة الإنسانية تكون غير ضرورية. إن الوجود واللاوجود برأي أرسطو مستقلان عن النفي والإثبات. يقول: "من الواضح أن الأشياء تمكث ما هي إيّاه، حتى وإن لم يثبتها الواحد أو ينفيها الآخر. فهما (الوجود واللاوجود) لن يكونا أو لا يكونان لأننا نؤكدهما أو ننفيهما" (المصدر نفسه، فقرة 9، ص 169). وهذا يعني أنه إذا تعلق الأمر بموضوع تحقق ممكن في الزمن لم يكن للقضية حرية الإثبات والنفي بل صارت ضرورية (أنظر المصدر نفسه، فقرات 7، 8، 9).

لكن من جهة أخرى، فإن أرسطو لا يسلم بضرورة محدّدة سلفا تكون وفقها القضايا إما صحيحة أو خاطئة على نحو محدد. فإنقاذا للحرية الإنسانية (أنظر المترجم، تعليق على فقرة 7، ص ص 168 – 172)، وبالحق استجابة لحقيقة كون "التجربة تثبت لنا أن سبب الأشياء المستقبلية يكمن غالبا في إرادتنا وأفعالنا]... فإنه[في هذه الأشياء الوجود واللاوجود ممكنان على حد السواء" (المصدر نفسه، فقرة 10، ص 170).

يقرر أرسطو أن القضايا المستقبلية من جهة ما هي ممكنة التعريف في هذا الإتجاه أو ذاك دون ضرورة، ليست بعد صحيحة أو خاطئة. لكنها بالنظر إلى ممكن التحقق صحيحة أو خاطئة. يقول: "في هذه الأشياء، يجب أن يكون أحد أطراف التناقض أو الآخر صحيحا أو خاطئا، ليس مع ذلك هذا أو ذاك على وجه الدقة، ولكن بشكل غير متميز. ويكون الواحد أكثر حقا من الآخر أن يكون صحيحا، ولكنه ليس بعد صحيحا أو خاطئا. من البين إذن كونه ليس ضروريا أن يكون في كل إثبات وكل نفي مقابل، أحد الأطراف صحيحا والآخر خاطئا، لأنه ليس الأمر كذلك بالنسبة لما ليس موجودا، بل يمكن أن

يوجد أو لا يوجد كما هو الشأن بالنسبة للأشياء الموجودة فعليا" (المصدر نفسه، فقرة 14، ص 172).

إن القضايا المستقبلية إذن تقرأ وفق ثلاثة تصريفات هي في النهاية تؤكد المعنى نفسه. فالقضية المستقبلية من جهة تحققها الممكن هي صحيحة أو خاطئة ككل القضايا المتحققة عينيا. أما من جهة وضعها الممكن، فإذا أبصرناها على نحو غير محدّد (لا بما هي هذه القضية بالذات أو تلك)، كانت أيضا صحيحة أو خاطئة لكن على نحو غير محدد أي منطقيا فحسب لا واقعيا، وإذا أبصرناها سلفا على نحو محدد (بما هي هذه القضية بالذات أو تلك)، كانت لا صحيحة ولا خاطئة.

إن أرسطو يؤكد في خاتمة حديثه السابق أنه ليس ضروريا هكذا أن يكون النفي والإثبات متقابلين بالصحة والخطإ (أحدهما صحيح والآخر خاطئ).

(1) يشير أرسطو في الفصل X من كتاب العبارة إلى هذا النوع من القضايا بما هي لا صحيحة ولا خاطئة، وهي لا تستحق إسم المثبتة أو المنفية. يقول في الفقرة 15: "إن القضايا المتقابلة بأسماء وأفعال لامحدّدة، مثل لاإنسان، لاعادل تبدو كسلوب s négation معبر عنها دون أسماء ولا أفعال. ومع ذلك ليس ثمة من ذلك شيء، لأنه يجب أن يكون السلب دائما إما صحيحا أو خاطئا. إلا أنه، حينما نقول لاإنسان، فإننا لا نعبّر عن حقيقة أو خطإ كما حينما نقول إنسان" (المصدر نفسه، ص178).

يبرهن أرسطو على أن القضايا بأسماء وأفعال لامحدّدة لا تعدّ سلبا لأن السلب يجب أن يكون صحيحا أو خاطئا، وهذه لا صحيحة ولا خاطئة (أنظر المرجع نفسه، الهامش). إن قضية من نوع "اللاإنسان لا عادل" تنفي العدل عن الإنسان. إلا أن "لاإنسان" إسم لامحدد، أي، مثلما فصّل أرسطو من قبل، إسم لا يشير إلى شيء محدد بل يشير إلى كل شيء وإلى اللاشيء. ولما كان اللاعدل لا يحمل إلا على شيء محدد مثل "سقراط" فإنه لا يحمل على "لاإنسان" ولا ينفى عن اللاإنسان. ويكون السلب هاهنا لا صحيحا ولا خاطئا.

هذا يعني أن أرسطو يميز بين السلب الحقيقي المشروع الذي يكون صحيحا أو خاطئا كقولنا "سقراط لا عادل" والسلب غير الحقيقي / غير المشروع كـ "لا سقراط لا عادل" الذي إذ ينفي أرسطو إمكانية وصفه بالصحيح والخاطئ، فإنه يفترض أنه لا موضوع له تقوم عليه إمكانية قياس السلب بالنظر إليه أي إمكانية التثبت من صحته وخطئه. إلا أن هذا يعني أن السلب إذ يتعلق باسم محدد "سقراط لا عادل" يشير إلى موضوع يمكن بالنظر إليه قياس صحته وخطئه. فالفعل اللامحدد حسب أرسطو هنا إذا تعلق باسم محدد يكون محددا على نحو ما، ربما بالسلب.

بقي أن هاهنا إشكالا وغموضا لدى أرسطو. فالفيلسوف لا ينكر من جهة أن الفعل اللامحدّد / السالب المحمول على اسم محدّد يكون صحيحا أو خاطئا تماما مثل الإثبات. فقولنا "سقراط لا عادل" هو بهذا الشأن كقولنا "سقراط عادل" من حيث إمكان التثبت من صحته وخطئه بما يعني قيام موضوع محدد له يقاس بالنظر إليه ذلك. لكن هذا لا يتفق من جهة ثانية مع ما أكده أرسطو بشأن الفعل اللامحدد من حيث أنه يشير إلى كل شيء ولا يشير إلى شيء يمكن قياس الصحة والخطإ بالنظر إليه. نفترض أنه من الضروري أن يفهم اللاتحدّد كـ تحدّد سالب وأن يتسع تعريف المحدّد من جهة أخرى إلى التحدّد السالب.

(2) في الفقرات 8 و9 و10 حيث الحديث عن أنواع التناقض، يتحدث الفيلسوف عن القضية الجزئية، وقد

ليحصر التناقض في الشق الأول من كل ذلك وينأى بالشق الثاني عن التطبيق السلس لعدم

كان من قبل قسّم القضايا إلى كلية وجزئية. لكنه لا يتوسع قيد أنملة في شرح الأمر المتعلق بالقضية الجزئية، بل يشير إلى تشابه مع ما ذكره بخصوص الكلية تاركا لنا الفرصة للقياس والمماثلة إذا أردنا معرفة التناقض في القضايا الجزئية. يقول: "وهكذا الشأن بالنسبة للمتناقضات الفردية: سقراط أبيض، سقراط ليس بأبيض" (المرجع نفسه).

إن الحق الذي يتركه لنا للتفكير هاهنا هو ما يلي: إن القضية الجزئية "سقراط أبيض" تتناقض مع "سقراط ليس بأبيض" في حالة خاصة تتميز بما يلي:

– أن يكون سقراط شيئا واحدا، الشيء نفسه شخصا وزمانا. يجب أن لا يكون سقراط إسما لأكثر من شخص، ففي هذه الحالة يمكن أن يكون "سقراط 1 (مثلا) أبيض" و"سقراط 2 لاأبيض" دون تناقض، كما يجب أن لا يكون سقراط، إذا كان واحدا، مشارا إليه في لحظات زمنية متباينة، فإنه لا تناقض أن يكون "سقراط في اللحظة 1 أبيض" و"في اللحظة 2 لاأبيض"، إذ التغير شيء لا ينفيه أرسطو، كما يجب أن لا يكون "أبيض" يشير إلى معنيين مختلفين كبياض الخلق وبياض الخلق (صفة معنوية)، فإنه بالإمكان أن يكون "سقراط أبيض الخلق" لكنه "ليس أبيض الخلق". تماما كما أن قول أرسطو يحتمل أن يكون "سقراط أبيض" برصد من موضع أول و"لاأبيض" برصده من موضع ثان. إن هذا أيضا أمر ممكن حسب احتمالات القول الأرسطي التي يدعمها ثراء مفهوم الوجود لديه. فحسب الفيلسوف لا تناقض إلا إذا كان الموضوع أو الشيء المعني بالحكم واحدا من جميع الوجوه زمانا ومكانا ومعنى وماهية، إلخ.، وأن يكون القول حوله متقابلا opposé بصورة متناقضة contradictoire: أ – لاأ.

– أن تكون القضية محدّدة. والقضية الجزئية بطبعها محدّدة حسب أرسطو، إذ اللامحدّد هنا هو فقط "سقراط" كتصور أو كمفهوم. فقولي "سقراط" لا صحيح ولا خاطئ، وهو يحتمل أن يكون "سقراط في البيت كما في الشارع". إن حمل حكم عليه كمفهوم لا يتناقض مع سلبه عنه: "سقراط في البيت" قضية لا تتناقض مع "سقراط ليس في البيت" لأن الأمر لا يتعلق هنا بتحديد موضع يوجد فيه سقراط بل بتحديد إمكان ينتمي إليه من حيث هو مفهوم. وهاهنا ينتمي إليه أن يكون في البيت أو لا يكون دون أدنى تعارض بين الممكنات. إن التناقض يبدأ فقط حين نحدد وضعا ما، مكانا ما، زمانا ما، فعلا ما، إنفعالا ما، كما ما، كيفا ما، جوهرا ما، حالة ما، علاقة ما لسقراط. هنالك يصير تحديد المقابل على نحو تناقض للشيء ذاته مستحيلا، وذلك شأن القضية الجزئية: "سقراط أبيض"، "سقراط ليس أبيض" بمجرد تشكلها كقضية (لا كما الشأن مع القضية الكلية التي تكون لامحددة إذا غاب المحدد "كل" أو "لاأحد" (لاشيء) ومحددة فقط إذا أدخلت عليها أداة التحديد. وبلغة أخرى، فإن القضية الجزئية لا تحتمل إلا التحديد وهو ما هو ممكن فحسب في القضية الكلية. وذلك ما يريد أرسطو بيانه توضيحا لمن لا يتصور هذا الفرق داخل القضية الكلية ويماثلها بالجزئية. لذلك ينبري الفيلسوف في الفقرة 10 لتمييز كان ذكره من قبل بين نوعي القضايا وهو هنا يفصّله. الغاية من ذلك أن يؤكد أن القضية الجزئية وحدها تكون ضرورة إما صحيحة فقط أو خاطئة فقط في حين تكون القضية الكلية، إذا لم تكن محددة/ معبر عنها بطريقة كلية – تكون قابلة للنقيضين.

يشدد أرسطو في الفقرة 10 على أنه في النوع الأخير من القضايا "ليست الواحدة دائما صحيحة والأخرى خاطئة، وهكذا فنحن نستطيع أن نقول معا وبشكل صحيح "الإنسان أبيض" و"الإنسان ليس بأبيض"; "الإنسان جميل" و"الإنسان ليس جميلا"" (أنظر المصدر نفسه، فقرة 10، صص

التناقض. ذلك ما نجده في أمثلة أخرى كثر نذكر منها:

* النفي والإثبات المتعلقان بالضدية: المثال هنا هو القضية (سقراط في صحة جيدة، سقراط مريض). يقول الفيلسوف بهذا الشأن أنه "ليس دائما ضروريا أن يكون أحد الضدين صحيحا والآخر خاطئا"[1]. إنه يقسم هذا التقابل إلى قسمين:

• التقابل بالضدية حول الوجود: وفي هذه الحالة فإنه حيث تكون إحدى القضيتين الآنفتين صحيحة تكون الأخرى خاطئة والعكس صحيح. يقول أرسطو: "إذا كان سقراط موجودا، فإن أحد الضدين يكون صحيحا والآخر خاطئا"[2]. في هذه الحالة يشبه تقابل الضدية تقابل الإثبات والنفي.

• التقابل بالضدية حول عدم الوجود: في هذه الحالة "إذا كان سقراط غير موجود، فإن (الضدين) يكونان خاطئين، بما أنه إذا لم يكن سقراط موجودا بالمرة، فلا يمكن أن يكون صحيحا، لا كونه مريض ولا كونه في صحة جيدة"[3]. إن الخطأ يطلقه أرسطو هنا على ما ليس موجودا بالمرّة. وهو يعده خطأ لأن قولنا "سقراط مريض / غير مريض" يشير إلى عكس ما هو متضمن في القضية، وذلك يشبه حسب أرسطو، كما هو الشأن سابقا، حالة الخطإ حينما يكون سقراط مريضا ونقول "إن سقراط في صحة جيدة". إن أرسطو يماثل بين السلب حينما يكون الشيء موجودا ومنفية عنه صفة ما وبين السلب حينما لا يكون الشيء موجودا بالمطلق، أي بين السلب المطلق والسلب النسبي أو الغياب.

* النفي والإثبات المتعلقان بالتقابل بالإمتلاك والحرمان: يؤكد الفيلسوف هنا أنه إذا كان الموضوع غير موجود، فهاهنا "لا واحد من المتضادات صحيح"[4]. أمّا إذا كان الموضوع موجودا فإنّه "لا يتبع دائما أن يكون الواحد صحيحا والآخر خاطئا"[5]. ويقصد أرسطو بـ "دائما" أن هذا يصدق فقط حينما يكون الموضوع متعينا كفعل acte. فهاهنا ليس أمام القضية "سقراط أعمى" إلاّ أن تكون خاطئة ونقيضها "سقراط يبصر" صحيحا إذا كان سقراط بصيرا

161 – 162). وإذ يعرض إلى رأي المشككين في دقة هذا الكلام بشأن القضية الكلية، فإنه يذكره ليشكك هو بدوره في الأساس الذي بنوا عليه موقفهم، وهو عدم تمييزهم بين القضية الكلية المحددة (لا واحد من الناس أبيض) والقضية الكلية غير المحددة (الإنسان ليس بأبيض). فإن هاتين القضيتين لا تتعايشان (حسب الترجمة الفرنسية التي وجدناهاne coexistent pas) والأفضل أنهما ليستا شيئا واحدا، ففي الأولى تحديد يمنع النقيض وفي الثانية لاتحديد يسمح بإمكان النقيض.

(1) Ibid., Catégories, op. cit., Sec. III, Chap. X, §21, p. 119.

(2) Ibid., §23.

(3) Ibid., pp. 119-120.

(4) Ibid., §24, p. 120.

(5) Ibid.

والعكس بالعكس. أمّا "إذا لم تأت بعد اللحظة الطبيعية للإمتلاك، فإنّ كلا القضيتين خاطئتان"[1] والمقصود هنا، مثلما بين أرسطو من قبل، لحظة الولادة مثلا إذ يكون الطفل الصغير بلا أسنان ولا يقال عنه إنه أدرد لأن اللحظة الطبيعية لإمتلاك الأسنان لم تأت بعد أو أن يكون غير بصير ولا يقال عنه أنه أعمى لأنّ اللحظة الطبيعية لإمتلاك البصر لم تأت بعد. هاهنا لا نقول "سقراط بصير" وهي قضية خاطئة لأنّه لا يرى بعد، كما أننا لا نقول "سقراط أعمى" وهي أيضا قضية خاطئة لأنّ اللحظة الطبيعية لامتلاكه البصر لم تأت بعد. إننا في هذه الحالة نصدر قرارا حول موضوع هو بعد غير قائم أو غير موجود، أعني اكتمال نموّ الصبيّ الذي لا يزال بعد (هذا الإكتمال) عدما. هكذا فإن الشأن هنا هو شأن أيّ حكم موجب على عدم وجود الشيء الذي يعتبره أرسطو تحدّدا سالبا فيكون الحكم الموجب بشأنه خطأ. إن القضيتين إذن "سقراط أعمى" و"سقراط بصير" خاطئتان لكون الثانية إقرار موجب بالإبصار حول سقراط وهو لا يرى والثانية إقرار موجب بالعمى حول سقراط وهو بعد غير موجود (مكتملا) أي غير متحدّد فعليا كـ "أعمى".

يتعلق الأمر إذن في المتقابلات بالإمتلاك والحرمان، إذ يكون الموضوع غير موجود، بالممكن أي ما لم يأت بعد، والذي يفهمه أرسطو أيضا بما هو تحدّد سالب، الحكم عليه بالإيجاب خطأ. الممكن تحدّد سالب حسب أرسطو بمعنى أن لحظة ولادة الطفل مغمض العينين هو فقط جملة من التعينات السالبة، فهو: "لا يرى"، "لا أعمى"، إلخ. أما التعينات الموجبة فليست برأي أرسطو قائمة في الممكن وإلاّ لما كان حكمنا بـ "سقراط بصير" خطأ بل في أقلّ الحالات "ممكن خطإ" لا يطلق بالجزم مثلما نجد عند أرسطو[2].

---

(1) Ibid.

(2) لا نعتني طبعا كثيرا بالصعوبات العالقة في النص الأرسطي إلا بقدر الحاجة لتبين مساحات نشاط مبدإ التناقض. وهاهنا يبتعد الفيلسوف نسبيا عما وسع هو نفسه إليه عدم إمكان تطبيق المبدإ أعني الإمكان وتمييزه الذي رأيناه بين القوة والفعل (أن يكون سقراط بالفعل أعمى أو بصيرا لحظة اكتمال نموّه وسقراط بالقوّة أعمى أو بصير لحظة ولادته). فإنه كون سقراط بالقوّة أعمى أو بصير، وإن لم يكن في ذلك تحدّد مطلق بالفعل، إلاّ أنّه هاهنا تحدّد نسبي، تحدّد ما يتميز عن العدم المطلق كمطلق تحدّد سالب. في هذا التحدّد النسبي يكون سقراط ممكن أعمى، ممكن بصير أو هو معا أعمى وبصير ولا أعمى ولا بصير، وتلك صفة الإمكان، القابلية، الإستعداد، الوجود بالقوّة، وهو ما لا نجده في التحدّد مطلق السلب.

وهكذا فإن قولنا "سقراط أعمى" أو "سقراط بصير" حول ممكن لم يأته سقراط بعد بالتعين، ليس خطأ بل ممكن خطإ بما أن الإمكان المضاد لما هو في الحكم وارد لا محالة ويعوق لذلك الحكم بالخطإ. إن القضيتين ليستا إذن خاطئتين بل ممكنتا الخطإ أي ممكنتا الصّواب فحسب. وذلك ممكن تفكيره من خلال أرسطو نفسه الذي بين في حديثه عن الإمتلاك والحرمان أن الغياب في معنى الحرمان لا يطلق عليه حكم سالب كما هو شأن العدم.

*** المقابلة للمتناقضة لا ينطبق عليها التناقض ضرورة:**

إذا كان من المفترض جدا أن قضايا متقابلة تتقابل أيضا مقابلاتها (مثل كون إذا أ صحيحة وتقابلها ب خاطئة فإن مقابل ب أي صحيح يقابل مقابل أ أي خاطئ)، فإن أرسطو لا يتوانى في التدقيق حصرا لزاوية التناقض أكثر.

في الفقرات 5 و6 و7 و8 مثلا من الفصل VII من **العبارة**، يفصّل الفيلسوف ما أعلنه عن كون التناقض يكون في القضايا المحددة بـ "كل" / "لا أحد" حينما يحمل التأكيد والنفي على الشيء الكلي نفسه، مثلا "كل إنسان أبيض" ≠ "بعض الناس ليس بأبيض" - "لا أحد من الناس أبيض" ≠ "هذا الإنسان أبيض"، كذلك: "كل إنسان أبيض" ≠ "لا أحد من الناس أبيض"، "كل إنسان عادل" ≠ "لا أحد من الناس عادل"[1]. هذه القضايا لا تكون صحيحة معا[2] مع أن القضايا المعارضة لها مثل: "بعض الناس ليس أبيض" (المقابلة بالتناقض لـ "كل إنسان أبيض") و"هذا الإنسان أبيض" (المقابلة لـ "لا أحد من الناس أبيض") قد تكون صحيحة في وقت واحد.

إن هذه الصورة حسب أرسطو ممكنة: كل إنسان أبيض ≠ لا أحد من الناس أبيض

≠ ≠

بعض الناس ليس بأبيض (لاتناقض) هذا الإنسان أبيض

إن لسان حال أرسطو يتساءل: كيف تكون قضيتان متعارضتان معارضتين لقضيتين أخريين، تكونان غير متعارضتين والأصل أن يكون نقيض النقيض معارضا لنقيض النقيض؟ فإن نقيض النقيض هنا مساو للشيء مثل: "هذا الإنسان أبيض" مساو لـ "كل إنسان أبيض" من حيث أنهما جميعا معارضان لـ "لا أحد من الناس أبيض". كذلك فإن: "بعض الناس ليس بأبيض" مساو لـ "لا أحد من الناس أبيض" من حيث أنهما جميعا معارضان لـ "كل إنسان أبيض". وإذا كان "بعض الناس ليس بأبيض" مساو لـ "لا أحد من الناس أبيض" وكان "لا أحد من الناس أبيض" مناقضا لـ "هذا الإنسان أبيض"، فالمفروض أن يكون "بعض الناس ليس بأبيض" مناقضا لـ "هذا الإنسان أبيض". وهكذا الشأن بالنسبة لـ "هذا الإنسان أبيض"، فإذا كان مساويا لـ "كل إنسان أبيض" وكان "كل إنسان أبيض" مناقضا لـ "بعض الناس ليس أبيض"، فالمفروض أن يكون "هذا الإنسان أبيض" مناقضا لـ "بعض الناس ليس بأبيض"، لكن هذا ليس صحيحا في هذه الحالة. وإن أرسطو يشير إلى هذا الإستثناء إذ يقول في الفقرة 7 مظهرا أن الأصل في الأشياء أن تكون القضيتان المعارضتين لقضيتين متعارضتين، متعارضتين بدورهما، مبينا إمكان

(1) أنظر فقرة 5، ص 161.

(2) Cf. Ibid., §6, p. 162.

الإستثناء أحيانا: "ولكن القضايا المعارضة لهذه تستطيع أن تكون صحيحة في وقت واحد حول الشيء نفسه"[1] قاصدا بالطبع "بعض الناس ليس بأبيض" و"هذا الإنسان أبيض". فكون البعض ليس بأبيض يعني كون البعض الآخر لا يمنع أن يكون أبيض، فذلك ممكن. وهاهنا يكون قولنا "هـذا الإنسـان أبيـض" متفقـا تمامـا مع الإمكان المفتوح للإنسـان أن يكون أبيض، وذلك متفق أيضا مع قرار أرسـطو آنفا أن التناقض، بالإضافة إلى كونه لا يكون إلا حول الشـيء الواحد، لا يكون إلا حول المحدد لا الممكن. وحينما ينتهي أرسطو إلى القول في الفقرة 8 أنه "إذن، بالنسبة لكل التناقضات الكلية للأشياء الكلية، يجب ضرورة أن يكون أحد (الحدّين) صحيحا أو خاطئا"[2]، فإنه يقصد على وجه الدقة القضية الكلية ذات الموضوع الواحد (فالقضايا المتعارضة ممكنة حيث التعدّد) والمحدّد (فالقضايا المتعارضة ممكنة حول اللامحدّد).

*** تفاوت مستويات الخطاب:**

ليـس مـن الضـرورة حسـب أرسـطو أن يكون خطـاب يحتوي تناقضا مـا، خطابا متناقضا بدوره. إن الفيلسوف يشدد على أن يكون التناقض كامنا في المستوى نفسه من الخطاب. مثلا:

"إن القياس التالي يصلح تماما:

ب هي أ (وليست في الوقت نفسه لا أ)

ج هي ب وليست ب معا

ج هي أ (وليست في الوقت نفسه لا أ)

يشـير لوكازييفيتـش إلـى أن أرسـطو يعـرف ذلـك (Seconds analytiques, I, 11, 77a 10-22)"[3].

يتعلـق المثـال بقيـاس مفـاده أنه إذا حمل شـيء متناقض على آخر لـه معه هوية واحدة، فإن المحمول يأخذ حكم المحمول علية دون تناقض. إن القياس يكون برمته هنا قياسا سليما ولا تمس الطبيعة الخاصة للعنصر المتناقض من طبيعة القياس نفسه. بلغة أخرى إن شكل القياس يظل سليما حتى إذا تعلق بقياس المتناقضات. وليس هاهنا مشكل بشأن مبدإ التناقض. لكن ليس هذا فقط.

إن ما يشـير إليه دي برايتر من مماهاة يقوم بها ما يسـميه بالمنطق الكلاسـيكي بين النفي négation والخطإ fausseté تلافيـا للتناقـض المفتـرض إذ يكـون مـا ننفيـه صحيحـا في وقت واحد،[4] ينبه بصدده آخرون إلى أنه انطلاقا من كتاب الجيم من الميتافيزيقا "فإننا نسـتطيع إن

---

(1) Ibid., §7.

(2) Ibid.

(3) J. Lukasiewicz, op. cit., p. 20.

(4) Cf. De praetere (Thomas): Le principe de non-contradiction et la question de l'individualité du sujet, Ed. Peeters Louvain, Paris, 1999, p. 2.

نقول صحيح وخاطئ سواء حينما نقول "أيس" سواء حينما نقول "ليس""[1].

إلا أن الأهم من كل هذا، الإستتباعات التطبيقية لما أشار إليه أحد الشراح في البداية من أفق إنساني (مقابل فيزيائي هنا) يتحكم على نحو ما بكتاب الجيم. وإني لأترك له الكلام في النهاية ودون تعقيب وهو يصف ما يشرحه بعد ذلك من وعي أرسطو بوقوع مبدإ التناقض تحت سطوة النفسي وحتى ما نسميه اليوم بالبراغماتي، أو "البرغماتي - المتعالي"[2] على حد عبارة لأحدهم في نهاية التحليل والمتمثل في الإستعمال الهادف لقضايا متناقضة:

> "ولكن أرسطو يدخل أيضا في تفسير مبدإ عدم التناقض بعدا ثالثا نسميه أحيانا نفسيا [...] إنه توجد قضايا كثيرة متناقضة في حرفيتها، ولكنها تصف في الحقيقة، في التأويل الذي يقترحه الذي يتلفظ بها نفسه، موضوعات غير متناقضة [...] إنها نية الذي يصوغ القضية"[3].

III - محدودية مبدإ التناقض كدليل على طبيعته الأونطولوجية:

- إن الشيء إذ يعرف تعريفه المثالي أي إذ يحصر في حضوره المطلق بأن يكون فعلا لا قوة وفردا لا تعددا وإيجابا لا سلبا، فإنه لا يكون إلا هوهو، لا غيره ولا وسطا بينهما أي هو وغيره. هذا الحاسوب مثلا هو هذا الحاسوب؛ إنه ليس الباب ولا أي شيء آخر؛ وهو لذلك لا يكون شيئا ثالثا بينهما. إن المبدأ الثالث، مبدأ الثالث المرفوع يبدو من زاوية ما لاغيا. إذ يمكن الإقتصار على المبدأين الأولين وواضح من خلالهما أنه إذا كان أ هو أ وليس ب فإنه لم يبق من مكان لحد ثالث ممكن. لماذا إذن يصر الفيلسوف على القرار الثالث ويعده مبدأ هو ثالث ثلاثة قائم الذات وقد رأينا إمكانية أن يكون مفترضا في المبدأين الأولين؟

لا نجد حلا للصعوبة عدا كون الفيلسوف لا يجده متضمنا ضرورة في المبدأين الأولين. وهذا يعني أن هذين المبدأين لوحدهما يفترضان أيضا غيره، أن يكون الشيء وغيره معا. لكن متى يكون ذلك ممكنا؟ متى يكون ممكنا أن يكون الشيء هو وغيره معا، أن يكون لغيره مكان فيه ويكون له مكان في غيره؟ أليس ذلك ممكنا فحسب حينما يكون الشيء في وضعه النسبي أي حيث لم يمتلئ وجوده بالكامل؟ أليس حصول الشيء على هويته مطلقا وسلب غيره عنه مطلقا هو الوضع الوحيد الذي يستغني فيه عن المبدإ الثالث، مبدإ الثالث المرفوع بما أنه هناك يكون متضمنا في المبدأين الأولين؟ أليس المبدأ الثالث يستهدف إذن صياغة مطلقة للمبادئ أعني أن تكون الهوية مطلقة والسلب مطلقا؟

---

(1) Barbara Cassin, op. cit., p. 261.

(2) Thomas de praetere, op. cit., p. 5.

(3) Ibid., pp. 11-12.

تكشـف بنيـة المبـادئ الأرسـطية عن الطابع المطلق الذي تتحلـى به على الأقل من جهة مقصد الفيلسوف[4]. الطابع المطلق يعني هنا أن لا تقبل الهوية أي تصالح مع عدمها أي الليس كمـا لا يقبـل عـدم التناقـض أي تصالـح مـع الهوية. إن أ هي أ، أ ليسـت ب مبادئ تشـير لدى أرسـطو إلى تناف مطلق أو بتعبير أدق إلى قطيعة. فالهوية هوية فحسـب وهكذا ليسـها. وذلك يعني أن يقوم الواحد ويعرف بمنأى عن الآخر. إن كل الإشارات التي نجدها هنا وهناك لدى الفيلسوف تشير إلى هذا المعنى.

هكذا وحسب المثال الآنف فإن قولنا هذا الحاسوب مثلا هو هذا الحاسوب؛ إنه ليس الباب ولا أي شيء آخر؛ وهو لذلك لا يكون شيئا ثالثا بينهما - ذلك يعني أن كل شيء من هذه الأشياء - الحاسوب، الباب، القلم، الكتاب يعرف بذاته ولا يدخل غيره في تكوين تعريفه أي أنه لا يتحدد بغيره على الإطلاق. غير أن الصعوبات تنهال هنا على الفور: إننا نسمي هذا حاسوبا لكننا نمر على درس في الفيزياء فإذا الأستاذ يصنف الأشياء على طريقته. إنه يضرب أمثلة عن الفرق بين السوائل والغازات والأجسام الصلبة. إنه يشير إلى الماء بقوله هذا سائل وإلى الغاز كذلك ثم هو يشـير إلى الحاسـوب الذي أمامه بقوله وهذا جسـم صلب. إن لفظ حاسـوب لا يفيد هنا في التمييز الفيزيائي لأنواع الأجسـام. نفهم إذن أنه لا يمتلك هويته كـ "حاسـوب" مـن ذاتـه وإلا لظلـت هي هـي، وإنما هو يمتلكها في علاقته بالباب والكرسـي... لذلك فقد صارت هويته "جسـم صلب" في علاقة بأشـياء مختلفة وفي إطار تصنيف مختلف للكائن.

إنه لا مناص إذن من رفض أن يكون الشيء معرفا بذاته وبمنأى عن غيره. إن الغير يدخل على نحو ما في تكوين الشيء. إن الشيء ليس خاضعا لمبدإ الهوية أو ليس "هوهو" كما وصف أرسطو وإنما "هو غيره" أو على الأقل "هو بغيره" على نحو ما. وإذا لم يكن للثالث المرفوع أن يستقر هكذا فإن ذلك هو شـأن المبدأين الأولين بالضرورة. لكن كيف أصبح من الممكن أن تخترق مبادئ كهذه على غاية من البداهة؟ هل يعقل أن يكون الشيء غيره، هذا الحاسوب تلك الطاولة وهذا القلم تلك الشجرة؟

إن هاهنا تكمن إحدى العقد الكبرى لوضعية أرسـطو. إن الفيلسـوف لا يتصور إلا أحد أمرين: إما أن يكون القلم الورقة ويخترق مبدأ التناقض أو أن لا يكون إطلاقا وتسـتقر الهوية المطلقة التي رأينا سـهولة اختراقها أيضا. إن أرسـطو لا يفكر أن يكون السـلب نفسـه شـيئا ما أعني أن لا يكون الشـيء غيره على نحو تناقض كما لا يكون نفيه عنه علاقة معدومة. وذلك تفكيـر يتيحـه مـا لاحظنـاه أعـلاه من دخول مـا للغير في تكوين الشـيء دون أن يثير ذلك لدينا

(4) ذلك أن أرسطو لم يفلح حسب نقد متأخر لكانط من جهة التطبيق في الصياغة المطلقة لمبدإ التناقض مثلما سنرى بصدد النقد الكانطي لمبدإ التناقض الأرسطي.

أي إحساس بالتناقض.

إن الفكرة التي ننبه إليها هنا إذن هي كون سلب الشيء لغيره شيء ما. من ثمة لم تكن الهوية معرف الشيء ولم يكن أيضا التناقض. غير أن هذا المفترض لا يتأسس داخل الأونطولوجيا نفسها إذا أخذناها في معنى الحضور المطلق وإنما هو يقع في وعي ما بها أي في وضع عقلي منطقي ما.

- بعد ذلك فإن التناقض نفسه بالمعنى الذي يرفضه أرسطو يطرح نفسه أيضا مثلما نرى بعد ذلك مع هيغل حينما يتعلق الأمر بتعليل الحركة. إن الحركة ذات البعد الزماني تطرح سؤالا مختلفا عما تطرحه الأشياء المكانية. إذ لا يبدو أن ثمة داع للحركة غير تناقض المتحرك. ولنفترض المثال التالي: حركة الفرد من الجهل الى العلم؟

من البين أن العالم لا يتحول إلى عالم لأنه كذلك، كما أن الجاهل لا يتحول إلى عالم لأنه جاهل (المينون) وهذا يلزمه أن تكون حالته الأولى مجتمع فيها العلم والجهل معا. لكن هذين يجب أن يجتمعا تماما. كيف يجتمعان؟

حينما نتساءل: لمن هذا الكتاب؟ فإن هذا السؤال يكشف علما وجهلا معا. ذلك أنه سؤال لا يطرحه من يعلم أن هذا الكتاب لفلان، ولا أيضا من يجهل ذلك لكنه لا يعلم أن هذا الكتاب لشخص محدد. إن الذي طرح السؤال هو الذي يعرف أن هذا الكتاب يملكه شخص ما لكنه يجهل هذا الشخص. إنه اذن يسأل لأنه يعرف أن شخصا ما يملك الكتاب ويجهل هوية هذا الشخص. لكن ما المشكل في أنه يعرف أن شخصا ما بعامة غير محدد يملك الكتاب ويجهل هذا الشخص محددا؟

إن هذا ليس تناقضا يثير إشكالا ويدفع إلى السؤال. فمعرفة شخص غير محدد والجهل بشخص محدد لا تناقض فيه. إن التناقض هو من جنس أنه يعرف شخصا محددا يجهله أو شخصا غير محدد ويجهله. وذلك ما هو تناقض حقيقي يدفع إلى حله. وهو ما يجب فهمه هنا أي تناقض شخص ما مع شخص ما وشخص محدد مع شخص محدد.

إن فكرة الشيء المكرر تسمح لنا بالقول أن الفرق ليس هنا بين شخص ما وشخص محدد بل بين شخص ما وشخص محدد من جهة وشخص ما وشخص محدد عينه من جهة أخرى. وهكذا فإننا حينما كنا نعلم أن شخصا ما يملك هذا الكتاب فإننا لم نكن نعدم علمنا أن شخصا محددا يملكه بل نغيبه فقط. إذن فقد كنا نعلم أن شخصا محددا يملك الكتاب غيابا ثم أننا نجهل هذا الشخص المحدد حضورا، وهاهنا تناقض. وبالتوازي فلما نحن نجهل الشخص المحدد الذي يملك الكتاب فإننا لم نكن نعدم أننا نعلم معه أن شخصا ما يملكه بل نغيبه فقط. وهكذا فقد كنا نجهل حضورا أن شخصا محددا يملك الكتاب ونعلم غيابا أن شخصا محددا يملكه. ولما لم يكن الفرق بين الحضور والغياب سوى الفرق

المخول انفصال الشيء عن ذاته للدخول في علاقة تطابق أو تناقض معها وليس فرقا بين شيئين، لذلك كان علمي أن شخصا ما يملك هذا الكتاب وجهلي بماهيته المحددة تناقضا حقيقيا دافعا لحله في شكل علم تام أو جهل تام، دون أن يكون موقعا في حرج التناقض الهيغلي المفترض دون تفسير. وكل هذا آت من الفهم المثنوي للأشياء: الشيء نفسه قائما في الغياب وفي الحضور.

وبالصورة نفسها فإن التطابق الذي يحصل لما نجيب عن السؤال: لمن هذا الكتاب؟ بقولنا: هو لسقراط (محددا) - ليس تطابقا بين عام وخاص مثلا أي بين شيئين. ذلك أن تطابق مختلفين ليس تطابقا على الإطلاق، بل هو من جنس من يسأل فيرد عليه بجواب آخر، كمن يسأل: "لمن هذا الشيء؟" فيجاب "هذا الشيء كتاب". وواضح أن لا نسبة تربط السؤال بالجواب، تماما كما أن في سؤالنا "لمن هذا الكتاب؟" وإجابته "هو لسقراط"، لم نكن نعلم فقط أن هذا الكتاب لشخص ما غير محدد، إذ لايطابق هذا إلا شخص ما غير محدد، كما أن سقراط لا يطابقه إلا سقراط. وهكذا فقد كنا نعلم أثناء السؤال أن هذا الكتاب لسقراط (عينه) ولذلك كانت إجابتنا "هذا الكتاب لسقراط" تطابقا، فـ أ لاتطابق ب كما أنها لا تطابق حتما أ تلك نفسها بل تطابق أ الغائبة. لذلك يجب أن تفهم أ الأولى أيضا ك أ حاضرة لا كموجودة. غير أن هذا يشير مرة أخرى إلى الأونطولوجيا بالعجز عن الإضطلاع بتعليل التناقض ويستدعي تدخلا للمنطق. أوليس التناقض بحسب هيغل شغلا للعقل ذي الخاصية الزمانية لا للموجود ذي التعريف المكاني؟

- إن إصرار أرسطو في الوقت نفسه على مركزية مبدإ التناقض وعلى الوعي الأونطولوجي الوضعي الحاد بالشيء يشير إلى الرهان الأونطولوجي لمبدإ التناقض. لقد لاحظنا أن عدم التناقض ليس الوجه الوحيد للعلاقة التي يرسمها أرسطو للمتقابلات. على العكس فإن المساحة الأكبر لعلاقتها يغطيها إمكان قول مختلف أو أنه لا يشتغل بشأنها مبدأ عدم التناقض. ومع ذلك فإن الحديث عن أرسطو في تاريخ الفلسفة هو الحديث عن عدم التناقض بقرار من الفيلسوف نفسه يعلي فيه شأن هذا المبدإ ويعرف منطقه على هذا النحو. لماذا؟

"عدم التناقض" بحسب ما تبين هاهنا هو الإسم المنطقي للمسميات الفلسفية الأهم: "الفعل" acte (# puissance) و"الفردي" و"الإيجاب" كمعرف أمثل للشيء والحقيقة والمعنى. وإذا لم تكن "القوة" و"السلب" ومن ورائهما "الممكن" بعامة - أعني كل الأسماء الفلسفية لمنطقي مختلف، صنو لغير عدم التناقض - إذا لم يكن كل ذلك غائبا عن النص الأرسطي كما لاحظنا، فإن المحدد الأخير في تفكير الفيلسوف ظل "الفعل" و"الجزئي" و"الفردي" و"الموجود" و"الموجب"... وإن ما أسميناه بالمساحات غير الخاضعة لمبدإ التناقض لا يصفها أرسطو كمقام مختلف للتفلسف، وإنما على العكس لاستبعادها عن المقام الحق للتفلسف، مقام

غير الممكن وغير الكلي وغير السالب. إنها "وضعية أرسطو" التي سجلناها من قبل في حديثنا عن الفيلسوف تترجم هنا بشكل واضح في مبادئ التفكير لديه.

المهم بالنسبة لنا أن نسجل بوضوح تعلق مبدإ التناقض لدى أرسطو بإحالته الأونطولوجية وكونه إذن مبدأ أونطولوجي لا منطقي خالص.

مبدأ التناقض كمبدإ مفهومي لدى كانط / النقد الكانطي للصياغة الأرسطية لمبدإ التناقض

يقدم كانط في **نقد العقل المحض**[1] إعتراضا على مبدإ التناقض الأرسطي بما هو مبدأ أونطولوجي كما صاغه أرسطو[2] والأصل أن يكون مبدأ مفهوميا فحسب برأي كانط. إن ما يصبو إليه هذا الأخير هو حصر مبدإ التناقض في حدوده المفهومية واقتراح مبدإ جديد ذي

---

(1) Emmanuel Kant, Critique de la raison pure, op. cit.

نعتمد هذه الترجمة خلال المقال كله. أنظر: I، الجزء الثاني، القسم الأول، الكتاب الثاني، الفصل II، المقطع الأول: "حول المبدإ الأعلى لكل الأحكام التحليلية". ونقوم بترجمة عربية تخصنا مع الإحالة إلى موضعها في النص الفرنسي.

(2) ثمة معنيان على الأقل للبعد الأونطولوجي لمبدإ التناقض لدى أرسطو. أما أحدهما فظاهر وجهه الأونطولوجي ولا يبدو مشكلا إعتراض كانط عليه، وأما الآخر فيبدو أن ثمة صعوبة "إصطلاحية" في نسبته إلى الأونطولوجي أو إلى المنطقي، فصعوبة بعد ذلك بشأن قول كانط نفسه به في أحد تصريفاته لمبدإ التناقض وهو المعترض عليه أصلا. البعدان المقصودان هنا هما: البعد المتعلق بمادة المعرفة وذلك ظاهر وجهه الأونطولوجي والبعد المتعلق بصورة المعرفة المثقلة بمادة ممكنة، أو بشرط إمكان المضمون المادي وذلك موضع صعوبة في نسبته إلى الأوذطولوجي أو إلى المنطقي. "إن أفضل مختصي أرسطو [...] قد بينوا أن مبدأ عدم التناقض يمثل بالنسبة لأرسطو التأليف الماهوي للتجربة والمعقولية [...] إن حقيقة الأشياء (عالم الموجودات)، في مبدإ عدم التناقض مصاغة في ضرورتها المنطقية" Michel Fabre, Philosophie et pédagogie du problème, Vrin, 2009, p.127.

غير أنه "في حالة برهان ما، فإن مبدأ عدم التناقض يتدخل في مادة المقدمات بالإضافة إلى دوره المنطقي المتعلق بصلاحية الإستدلال" Cécile Wartelle, "Le rôle des principes universels dans les démonstrations selon Aristote", in Philosophie antique, 2004, N'4, Dire, démontrer, convaincre, PUS, 2004, p. 50.

إن ما يدعم كون "مبدأ التناقض ومبدأ الثالث المرفوع هي مبادئ الواقع، وحيث أن لها كوظيفة أن تكشف بنية الواقع"، "أنه في الميتافيزيقا، وليس في التحليلات، يشدد أرسطو على دور المبادئ في البراهين" Ibid., p.27. المقصود أن المبادئ المعنية هنا تشتغل في بناء البراهين حيث سؤال الوجود لا حيث سؤال المعرفة.

نجاعة أونطولوجية لا يطالها مبدأ التناقض.

يستطيع المتابع لتاريخ الفلسفة أن يشهد انحطاطا لا مراء فيه لمكانة مبدإ التناقض منذ كانط وفي الحقيقة حتى قبل ذلك مع فرانسيس بايكون مثلا ونقد الطابع الصوري لهذا المبدإ أي انعدام النجاعة الأونطولوجية له (وذلك اختلاف غريب مع النقد الكانطي له). ولعل ثقل كانط كان الأشد في التوقيع على ذلك الإنحطاط في مكانة مبدإ التناقض لثقل كانط نفسه. إننا لا نحتاج جهدا كبيرا لندرك بعد ذلك تراجع هذا المبدإ ومحاولة الإستعاضة عنه بغيره: المبدأ الأعلى للأحكام التأليفية مع كانط نفسه؛ التناقض كأسلوب في التفكير مع هيغل ومنذ هيغل، إلخ.

لكن هذا الإنحطاط في مكانة مبدإ التناقض لا يبدو على غاية من البداهة والمقبولية بمثل ما هو على غاية من الهيمنة. إننا لا نفهم بيسر أي مبادئ هذه التي نشتغل وفقها اليوم حتى في أقصى درجات الرفض لمبدإ التناقض. والذي يدعم هذا الغموض أن المقترحات الجديدة لأساليب التفكير لا تبدو قابلة للصياغة في نسق يحسم الموقف، وهي طبيعة فكرنا المعاصر نفسه. إنها لا تكاد تمضي أحيانا أبعد من حد الدعاية. لا نفهم بيسر أي أساليب تفكير غير الصورية هذه التي نبني بواسطتها المعرفة الأوسع غير المباشرة في وجودنا اليومي كما تشتغل وفقها المعرفة العلمية الأوسع ذات الطابع الأكسيومي والفرضي - الإستنتاجي. ذلك أننا لا نستطيع أن نغفل أن "مبدأ عدم التناقض يواصل تمتعه بمكانة متميزة"[1]. إننا لا نملك أن نقرر ببساطة أن ليس مبدأ التناقض سوى مبدإ عقيم وأنه ليس هذا الذي يتحكم بعد بالقسط الأكبر والأهم من معرفتنا أو حتى بمعرفتنا كلها في النهاية. وفي أسوإ الحالات فإننا لا نملك إلا أن نلتزم الحذر بشأن قرار حاسم بانحطاط مبدإ التناقض عن التحكم بالخيوط الأكثر حساسية للمعرفة.

ضمن هذه الحدود للصعوبة يندرج تفكيرنا حول مبدإ التناقض أولا: أي معنى لنقد هذا المبدإ والحال أن التعليل الأوسع للمعرفة لا يبدو ممكنا بدونه؟ إننا لا نعتني هنا مباشرة بهذا السؤال بقدر عنايتنا بنقد كانط له والمشغل هو التالي: هل يؤدي نقد كانط فعلا لمبدإ التناقض إلى الحط منه والإستعاضة عنه؟ إننا نستهدف إجابة سالبة عن هذا السؤال تقوم على توضيح التالي: إن وجاهة نقد الفيلسوف هاهنا لا مراء فيها إذا حددنا الزاوية المخصوصة لهذا النقد، أعني زاوية المفهومي التي يتموقع داخلها كانط. غير أن محاولتنا هذه تنبه إلى تداخل شديد بين زوايا نظر أساسية وخطيرة بشأن المعرفة وغياب شديد لمساحات حاسمة من التفكير لدى كانط تنبيها يؤدي إلى وعي مختلف بمبدإ التناقض يكون راهنيا: إن الفيلسوف لم يميز بشكل ظاهر المستوى المفهومي للمبدإ حيث عدم الفاعلية الأونطولوجية عن مستوى

(1) Thomas de praetere, op. cit., p. 6.

الإمكان المنطقي حيث الفاعلية الأونطولوجية للمبدإ بدرجة دنيا، فحمل قراراته الفلسفية بشأن المستوى الأول على المستوى الثاني. ذلك أن مساحة كاملة من التفكير يغيبها كانط هي التي تمثل حقل اشتغال لا فكاك منه لمبدإ التناقض أعني مساحة الإمكان المنطقي. لكن الفيلسوف لم يميز أيضا الأونطولوجي عن الحدسي أي الإدراك المباشر لموضوع – سند X. إنه لم يعرف الشيء بكل مساحة امتداده الممكن، غير المباشر أو الرمزي التي انكفأت إلى الإحساسات المباشرة، فكان بذلك وأد الرمزي ومن ثمة إزالة حقل الممكن لاشتغال مبدإ التناقض.

سنقوم في مرحلة أولى بتوضيح الإعتراض الكانطي على مبدإ التناقض لنبين في مرحلة ثانية حجم المسافات التي طواها كانط بشكل لا يجد تبريره بسهولة والمساحات التي غيبها بين المفهومي والإمكان المنطقي ليغيب هذا الأخير عن تفكيره وبين الأونطولوجي والحدسي ليغيب الرمزي عن تفكيره مما جعله يحصر مبدأ التناقض دون الفاعلية الأونطولوجية.

I – وجه الإعتراض الكانطي على الصياغة الأرسطية لمبدإ التناقض / "تطهير" المبدإ من المحمول الأونطولوجي "في الوقت نفسه" وصياغته كمبدإ منطقي:

1 – صيغة الإعتراض:

نصفها على النحو التالي: إن هذا المبدإ يحمل "سهوا وعلى نحو غير مفيد تماما"[1] عبارة "في وقت واحد" Zugleich. إنه يقول (أعني هذا المبدأ):

> "من المستحيل أن شيئا ما يكون ولا يكون في **الوقت نفسه**"[2].

يتمثل اعتراض كانط إذن في كون:

> "هذا المبدإ متأثر بشرط الزمن: إنه يقول بشكل ما: إن شيئا = أ الذي هو شيء ما = ب لا يمكن أن يكون في الوقت نفسه لاب ولكنه يمكن أن يكون الواحد والآخر بالتمام (ب تماما كما لاب) على التوالي"[3].

ما المشكل حسب كانط أن يكون هذا المبدأ يحتوي في صياغته عامل الزمن؟ أليس من الأصح أن ينسّب هذا المبدأ إقراره بعبارة "في الوقت نفسه" بما أنه إذا اختلف الزمن أصبح ممكنا تماما أن يوجد الشيء ونقيضه معا؟

(1) Kant, op. cit., p. 158: "par mégarde et tout à fait inutilement".

(2) Ibid., pp. 158–159.

(3) Ibid., p. 159.

2 – تفصيل الإعتراض:

يقول كانط مفصلا وجه اعتراضه على أرسطو:

> "إن مبدأ التناقض، باعتباره مبدأ منطقيا فحسب، يجب أن لا يحد مزاعمه بعلاقات زمن، وهكذا فإن صياغة كهذه متعارضة بالكامل مع هدف هذا المبدإ"(1).

الصياغة التي يقصدها الفيلسوف هي بالتأكيد الصياغة المذكورة أعلاه والتي تجعل منه مبدأ صالحا فحسب للظواهر التي يجتمع فيها الحكمان النقيضان في **الوقت نفسه**. أما إذا اختلف الزمن فإن مبدأ التناقض يصبح ممكنا (لا مستحيلا) حسب صيغته المذكورة. إلا أن هذه الصيغة المحدودة والمخصوصة باجتماع المتضادات في **الوقت نفسه** لا تتفق ومطلب الكلية أو الشمولية التي يصبو إليها هذا المبدأ كما هو شأن كل المبادئ المنطقية ذات المطلب الكلي. إنها تحمل بعدا أونطولوجيا في حين أن المبدأ مبدأ منطقي. ومعنى منطقي أنه مؤهل "للوصول فقط إلى ذلك الوضوح للمفاهيم المكتسب من أجل تأليف يقيني وممتد كتحصيل جديد واقعيا"(2).

إن مهمّة مبدإ التناقض تقف عند حدود "التوضيح"، أمّا "التأليف" فذلك شأن مبادئ أخرى. هكذا فإن "كانط [...] منشغلا بفصل صارم للمنطق الصوري، يمحو الأثر الأخير للأصل الميتافيزيقي الذي نستطيع بعد ملاحظته لمبدإ الهوية مذكرا أن التحديد الزمني "في الوقت نفسه"، في عبارة "أ لا يمكن أن تكون في وقت واحد لاأ"، لا يتعلق بالمنطق"(3).

إن "ما يميز المنطق العام، وخاصة المبدأ الأعلى لكل الأحكام التحليلية، إنما هو بالنسبة لكانط الزعم المشروع [لهذا المنطق] (حالما يزاح شرط الزمن) بالإمتداد سلبيا إلى كلية الوجود. وبلغة أخرى إذا قررنا أن أ = أ، فإنه ليس ضروريا أن نجعل أدنى حد لذلك"(4).

ثمة إذن تفاوت بين المطلب الكلي المنطقي لمبدإ التناقض وصيغته غير الكلية والأونطولوجية، المطلب الكلي من حيث هو مبدأ منطقي مؤسس لكل معرفة ممكنة والصيغة غير الكلية بما هي مخصوصة فحسب باجتماع المتضادات في الوقت نفسه، إذ يصبح المبدأ هاهنا غير مفيد حينما يتعلق الأمر باختلاف الزمن.

يعترض كانط إذن على عدم انسجام مبدإ التناقض الأرسطي أو عدم استجابة صيغته المخصوصة ذات المحمول الأونطولوجي لمطلبه الكلي ذي الإستهداف المنطقي الصوري

---

(1) Ibid.

(2) Ibid., pp. 39-40.

(3) Denis Thouard, "une métacritique des catégories: l'usage critique d'Aristote chez Trendelenburg", in Aristote au XIX siècle, PUS, 2004, p. 51.

(4) Alexis Philonenko, Métaphysique et politique chez Kant et Fichte, Vrin, 1997, p. 393.

الخالص. أما هدف كانط بالمقابل فإنما يتمثل في منح هذا المبدإ الصيغة الكلية المنطقية التي تتفق ومطلبه الكلي المنطقي وذلك بتعديله كما يشير إلى ذلك الفيلسوف نفسه:

"لقد عدّلت أعلاه صيغة هذا المبدإ"[1].

يتمثل تعديل كانط ببساطة شديدة في التخلي عن عبارة "في الوقت نفسه" حيث تصبح صياغة المبدإ لديه:

"من المستحيل أن شيئا يكون ولا يكون"[2].

لكن ماذا يقول كانط، وهو الذي يدرك جيدا هذا الإعتراض، عن شيء يكون الآن ولا يكون بعد ذلك أو العكس؟ أليس من اللازم دوما الإحتفاظ بعبارة "في الوقت نفسه" ليلتئم المستحيل كما يردّد كانط نفسه:

> "إذا قلت عن إنسان جاهل أنه متعلم، فإنه يجب أن أضيف هذا الشرط:
> في **الوقت نفسه**، لأن الذي يكون في عصر ما جاهلا يمكن تماما أن يكون في عصر آخر متعلما"[3]؟

أي معنى إذن للإستحالة هاهنا إذا غابت عبارة: "في الوقت نفسه"؟

إن كانط يشير إلى مقصده من خلال تفريق دقيق يقيمه بهدوء بين "التناقض الذي [...] **لا يطلق على الموضوع** Sujet، ولكن فقط على محموله المرتبط به **تأليفيا**"[4] وبين "الخاصية (خاصية الجهل) [التي] تساهم في هذه الحالة في **تكوين مفهوم الموضوع**"[5] وتحمل عليه في قضية "**تحليلية**"[6].

يعتقد كانط أن التناقض، كما يصفه أرسطو، يطلق على المحمول لا على الموضوع وأنه مرتبط تأليفيا بالموضوع وهو لذلك يحتاج إضافة عبارة "في الوقت نفسه" ليلتئم مبدأ عدم

(1) Kant, op. cit., p. 159.

(2) يمكن تلخيص الأمر كله على النحو التالي: إن كانط "يشير كيف يكون عدم التناقض "الشرط الكلي، مع أنه سالب فقط" لأحكامنا. وإنه ليضيف أننا حينما نقول: "من المستحيل أن شيئا ما يكون ولا يكون في الوقت نفسه"، فإننا نجعل مبدأ عدم التناقض بشكل ما "متأثرا بشرط الزمان". "في حين أنه"، كما يضيف كانط (مصلحا هنا خطأ كان قد وقع فيه من قبل)، "إن مبدأ التناقض، باعتباره مبدأ منطقيا فحسب، يجب أن لا يحد مزاعمه بعلاقات زمن؛ وهكذا فإن صياغة كهذه متعارضة بالكامل مع هدف هذا المبدإ"" Jean – Louis Vieillard – Baron, commentaire, in Johann Gottlieb Fichte, La destination du savant, Vrin, 1969, p.107.

(3) Kant, op. cit.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

التناقض. أما التناقض كما يصبو كانط إلى تعديله فإنه يطلق على الموضوع ذاته الذي يحتوي تحليليا محموله ولا يحتاج في النهاية إضافة عبارة "في الوقت نفسه". ما معنى ذلك؟

يرى كانط أن القضية التالية "إن إنسانا جاهلا ليس متعلما" - قضية لا يشير فيها الحدّان، جاهل ومتعلم، إلى علاقة تحليلية بالموضوع - إنسان، بل إلى علاقة تركيبية يضاف فيها هذان المحمولان على نحو خارجي، بمعنى أن الموضوع "إنسان" في هذه الحالة لا يحتوي ضرورة "الجهل" أو "العلم". فبإمكان الإنسان أن يكون جاهلا كما بإمكانه أن يكون متعلما على النحو الذي يتعلق فيه كلّ مرّة بمحموله. إن الموضوع - إنسان، متميز هنا عن المحمولات التي يتم التناقض في حدودها دون أن يلامس ذلك الموضوع ذاته. وبعبارة أخرى، فإن التناقض لا يتم هنا بين الإنسان الجاهل والإنسان كمتعلم بقدر ما يتم بين الجهل والعلم كمحمولات تضاف من خارج - تأليفيا - إلى الإنسان. إن الإنسان ليس معرفا هنا إلا كإمكان مفتوح على نحو تأليفي، على الجهل والعلم وليس كجاهل أو كمتعلم بالمعنى الدقيق للكلمة. ولما كان الإنسان إذ يكون جاهلا / يحمل الجهل كإمكان، يقصي إمكانا آخر للإنسان أن يكون متعلما، باختلاف الزمن قطعا، فإنه، لكي ننفي العلم عن الإنسان - "إن إنسانا جاهلا ليس بمتعلم" - يجب أن نضيف عبارة "في الوقت نفسه". ذلك أنه إذا لم نضف هذه العبارة، لم تكن القضية صحيحة بحكم إمكان وجود إنسان جاهل ومتعلم معا باختلاف الزمن - لا في وقت واحد. ولكي نجمل ما ذكرناه في نقاط نقول:

- إن القضية "إن إنسانا جاهلا ليس بمتعلم" لا يحتوي فيها الموضوع - إنسان - على نحو ضروري تحليلي الجهل كمحمول (جاهل). لذلك فإن المحمول (متعلم) يهدد هو الآخر بإمكان حمله على "إنسان" أو تأليفه معه.

- هكذا فإن عبارة "إن إنسانا جاهلا" لا تنفي بالمطلق كونه متعلم بحكم أن إنسانا جاهلا الآن يمكن أن يكون متعلما بعد حين. ومن ثمة فإن القضية "إن إنسانا جاهلا ليس بمتعلم" ليست صحيحة بإطلاق لما كانت القضية المقابلة ممكنة "إن إنسانا جاهلا متعلم (باختلاف الزمن طبعا)".

- إذا كانت القضية "إن إنسانا جاهلا ليس بمتعلم" تقال ضرورة مقابل قضية أخرى يكون فيها "الإنسان الجاهل متعلما"، فإنه من الملحّ لتكون القضية "إن إنسانا جاهلا ليس بمتعلم" صحيحة، أن نضيف إليها عبارة "في الوقت نفسه" تمييزا لها عن إمكان آخر، "أن يكون الإنسان جاهلا متعلما" (باختلاف الزمن).

إن مبدأ عدم التناقض، إذا كان يجب إذن أن يضيف حسب قراءة كانط لأرسطو إلى جزئه الأوّل - "من المستحيل أن يوجد الشيء ولا يوجد"، عبارة "في الوقت نفسه" كجزء ثان، فذلك بحكم وجود قضية مقابلة ممكنة - أن يوجد الشيء ولا يوجد باختلاف الزمن - تهدد بإمكان

الصحة يجب دحضها أو على الأقلّ تنسيبها بتمييز الواحدة عن الأخرى، كلّ ذلك بحكم العلاقة التأليفية بين الموضوع والمحمولات وعدم تعلق التناقض بالموضوع ذاته بل بالمحمولات.

إلا أن الصياغة المذكورة أعلاه لمبدإ التناقض – إن إنسانا جاهلا ليس بمتعلم – ليست حسب كانط الصياغة الأكثر دقة بحكم احتوائها على حالة شيئية أكثر من احتوائها على حالة منطقية خالصة، في حين أن مبدأ عدم التناقض مبدأ منطقي. لذلك يدقق الفيلسوف:

> "ولكن حينما أقول: لا إنسان جاهل هو متعلم، فإن القضية تحليلية [...]
> إذ القضية السالبة تخرج [...] مباشرة من مبدإ التناقض، دون أن تكون بحاجة لإضافة الشرط: **في الوقت نفسه** "[1].

نفهم هاهنا أن عبارة "في الوقت نفسه" تتدخل في صياغة مبدإ التناقض لجعل ما ليس ملتئما تركيبيا ملتئما أو لسدّ النقص الناجم عن غياب العلاقة الضرورية بين القضية السالبة والقضية الموجبة. لذلك يتم الإستغناء عن هذه العبارة في القضية التحليلية. فمثلا نحن نقول حسب كانط: "لا إنسان جاهل هو متعلم" دون إضافة "في الوقت نفسه" (لا إنسان جاهل هو متعلم في الوقت نفسه) لأن الجهل لا يمثل هنا مجرد محمول على "إنسان" بقدر ما يمثل حدّا جوهريا للموضوع – إنسان، مثلما ذكر كانط في مناسبة سابقة[2]. ولقد سعى كانط لنفي العلاقة التركيبية بين الإنسان الجاهل والإنسان المتعلم بأن اعتمد السلب الكلّي (لا إنسان جاهل) مظهرا أنه في الوضع الذي يكون فيه الحديث عن "بعض الناس" أو عن "إنسان ما" مثلما هو الشأن في المثال الأوّل، فإن البعض المستثنى، أي بعض الجاهلين أو جاهل ما قد يكون متعلما باختلاف الزمن مثلا في هذا السياق. أمّا حينما يكون السلب كليا، فإنّه يتم حصر العلاقة بين الإنسان الجاهل والإنسان غير المتعلم إلى حد التماهي أي إلى الحدّ الذي يصبح فيه الإنسان الجاهل مساويا للإنسان غير المتعلم وتصبح فيه العلاقة بينهما علاقة تحليلية لا تحتاج إضافة عبارة "في الوقت نفسه" لوثقها.

حينما يكون، على العكس من ذلك، الإنسان الجاهل في علاقة ممكنة / غير محصورة بالإنسان غير المتعلم، وحيث يمكن أن يكون الجاهل (في لحظة ما) متعلما في لحظة أخرى أي حيث لا تكون علاقة الإنسان الجاهل بغير المتعلم علاقة تماهي وبالتالي علاقة تحليلية، فإن إضافة عبارة "في الوقت نفسه" تصبح أكيدة. على هذا النحو يعتبر كانط أن القضية "إن إنسانا جاهلا ليس بمتعلم" قضية لم تحصر العلاقة بين الإنسان الجاهل والإنسان غير المتعلم إلى حدّ التماهي والعلاقة التحليلية، وهي بذلك تستدعي إضافة "في الوقت نفسه" بما أن العلاقة

---

(1) Ibid.

(2) يقول: "بما أن الخاصية (خاصية الجهل) تساهم في هذه الحالة في تكوين مفهوم الموضوع sujet" (المصدر نفسه).

التركيبية مفتوحة هنا على ممكن آخر يكون فيه الإنسان الجاهل متعلما "في وقت مختلف". أما القضية "لا إنسان جاهل هو متعلم"، فهي قضية تحصر علاقة الإنسان الجاهل بالإنسان غير المتعلم إلى حدّ التماهي والعلاقة التحليلية بما لا يستدعي إضافة "في الوقت نفسه" من جهة أن هذه العلاقة لا تحتمل سوى خيار واحد، كون الجاهل غير متعلم.

وبغضّ النظر عن دقة الأمثلة التي يقدمها كانط، فإن ما يقصده الفيلسوف قد بات بيّنا: إن عبارة "في الوقت نفسه" ترد فحسب حيث تكون العلاقة المقررة ممكنة (= غير ضرورية)، تأليفية (= غير تحليلية)، أي تفترض إمكانا مختلفا "في وقت مختلف". وحيث تكون العلاقة ضرورية، تحليلية لا تفترض إمكانا مختلفا "في وقت مختلف"، فإن عبارة "في الوقت نفسه" تصبح لاغية.

القرارات الأساسية لكانط:

- إن التعديل الكانطي لمبدإ عدم التناقض لا يتعلق بجوهره أي بتصور مختلف لموقع السلب من الإيجاب فيه بل فحسب بمجال نشاطه.
- إن مبدأ عدم التناقض بصيغته الأرسطية ذو مضمون أونطولوجي يتعارض والحقيقة المنطقية والكلية للمبدإ.
- من الضروري إعادة صياغة مبدإ عدم التناقض على قياس طبيعته التحليلية المنطقية أي لتوضيح المفهوم فحسب.
- المهمة تقتضي "تطهير" المبدإ من البعد الزمني للحفاظ على المفهومي: التخلّي عن عبارة "في الوقت نفسه".

II – مناقشة – تداخل "المفهومي" و"المنطقي" في الصيغة المعدلة لمبدإ التناقض:

لا نناقش هنا النقطة الأولى المتعلقة بالمصادرة على جوهر المبدإ. فإن تلك مناقشة قارة منذ أرسطو ونعتني بها فقط حينما يكون حدث ما على هذا الصعيد. نناقش فقط التعديل الكانطي للمبدإ بحسب فكرة أساسية: تداخل "المفهومي" و"المنطقي" في الصيغة المعدلة لمبدإ التناقض.

1 – تعميق الوعي بمجال اشتغال مبدإ التناقض / وجاهة النقد الكانطي وعدم الحاجة مفهوميا إلى عبارة "في الوقت نفسه":

إننا نقول حقا: "دخل أ وب في الوقت نفسه"، لأن دخول أ وب لا يحتوي أحدهما الآخر على نحو تحليلي أي لا تشدهما الواحد إلى الآخر علاقة تماهي وإن إمكانا آخر لذلك قائم وهو دخول أ وب "في وقت مختلف". فإن العلاقة بين دخول أ ودخول ب علاقة تأليفية. كما أننا

نقول: "لا يكون الباب مفتوحا ومغلقا في الوقت نفسه" لأن "الباب مفتوح" لا يحتوي ضرورة وعلى نحو تحليلي كونه "ليس مغلقا" بما أنه باختلاف الزمن قد يكون الباب مفتوحا (و / ثم) مغلقا. لذلك نضيف عبارة "في الوقت نفسه" استجابة لمطلب العلاقة التأليفية الممكنة - أي ممكن انفتاح الباب وانغلاقه معا "في وقت مختلف". وقد رأينا أن كانط نفسه يؤكد ضرورة إيراد العبارة المشكلة إذا لم يتعلق الأمر بالتحليل المفهومي[1].

بالمقابل فإننا لا نقول: "إن الباب ليس كتابا في الوقت نفسه"[2]، لأن الباب ليس كتابا حتى باختلاف الوقت. ليس الأمر هنا مشابها للباب يكون مفتوحا ومغلقا باختلاف الوقت. ولأن "الباب" لا يحمل كإمكان أن يكون "كتابا" مثلما يحمل "الباب المفتوح" إمكان أن يكون "مغلقا"، فإن عبارة "في الوقت نفسه" تصبح هاهنا أيضا لاغية؛ كذلك حينما نتحدث في مستوى الأسماء لا في مستوى الصفات ونقول مثلا: "إن الإنفتاح ليس الإنغلاق في الوقت نفسه". هاهنا أيضا فإن عبارة "في الوقت نفسه" عبارة لاغية بما أن الإنفتاح كاسم، معرّف ماهويّا بسلب الإنغلاق أي أن الواحد لا يكون الآخر حتى باختلاف الوقت. لذلك فلا معنى لإضافة عبارة "في الوقت نفسه" في القضية الأخيرة.

إنّ العلاقة التحليلية تستغني عن عبارة "في وقت واحد"، بحكم الضرورة القائمة بين طرفيها. إننا لا نقول: "الشمس مشرقة وليست غائبة في وقت واحد"، لكننا نقول "الشمس مشرقة والجو بارد / ليس الجوّ حارا في وقت واحد". السبب هو أنّ حرارة الطقس ليست نتيجة ضرورية لإشراق الشمس، لذلك كان ممكنا مع إشراق الشمس أن يكون الجوّ حارا كما يمكن أن يكون باردا (المثال الثاني). أما عدم غياب الشمس فهو عينه إشراقها (المثال الأوّل). إنّ مفهوم "إشراق الشمس" يحتوي على نحو ضروري (بما أنه هو نفسه) "عدم غيابها" لكنه يحتوي على نحو إحتمالي "الجوّ حار / الجوّ بارد" بما هو ظاهرة مختلفة عن الأولى. إلى هذا الحدّ الأمر جدّ واضح. إلاّ أنّ المشكل يبدأ حينما ندرك أنّ العلاقة الضرورية لا يضيف طرفاها الواحد إلى الآخر شيئا (إشراق الشمس هنا هو نفسه طلوع النهار وهو نفسه عدم غيابها). ليس ثمة إذن طرفان فعليان للعلاقة كما هو الشأن في العلاقة الحملية (موضوع / محمول) أو العلاقة السببية (سبب / نتيجة) أو العلاقة الإستنتاجية (مقدّمات / نتائج) أو غير ذلك. كلّ ما ثمة المفهوم الواحد التي يتمّ قوله بشكل آخر أو توسيع دلالته. ومن هنا فقط كانت الضرورة جلية. لكن ماذا يعني ألاّ نخرج عن المفهوم الواحد وأن نوسع القول فيه فحسب على

---

(1) يقول كانط: "إذا قلت عن إنسان جاهل أنه متعلم، فإنه يجب أن أضيف هذا الشرط: في الوقت نفسه، لأن الذي يكون في عصر ما جاهلا يمكن تماما أن يكون في عصر آخر متعلما" (المصدر نفسه ص 159 ذكر آنفا).

(2) إلا بمعنى ما لا يخل بما نقصده هنا يطول شرحه.

وجوهه الموجبة والسّالبة؟ ألا يعني ذلك غيابا مطلقا لإقرار ما إثباتا كان أو نفيا؟ أو ليس ذلك ما يسمّى منذ أرسطو في كتاب **العبارة** التحرّك في حدود التصوّر دون تصديق حسب عبارات ابن سينا؟ ثمة فرق بالتأكيد لأنّ الحكم التحليلي نفسه تصديق. التصوّر هو فحسب الألفاظ: "إنسان"، "قلم"، "سماء"، إلخ.

إنّ ما نودّ التنبيه إليه حقّا هنا هو أن رفض كانط لعبارة "في وقت واحد" إذ كشفت عن اهتمام بالعلاقة الضرورية بين أطراف مبدإ التناقض أبانت في الوقت نفسه عن استحالة أيّ قرار وجودي أي حمل يحتوي إضافة ما. فقولنا "الشمس مشرقة وليست غائبة" لا يقوم فيه الجزء الثاني "ليست غائبة" بدور إحالة وجودية وإضافة لا تكون إلاّ تأليفية لـ "الشمس مشرقة" مثلما هو الشأن في قولنا: "الشمس مشرقة والطقس بارد". في المثال الأوّل تلعب عبارة "ليست غائبة" دورا تفسيريا فقط لمفهوم "الشمس مشرقة" وإغناء للتعريف ذاته، أمّا في المثال الثاني، فعبارة "الطقس بارد / حار" لا تفسّر مفهوم "الشمس مشرقة" بل تشير إلى حالة وجودية تضاف إلى الأولى على هيئة إمكان لا يخرج ضرورة من "الشمس مشرقة" بل يأتي من معطى وجودي مختلف.

إن العلاقة التي تحتوي إضافة وجودية تخرج عن مجرّد تفسير المفهوم / التصور أو عن التصديق التحليلي إلى تصديق تأليفي وهي لا يمكن أن تكون علاقة ضرورية بل هي بالقطع علاقة ممكنة أي علاقة تحتمل النقيض الوجودي وتحتمل هكذا الصحّة والخطأ الوجوديين وهي إقرار ونفي وجوديان. أمّا العلاقة الضرورية فهي لا تقرّر شيئا ولا تنفي بالمعنى الدّقيق للكلمة حتى وإن ظهرت على هيئة إثبات أو نفي، وإن كان ذلك، فهو فحسب في حدود التصوّر ذاته ولا يحمل لذلك صحة أو خطأ إلاّ حول تمييز المفاهيم بما أنّه لا نقيض للمحمول الضروري. مثلا: "إن الشمس مشرقة وليست غائبة" لا تحمل نقيضا أن تكون "الشمس غائبة" أي خطأ ما وجوديا وليس ذلك حتى إقرارا يفترض نفيا أو إثباتا مضادا وجوديا بما أننا لا نحمل جديدا على المفهوم الأوّل: "الشمس مشرقة" الذي هو ذاته "الشمس ليست غائبة".

ليس ثمة هاهنا إذن في العلاقة الضرورية إقرار ونفي، صحة وخطأ وجوديان وفي النهاية تناقض أو عدم تناقض يخرج عن تمييز المفاهيم بما أنّ كلّ شيء يجري في حدود التصوّر / المفهوم، وإذا افترضنا تصديقا ففي حدوده دون إحالة فعلية على الوجود. لقد أشرنا من قبل إلى أنّ التصّور كقولنا "الإنسان"، "القلم الأزرق" مهما اتّسعت دائرة الصفات التي نلصقها بالمفهوم سالبها وموجبها - ذلك لا يمكن أن يكون إقرارا أو نفيا بوجود ما، صحة أو خطأ في هذا المستوى، أي موضوعا للتناقض أو عدم التناقض. إنّ كلّ ذلك يبدأ حينما نحمل على "الإنسان" شيئا ما.

إنطلاقا من كانط فإنّ هذا المحمول قد يكون مفهوميّا فحسب وقد يكون وجوديا. يسمّى

الأوّل تحليليا ويسمّى الثاني تأليفيا. لكلّ من هذه الأحكام شكل إثباته ونفيه، صحّته وخطئه، تناقضه وعدم تناقضه: الأوّل لتمييز مفهوم عن آخر والثاني لإقرار وجود أو نفيه.

– الدّور المفهومي لمبدإ التناقض: يتمثل هذا الدّور في تمييز المفاهيم أي في تأكيد ما يعنيه مفهوم ما وأنّه ليس ما يعنيه الآخر أي كونه من التناقض أن يكون هذا المفهوم ذاك المفهوم أو أن لا يكون هذا المفهوم هو نفسه. فالحكم "الجسم ممتدّ" ليس إقرارا بوجود جسم ممتدّ ولكنّه فحسب توضيح لمفهوم الجسم كونه ذو امتداد. إنّ الأمر لا يتجاوز هنا حدّ التعريف أي أنّ ذلك كقولنا: "الجسم شيء ممتدّ" تماما كقولنا "السيارة وسيلة نقل". ففي الحالتين هنا لم تقر القضايا وجودا للجسم ولا للسيارة وإنّما هي عرفت مفهوم الجسم بغضّ النظر عن أيّ وجود أو عدمه. لنأخذ أيّ حكم تحليلي ولنتأكّد من طابعه المفهومي من جهة كون عناصره هي عناصر تعريفه: الماء بالنسبة للبحر – البحر ذو مياه. هذا الحكم التحليلي هو عينه تعريف البحر أو على الأقلّ بعض منه. "فالبحر – تعريفا – هو امتداد واسع للماء على سطح الأرض"؛ الجدران بالنسبة للبيت – البيت ذو جدران. تعريف البيت يجب أن يمضي في الإتّجاه نفسه: "البيت مجموعة من الجدران..."، إشراق الشمس بالنسبة للنهار – الوقت نهار والشمس مشرقة. إنّ تعريف النهار هو عينه كذلك: "النهار هو أن تكون الشمس مشرقة..."، إلخ.

إنّ مبدأ التناقض يشتغل هنا في حدود تمييز النهار عن الليل والبحر والجبل والسيارة والإنسان والبيت وغير ذلك بعضها عن بعض. فلو لم يكن هذا المبدأ لأختلطت الأشياء بالكامل من جهة معانيها إذ لا مانع آنذاك أن يكون النهار معرّفا بشروق الشمس وبعدمه أي بغروبها، وهكذا دواليك. الأمر نفسه حينما نتحدّث عن مختلف الأفكار الأخرى إذا تكلّمنا مثل ديكارت. فما يسمّيه هذا الأخير أفكارا فطرية idées innées وأخرى ثانوية adventices وثالثة إصطناعية factices، كلّها من حيث هي موضوع تمييز بينها، هي تقوم على مبدإ التناقض، وهكذا الشأن مع القضايا التحليلية منها والتركيبية من جهة تمييز معانيها فحسب. "فالجسم ممتدّ" و"الجسم ثقيل" قضايا ذات معنى متميّز عن "الجسم غير ممتدّ" أو "النقطة غير ممتدّة" أو عن "الجسم ليس ثقيلا"، كلّ ذلك شأن يحسمه مبدأ التناقض بوضع الحدود بين ما نقصده بهذا اللفظ أو هذه القضية كما بذاك اللفظ وتلك القضية دون أن يصل الأمر حدّ الإشارة إلى أيّ وجود أو عدمه.

إنّ إعادة الصياغة الكانطية لمبدإ التناقض ("لا شيء ينسب إليه محمول يناقضه" أو "لا شيء يكون ولا يكون") دون عبارة "في وقت واحد"، إنما تعني التمييز المفهومي أي دلالة الأشياء على نحو مطلق. فإنّه يجب حسب كانط القول فحسب: "لا يمكن أن يكون الباب مفتوحا ومغلقا" دون إضافة "في وقت واحد"، بمعنى أنّه لا يمكن على الإطلاق، أن يكون انفتاح الباب هو انغلاقه أي أن يكون مفهوم انفتاح الباب هو عينه مفهوم انغلاقه. ذلك أن المفاهيم تتحدّد على نحو يتميّز فيه الواحد عن الأخرى. فقولنا "الباب مفتوح" في القضية

الآنفة لا يشير إلى وجود ما للباب مفتوحا بل يشير إلى معنى "الباب مفتوح" الذي لا يكون إطلاقا "الباب مغلق" دون أيّ علاقة بالزمن ومهما كانت حالة الباب في هذه اللحظة أو تلك، وهي بالتأكيد متغيّرة بين لحظة وأخرى. بلغة أخرى، إنّه حتى إذا تغيّر وضع الباب من الإنفتاح إلى الإنغلاق، حتّى في حالة الإنغلاق نحن نسمّي انفتاحا الحالة المقابلة أي التي هجرها الباب إلى ضدّها. يظلّ انفتاح الباب شيئا مخالفا لانغلاقه (أي تظلّ المفاهيم متميّزة) حتى وإن اتّخذ الوجود شكلا مغايرا. بل إنّنا لا نستطيع معاينة حركة الوجود (من الإنفتاح إلى الإنغلاق مثلا) إلاّ على ضوء ثبات المفاهيم (الإنفتاح يعني كذا أمّا الإنغلاق فيعني كذا). لهذا يكون لاغيا حقّا إضافة عبارة "في وقت واحد" ما دام الحديث عن الدّور المفهومي لمبدإ التناقض.

– الدّور الوجودي لمبدإ التناقض: لقد كان أرسطو واعيا تماما أنه لا يتحدث عن مجرّد مبدإ لتمييز المفاهيم حينما كان يضمن عبارة "في وقت واحد" لمبدإ التناقض. كان الفيلسوف يعرف تماما أن هذا المبدأ هو أيضا مبدأ وجودي، أي أنه يمكن اتخاذ قرارات حول الوجود انطلاقا منه دونما حاجة لا مفرّ منها لموضوع – سند مثلما يرى كانط، وذلك في الحقيقة ما يعيبه عليه هذا الأخير ويراه شأنا خاصا بالمبادئ التأليفية.

إن كانط يتخذ هذا الموقف في ظلّ سطوة الميتافيزيقا التي ظلّت لوحدها خارج حدود العلم. فقد صارت الفيزياء علما والرياضيات لكون أحكامهما تأليفية قبلية لا تشتغل وفق مبدإ التناقض بل وفق مبادئ الأحكام التأليفية ومبدئها الأعلى الذي ذكرناه آنفا أي لقيامها على موضوع سند X. إن الميتافيزيقا لا تمتلك موضوعا – سندا لأحكامها إلاّ على نحو مزاعم. وهكذا فهي ليست قادرة على إنجاز أحكام تأليفية قبلية حقيقية، أي ليست في النهاية قادرة على الإشتغال بمبادئ الأحكام التأليفية. لم يكن بإمكان الميتافيزيقا إذن إلاّ الإشتغال بمبدإ الأحكام التحليلية، مبدأ التناقض والزعم بأنّه مبدأ تأليفي لا يفسّر المفهوم فحسب بل يقرّر بشأن الوجود.

بلغت هذه الميتافيزيقا أوجها حسب كانط والحدّ الذي لم يعد يحتمل مع ديكارت ولايبنيتز. إن الدّليل الأونطولوجي على وجود الله كما وصفه ديكارت يعدّ إحدى أكبر مغالطات الميتافيزيقا حسب كانط، تلك التي تدلّل على الوجود أي تقرّر حكما تأليفيا انطلاقا من مجرّد تحليل المفهوم، مفهوم الله، بواسطة مبدإ التناقض فحسب. وهكذا الشأن مع القرار الخطير للايبنيتز بأن التحليل المنطقي للمفهوم قرار يمسّ الأونطولوجيا بحكم أنّ الفرق بين العقلي والحسّي، حسب لايبنيتز ليس سوى فرق درجة.

إنّ كانط وهو يلاحظ النهاية الكارثية لاعتبار العالم العقلي تواصلا للعالم الحسّي والعكس والأحكام التأليفية تواصلا للأحكام التحليلية – وعلى رأس النهاية الكارثية إنكشاف الميتافيزيقا كوهم في الوقت الذي عانقت فيه بقية الإختصاصات العلمية – وهو يلاحظ ذلك أدرك الخطورة التي تصبح فيها المبادئ التحليلية وعلى رأسها مبدأ التناقض مبادئ تأليفية. كان لزاما من ثمة،

وكما ميّز العالم العقلي عن العالم الحسّي وميّز الأحكام التحليلية عن الأحكام التأليفية، أن يميز المبادئ الخاصة بكلّ عالم وكل نوع من الأحكام. إن مبدأ التناقض الذي يجب أن يكف عن أن يكون مبدأ تأليفيا - ليترك هذا الشأن للمبادئ الخاصة به - يجب أن يتطهر حسب الفيلسوف من جميع محمولاته الوجودية ليصبح المبدأ الخالص لمجرّد تمييز المفاهيم.

إن عبارة "في الوقت نفسه" تشير إلى ممكن علاقة تأليفية تخفي إمكانا آخر يرد "في وقت مختلف". وإذا كان مبدأ عدم التناقض بصياغته الأرسطية يعد هذه العبارة مكونا جوهريا له، فإنّ ذلك يعني كما ذكر في مناسبة آنفة أن هذا المبدأ متأثر بشرط الزمن أي بإحالته الأونطولوجية. غير أنّ الزمان كما المكان بالنسبة لكانط صور قبلية للحساسية بما يشير إلى صعوبة في النأي بمبدإ عدم التناقض عن الزمنية وقد تحولت هذه إلى معطى قبلي. لكنه من الصحيح أيضا أن الزمان ظل شأنا للحساسية وظل المفهوم concept الذهني أعلى من الزمنية لدى كانط[1]. إن عبارة "في الوقت نفسه" تعني حسبما نفهم من اعتراضات كانط عليها، الأهمية التي يوليها أرسطو للزمني بما يتضمنه من اعتبار الموضوعات واختلافها أي الجانب التجريبي من مبدإ عدم التناقض. وبالنسبة لكانط ذلك يعني أن أرسطو لم يشتق مبدأ عدم التناقض من الطبيعة الخالصة للعقل بقدر ما اشتقه من التجلي الجزئي له. وإذا كان أرسطو نفسه يعترف بذلك، فإن ذلك بالضبط ما يعيبه عليه كانط لأنه بهذا الإجراء يضع مبدأ عدم التناقض في مواجهة مع ذاته، **فهو المبدأ العقلي الكلي والضروري لكنه التابع لحالة خبرية جزئية واحتمالية**.

إن هدف كانط من اعتراضه على مبدإ عدم التناقض الأرسطي هو تحرير هذا الأخير من شروطه الخبرية وصياغته كمبدإ عقلي خالص كما هو الشأن في كل فلسفة كانط حيث يتعلق الأمر ب "نقد العقل الخالص" أو تمييز العقل الخالص عن العقل الخبري وعن المعطيات الخبرية التي لا تصلح كمبدإ لمعرفة كلية وضرورية أي علمية يرنو إليها كانط. كذلك الشأن في العقل العملي والتمييز الكانطي الشهير بين الأمر الشرطي الخاضع لهدفية والأمر القطعي الذي يقصد فيه العقل ذاته دون شرط نفعي أو خبري.

بقي أنه من المفيد أن ننبه أخيرا إلى أنه لا يمكننا أن نفهم بيسر هذا المسعى الكانطي إذا لم نبن عن المفترض الفلسفي الأهم لدى فيلسوف عقلاني مثل كانط. ذلك أن الأشياء التي ترفع إلى مستوى المفهوم (العقلي) تنأى عن الزمنية لتتخلى في الوقت نفسه عن الإمكان وتعانق الضروري، الخاصية الأساسية للعقل. إن الضروري يظل بالنسبة لكانط خاصة التحديد الماهوي للأشياء. إن أ = الورقة مثلا أو اللّيل أو القلم، كل ذلك ليس هو نفسه في مستوى العقل أو في مستوى الأشياء - مستوى الوجود. إن القلم في مستوى الوجود، حسبما يبدو من خلال كانط هو قلم أزرق ممكن أو أحمر أو أخضر كما أن الليل في هذا المستوى نهار

(1) ليس هنا وضع تفصيل ذلك وهو غير مخلّ بسير التحليل.

ممكن والورقة قد تتحوّل من هيئة ممكنة إلى أخرى. إن أ إجمالا هي ب ممكنة في مستوى الوجود / مستوى الأشياء. أمّا في مستوى العقل، فإنّ الّليل ليل حتّى وإن تحول في المستوى الزمني - مستوى الأشياء إلى نهار، أعني أن تعريف الليل لن يمس منه شيئا انتقاله إلى نهار. فهذا الأخير شيء آخر مختلف وليس، بالنسبة للعقل، فناء لمفهوم الليل. إن أ بالنسبة للمفهوم العقلي ليست ب. وهكذا إذا لم يكن هذا الأخير عرضة للممكن، ممكن اختلاف أ بين لحظة وأخرى، أي إذا لم يكن لـ "في وقت مختلف" أي أثر في الأشياء من جهة كونها مفاهيم عقلية، لم يكن لـ "في الوقت نفسه" أي معنى ليضاف إلى القضايا. إن أ هي لاب أو أن أ لا تكون لاأ من جهة المفهوم دون أي حاجة لتصحيح ذلك بتحديد يتعلق بالزمن.

لا مناص إذن من تأكيد أن الفيلسوف إنما يتحدث عن ميدان محدد جدا، ميدان المفهوم بالمعنى الحصري للتعريف. ذلك أن هذه المساحة وحدها هي التي يصدق بشأنها التحليل وفق مبدإ عدم التناقض في صيغته المعدلة أي دون عبارة "في الوقت نفسه": "من المستحيل أن الشيء نفسه يكون ولا يكون". إن كانط يشير بوضوح في كتاب **المنطق** إلى أن مبدأ عدم التناقض يتعلق على الوجه الأدق بالتعريف، تعريف المستحيل الذي يرد في صياغته لا الحكم بأن الشيء (وجوديا) مستحيل أو غير مستحيل:

> "إن مبدأ الهوية هو أكثر مبدإ بسيط ممكن؛ بينما مبدأ التناقض، الذي يعلن عن نفسه على هذا النحو: من المستحيل أن الشيء نفسه يكون ولا يكون في الوقت نفسه، مبدأ أكثر تعقيدا، وليس علاوة على ذلك شيئا آخر غير تعريف المستحيل"[1].

إلا أن الصيغة المعدلة للمبدإ لا تبدو مريحة حتى لكانط نفسه الذي أعلن أنه عدل المبدأ دون أن يظهر ذلك في قضية مستقلة عن صياغة أرسطو له ثم علق على الأمر بما ذكرناه[2]. إننا نفترض أن الفيلسوف يجد حرجا بالغا في إظهار تعديله كما أظهرناه للتو. ذلك أن الصعوبة تلاحقنا دوما: لكن الشيء يكون ولا يكون (باختلاف الزمن). وإذا أغفلنا اعتبار الزمان لم نكن لنفهم ذلك.

2 - غموض في النص الكانطي: غياب مساحة "الإمكان المنطقي" في الصيغة المعدلة لمبدإ التناقض وحضورها في تفكير الفيلسوف:

إن النتيجة التي أمكننا تقريرها إلى هذا الحد هي أن الصيغة المعدلة لمبدإ التناقض كما أرادها كانط ليعيد هذا المبدأ إلى منطقيته الخالصة ويزيل عنه المحمولات الأونطولوجية التي

---

(1) Kant, Logique, Appendices, IX, §1, trad., J. Tissot, Libraire-éditeur, Paris, 1840, p. 376.

(2) راجع أعلاه "صيغة الإعتراض".

علقت بـه منـذ أرسطو – هذه الصيغة إنما تتعلق بالمفهومي فـي المعني الدقيق للتعريف. وإنه هاهنا فعلا يمكن الإستغناء عن عبارة "في الوقت نفسـه". إن ما نسـتهدفه الآن هو التثبت مما إذا كان الفيلسوف يلتزم هذا القرار بحصر مبدإ التناقض في حدوده المفهومية. أما ما نريد إثباته فـي الأثنـاء فهـو كـون كانط لم يلتزم الحدود المفهومية لمبدإ التناقض كما عدله هو وأنه أحرج بميدان غير الميدان المفهومي لكنه أيضا ليس ميدان الأونطولوجي فاختلط عليه الأمر وأصبح نشاط مبدإ التناقض غامضا بحكم وقوعه في ميدان مشكل.

سنعتمد هنا المثال الذي قدمه الفيلسوف نفسه آنفا وعدله هو نفسه على نحو ما عدل مبدأ التناقض: "إن إنسانا جاهلا لا يكون متعلما في الوقت نفسه" ثم "لا إنسان جاهل هو متعلم"[1]. أما في الحالة الأولى فقد كان كانط نفسـه قبل عبارة "في الوقت نفسـه" وأما في الحالة الثانية فلم يجد داعيا لها. ذلك أن الأمر يتعلق في الحالة الأولى بمحمولين تأليفيين – جاهل ومتعلم – يكونان لموضوع – الإنسـان – قابل لهما سـواء بسـواء. أما في الحالة الثانية فيتعلق الأمر بمحمولين تحليلين، هما المحمولان نفساهما، وقد افترض الفيلسوف اتحاد أحدهما بالموضوع على نحو ماهوي فانفصال الثاني بالتالي على النحو نفسه. لكن أي معنى للحصر الذي يقوم به كانط في الحالة الثانية "لا إنسان..."؟ أي معنى لاتحاد المحمول بالموضوع على نحو تحليلي وماهوي؟ أصبحنا الآن قادرين على الإقرار من خلال العنصر السابق أن ما نعنيه بالتحليلي أو الماهوي على الوجه الأدق إنما هو بالضبط التعريف. فالإمتداد ينتمي تحليليا لمفهوم الجسـم لأنـه مكـون لتعريفـه، والأضلاع الثلاثة تنتمي تحليليا لمفهوم المثلث لأنها مكونة لتعريفه أصلا والمـاء ينتمـي تحليليـا لمفهـوم البحر لأنه مكون لتعريفه والجدران تنتمي تحليليا لمفهوم البيت لأنها مكونة لتعريفه، وهكذا. لا مناص إذن من فهم المثال الذي قدمه كانط "لا إنسـان جاهل هو متعلم" ونزع عبارة "في الوقت نفسه" عنه إلا بما هو حديث في التعريف. بأي معنى؟

إن ما هو ظاهر للوهلة الأولى هو أن الجهل لا ينتمي إلى تعريف الإنسـان الذي يكون أيضا عالما. لكن لندقق هذه الصيغة الكانطية من جديد: "لا إنسان جاهل هو متعلم" أو الصيغة الموجبة: "كل إنسان جاهل غير متعلم". يعول كانط هنا على أن النفي المطلق ويقابله الإثبات المطلق لضده، ينهي ما كان في الصياغة الأولى – "إن إنسانا جاهلا لا يكون متعلما في الوقت نفسـه" – ممكنـا (فـي وقـت مختلـف) أي ينهـي إمـكان أن يكون "إنسـان جاهـل" حاملا على نحو ما "التعلم". إنه يعول إذن على افتراض الحصول المطلق للأشـياء ونهاية الإمكان، مطلق حصول الجهل للإنسان ونهاية إمكان العلم. السؤال: كيف يحصل الجهل مطلقا للإنسان وينتهي بالمطلق إمكان العلم؟ عم يتحدث كانط بالضبط في المثال الآنف؟ من البين أن الفيلسوف نفسه لا يعتبر الصياغة الآنفة ذات إشارة أونطولوجية بل هي صياغة منطقية للقضية. إنه يسلم إذن بأن

(1) راجع أعلاه العنصر المعنون "تفصيل الإعتراض".

أي إشارة إلى الأونطولوجي لا يمكن أن تكون مطلقة لأن انتقال الموضوع "إنسان" بين محمول وآخر (العلم والجهل) يظل ممكنا ما دامت المحمولات تأليفية أي خارجة عن الموضوع. إنه يشدد كما لاحظنا آنفا على أنه يتحدث عن علاقة تحليلية بين "الإنسان" والمحمولات المذكورة. إنه يتحدث إذن عن انتماء تحليلي للعلم والجهل إلى الإنسان في المثال السابق بمثل ما ينتمي الإمتداد إلى الجسم. وإذا كان الإنتماء التحليلي كما أوضحنا أعلاه يعني مباشرة التعريف، فإن عبارة "لا إنسان جاهل" يجب أن تفهم في معنى التعريف مهما ظهرت من صعوبات في هذا الفهم بما أن الجهل لا ينتمي إلى الإنسان على سبيل التعريف.

"لا إنسان جاهل هو متعلم" يجب أن تعني "أن يكون إنسان جاهلا هو أن لا يكون متعلما" أي التعريف أو الحد في معنى التمييز لماهية "أن يكون جاهلا" عن ماهية "أن يكون متعلما". إن الأمر لا يتعلق بحكم أونطولوجي ما بما أنه هناك لا حكم يبلغ المطلقية لإمكان الانتقال الدائم بين محمول وآخر. وهكذا فإننا يجب حقا أن نستغني عن عبارة "في الوقت نفسه" إذ نقول "أن يكون إنسان جاهلا هو أن لا يكون متعلما" مثلما بينا ذلك في العنصر السابق بشأن الصيغة المعدلة لمبدإ التناقض نفسها وأن نشدد على الطبيعة المفهومية له:

> "إن مبدأ التناقض يصلح لكل ما هو مفكر [...] إنه لا يشير، يقول كانط، إلى الإمكانية الواقعية لموضوع ما، وإنما إلى الإمكانية المنطقية لفكرة أو لمفهوم، باستقلال عن موضوعه. إن ذلك يفضي إلى أن مبدأ عدم التناقض لا يتعلق مباشرة، وبالمعنى الدقيق، بالحكم، الذي هو "فعل" ممكن في الحس الداخلي و، بما هو كذلك، حاصل في الزمان. إنه يتعلق فقط بالمفهوم، أعني بإمكانية تفكير موضوع بعامة"(1).

لا يتعلق مبدأ التناقض بالحكم بل بالمفهوم. وفي هذا المعنى فإن المثال الذي يقدمه الفيلسوف أعلاه يجب فهمه إذن في معنى التعريف وليس أبعد من ذلك. لكن هل يتجاوز كانط حدود هذا الميدان؟ بلى، إنه يتجاوزه إلى ميدان ليس بـ "المفهومي" وإنما هو ميدان "الإمكان المنطقي" المتميز عنه تماما والذي يقلب المعادلة بالكامل بشأن التعديل الكانطي الذي فصلناه.

إننا لم نجد في حدود اطلاعنا على شراح كانط من نبه إلى هذه الحدود الدقيقة بين المفهومي والمنطقي والصعوبات المترتبة عنها سيما وأن الغموض قائم لدى الفيلسوف أولا. لذلك نجد الصعوبة نفسها سواء التمسناها لدى كانط سواء لدى شراحه، أعني تطبيق مبدإ التناقض في مستوى الإمكان المنطقي وهو بتعديل الفيلسوف مبدأ مفهومي. لنقرأ بعضا مما جمعناه بخصوص التطبيق غير المفهومي لمبدإ التناقض حتى نتبين شيئا فشيئا ما نحن بصدده:

(1) Denis Seron, Objet et signification: matériaux phénoménologiques pour la théorie du jugement, J. Vrin, p. 57.

لنذكر أولا بالترتيب الذي يقدمه كانط نفسه للعناوين الأربعة لهذه التحليلية[1]:

"مسلمات الحدس

إستباقات الإدراك تمثيلات التجربة

مصادرات التفكير الإمبيري بعامة"

لنقارن الآن ما تقوله المصادرات مع عناوين الأقسام الثلاثة الأولى للمبادئ:

"1. إن ما يتفق مع الشروط الصورية للتجربة (في ما يخص الحدس والمفاهيم) ممكن.

2. ماهو في انسجام مع الشروط المادية للتجربة (الإحساس) واقعي.

3. ما كان انسجامه مع الواقع محددا وفق الشروط العامة للتجربة ضروري (يوجد ضرورة)".

[...] المصادرة الأولى (الإمكان) تتعلق بالحدوس بما هي أحجام ممتدة؛ إن التوافق مع الشروط الصورية للتجربة محمولة إلى المفاهيم يحيل صراحة إلى مبدإ عدم التناقض، كمعيار صوري للحقيقة"[2].

يتعلق مبدأ التناقض إذن بـ "الشروط الصورية للتجربة" لا بالتجربة نفسها، بـ "الإمكان" لا بالواقع ومن ثمة فإنه "معيار صوري للحقيقة". المعيار يصوغه كانط كما يلي:

"إن الشرط الكلي لكل أحكامنا بعامة، رغم أنه سالب فحسب، ليس أقلّ من ألاّ تتناقض هي نفسها"[3].

لا يبدو أن ثمة غموضا هنا بشأن معنى الدور الصوري لمبدإ التناقض. إنه المعنى نفسه المعلوم لدى لايبنتز، لكن الذي يرفضه كانط طبعا كمنتج للحقائق الصورية دون حدس ما، والذي يتمثل في مكافحة الإمكانات مقارنة بالشروط الصورية للتجربة على نحو ما يفسر ف. شون بوضوح بالغ للممكن عند كانط ولاشتغال مبدإ التناقض بشأنه:

> "إن الحكم، **الأسد حيوان**، منظورا إليه كنتيجة، لا يستدعي غير هذه [المقدمة] الكبرى مقسمة: كل الكائنات هي إما معادن، أو نباتات، أو حيوانات [...] إن كل فكرة لا تمتلك مضمونا، أعني موضوعا واقعيا تتعلق به، هي غير محددة، ومن ثمة فهي خاضعة لمبدإ التحديد: إن أي فكرة لا يمكن أن يكون لها إلا واحد فحسب من محمولين متقابلين. هذا المبدأ، الذي يقوم على أولية عدم التناقض، يجعل الفكرة ممكنة منطقيا، أي أنها مفكرة؛ لكن هذه الأولية لا

(1) نستعين هنا بترجمة موسى وهبة لنقد العقل المحض، مركز الإنماء القومي، بدون تاريخ نشر، ص 127.

(2) Frank Pierobon, Kant et la formation architectonique de la métaphysique, Jérôme Millon, Grenoble, 1990, p. 377.

(3) Kant, Critique de la raison pure, op. cit., p. 157.

تبنـي الوجـود الواقعـي للموضوع؛ إن الموضوع قابل للتحديد، لكنه غير محدد؛ إننا لا نعرف أي من المحمولين يتلاءم واقعيا والموضوع"(1).

يشـتغل مبدأ التناقض بحسـب شـرح شـون لكانط حول الممكنات. ففي المثال الآنف هو يشتغل على النحو التالي إذا حاولنا صياغة المضمون على هيئة منطقية:

كل الكائنات هي إما معادن، أو نباتات، أو حيوانات

الأسد بما هو كائن هو إما معدن أو نبات أو حيوان

إن المقدمـة الثانيـة أو الصغـرى ليسـت مقـررة بحـدس حسـي وإنما هي نتـاج أولية عدم التناقـض كمـا فـي العبـارة أعـلاه التي تترجـم بالنظر إلى المقدمة الكبرى فـي مبدإ هو مثلا: إن أي فكرة لا يمكن أن يكون لها إلا واحد فحسب من محمولين متقابلين. وبالقياس فإن الأسد كفكـرة لا يمكـن أن يكـون لـه إلا واحـد مـن المحمـولات التاليـة: كونه إما معـدن أو نبات أو حيوان. والمعنى هو أنه من التناقض أن يحمل الأسد اثنين من المحمولات المتقابلة، أن يكون حيوانا ومعدنا معا مثلا. يبقى أن الحكم بأن "الأسد حيوان" هو شأن للحدسي الحسي لا لمبدإ التناقض.

هكـذا فـإن مبـدأ التناقض يشـتغل لتقرير الإمية دون ترجيح، تقرير الإمكان المنطقي دون الوجود الواقعي، ويشتغل كمعيار للحقيقة دون الحقيقة نفسها، إلخ(2). إلا أن الأعقد على الفهم اشـتغال مبدإ التناقض على تخوم الموضوع نفسـه. نقرأ مثلا: "حتى وإن لم يكن ثمة إذن من تناقـض فـي حكمنـا، فـإن هـذا الحكم يمكن مع ذلك أن يصل بين مفاهيم بشـكل متعارض مع شـكل الربط الذي يحمله الموضوع أو حتى دون أن يعطى لنا أي مبدإ لا على نحو قبلي ولا على نحو بعدي يشرّع لحكم كهذا"(3).

يشير الفيلسوف هنا إلى **الحكم الخاطئ** قبليا أو بعديا والحكم **غير ذي الأساس** إطلاقا. نفهـم التناقـض البعـدي كمـا في قولنا عن قلـم أزرق، "القلم أحمر" ونفهم التناقض القبلي كما في قولنا عن بيت أنه لن يسـقط مع كوننا أزلنا أساسـاته أو عن جسـم أنه لن يسـقط مع كوننا

(1) L. F. Schön, Philosophie transcendantale ou système d'EMMANUEL KANT, Paris, 1831, p. 233.

(2) هي ذي الأفكار التي تتكرر لدى الشراح: مبدأ التناقض بما هو يتعلق بـ "كلية الممكن"، بـ "المتعالي" حتى، بـ "القابلية للتحدد" (François Marty, La naissance de la métaphysique chez Kant: une étude sur la notion kantienne d'analogie, Beauchesne, 1980, p. 160.)؛ مبدأ التناقض بما هو يتعلق بـ "قضايا "صحيحة" دون أن تكون "حقيقية"" وبما هو إذن "معيار للحقيقة" أو هو يقدم "حقيقة "سالبة"" (Miklós Vető, De Kant à Schelling: les deux voies de l'idéalisme allemand, T 2, Jérôme Millon, 2000, p. 45).

(3) Kant, op. cit., p. 158.

قطعنا الحبل الذي كان يشده إلى أعلى أو عن حادث ما أنه أتى دون سبب. فهاهنا تناقض مع قرار تأليفي قبلي "بسقوط الأجسام" ضرورة وعلى نحو كلي وبأن "لكل حادث سببا"، وهو يحمل هنا صفة الخطإ. أما الحكم غير ذي الأساس فمن جنس الحكم الذي يطلق حيث لا موضوع حاضر يكون سندا له. ويبين هنا أن مبدأ التناقض نقرر بفضله خطأ إذ يتعارض الحكم والموضوع بالإضافة إلى الدور الأول: افتراض إمكان.

إن كانط يشير إلى استعمال يبلغ حد الموجب للمبدإ. ذلك أنه إذا كان مبدأ التناقض مبدأ سالبا في صيغته لما يوجد على هيئة متناقضة (لا شيء ينتمي إليه محمول يناقضه)[1]، أي أنه مبدأ يقر بعدمية ما هو متناقض، فالأشياء "يعدمها [التناقض] ويجعلها تتلاشى بالكامل"[2] - إذا كان الأمر كذلك، فإن في هذا إقرارا بالمقابل بلاعدمية ما ليس متناقضا ويكون المبدأ بذلك طامحا "لا لمجرد اصطياد الخطإ ولكن أيضا للإعتراف بالحقيقة"[3]. إن هذا الوجه الموجب لمبدإ التناقض وذاك الوجه السالب يؤدي الواحد إلى الآخر كما يقول كانط. كيف؟

> "لأننا ننفي دائما على حق ضد ما كان قد وضع وتم التفكير فيه كمفهوم في معرفة الموضوع، في حين أن المفهوم ذاته يجب أن يؤكد ضرورة حول هذا الموضوع، لهذا السبب وهو كون ضده سيكون متناقضا مع هذا الموضوع"[4].

كل هذه استعمالات لمبدإ التناقض الذي لا يضيف شيئا بالمعنى التأليفي حسب كانط وإنما يؤكد الهوية القائمة بين موضوع ومحمول وبين قضية وأخرى أو بين قضية ومعطى تأليفي قبلي (موضوع أو قاعدة) كما بين قضية ومعطى تأليفي بعدي. فهذا المبدأ يضع الحد الفاصل في المعرفة بين ما ينتمي إلى العدم - المعرفة المتناقضة داخليا والمتناقضة مع موضوع أو مبدإ ما - (الوجه السالب له) وما ينتمي إلى الوجود بعامة - المعرفة غير المتناقضة داخليا وغير المتناقضة مع موضوع أو قاعدة ما - (الوجه الموجب له). لذلك يقول كانط إن مبدإ التناقض "مبدأ كاف للحقيقة [...] لا المبدأ المحدد لحقيقة معرفتنا"[5]. ذلك لأنه مبدأ متعلق بـ "المعارف بعامة وباستقلال عن مضمونها"[6]. إنه يتعلق بـ "القيمة الكلية والكافية بالكامل"[7].

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

(7) Ibid.

لا نهتم هنا بالإستعمال العملي لمبدإ التناقض بل فقط الإبستيمولوجي. نشير مع ذلك إلى احتفاظ المبدإ بمكانة عالية في المستوى العملي. ذلك أن "ما يدعو إليه كانط كقاعدة مطلقة، إنما هو واجب

إن السؤال هاهنا هو التالي: هل أن هذا الإشتغال لمبدإ التناقض في مستوى الإمكان المنطقي هو عينه الإشتغال المتاح له في مستوى المفهومي بصيغته التي عدلها الفيلسوف؟

لنحاول أن نضع الآن جنبا إلى جنب التطبيق الذي رأيناه في الأول لمبدإ التناقض في المستوى المفهومي - "لا إنسان جاهل هو متعلم" والذي رأينا أنه متعلق بالتعريف "أن يكون إنسان جاهلا هو أن لا يكون متعلما" - والتطبيق الأخير - "الأسد بما هو كائن هو إما معدن أو نبات أو حيوان". هل نحن بصدد المثال نفسه؟ كلا.

لكي تسهل المقارنة نفترض المثال الأول لوحده في الشكلين الآنفين: "لا إنسان جاهل هو متعلم" □ "أن يكون إنسان جاهلا هو أن لا يكون متعلما"؛ "لا يكون إنسان جاهلا ومتعلما" □ "الإنسان هو إما جاهل أو متعلم". إنه يمكننا التمييز بين هذين الشكلين من القضايا باعتبار أن الشكل الأول لا يمكن تحوله على الإطلاق إلى قرار أونطولوجي في حين أن الثاني قابل للتحويل وفق شروط ما إلى قرار أونطولوجي. ذلك أننا إذا افترضنا بشأن الشكل الثاني أننا نفينا أن يكون الإنسان الذي نتحدث عنه أنه متعلم، فإننا نؤكد على الفور أنه **إذن** إنسان جاهل. لكن الأمر مختلف بشأن الشكل الأول. ولنفترض أننا قمنا هنا بنفي أحد الإحتمالين فإن ذلك لا يؤدي إلى أي استنتاج على الصعيد الأونطولوجي.

والحقيقة أن كانط قد بين بوضوح في حديثه عن "استحالة دليل أنطولوجي على وجود الله"[1] أن التحليل المفهومي لفكرة الله لا يقرر شيئا بشأن وجوده كما حاول ديكارت في التأمل الثالث من **تأملات ميتافيزيقية**. لكن كانط يسحب هذا الحكم على شكلي القضية الآنفين دون تمييز والحال أن الحد بينهما قائم كما لاحظنا.

إن الصعوبات الأساسية لا تقل هاهنا عما يلي:

إن كانط يضع في خانة واحدة المفهومي غير ذي الصلة إطلاقا بالأونطولوجي أعني

الصدق. إنه انطلاقا من ذلك قد أعلنت إدانة نهائية للكذب [...] إن مبدأ عدم التناقض يواصل مع ذلك لعب دور محدد: إذا وضعت موضع استفهام، حول حالة واحدة خاصة، واجب الصدق، فإنني أعترض عليه بذلك تماما في كل أشكاله، لأن الكلية الصورية للقانون تحتوي عدم التناقض".

Anne-Marie Guillaume, Mal, mensonge et mauvaise foi: une lecture de Kant, PUN, 1995, p. 480.

إن احتفاظ مبدإ عدم التناقض بدور ليس تماما المفهومي الذي قصده كانط، بالإضافة إلى الإمكان المنطقي الذي وصفناه والحضور العملي له، فإنه يبدو أنه يجد مبرره الأول في وفاء مضمر لأرسطو أو في صعوبة لا يقرها كانط بشأن الخروج من قبضة أرسطو. ذلك أنه "بشكل تقليدي تماما، يميز كانط تحليلية عن دياليكتيكا، مستلفا هذه الألفاظ مباشرة من أرسطو (الذي يجهل هو بدوره لفظ "منطق")".

Alain Mayer, Hors du temps: un essai sur Kant, Vrin, 2001, p. 50.

(1) أنظر نقد العقل المحض (الطبعة نفسها، ص ص 431 – 437).

غير القابل للخروج إليه وبين الإمكان المنطقي المثقل بالأونطولوجي والقابل للتحول إليه. المفهومي والمنطقي يشيران على السواء إلى ما يقابل الأونطولوجي.

إن كانط يسحب مبدأ التناقض في نسخته المعدلة على مساحة الإمكان المنطقي وهو المتعلق كما لاحظنا بمساحة المفهومي فحسب، فتبدو صيغته المفهومية مشكلة في وضعها المنطقي.

III – المفترض الأساسي المشكل لدى الفيلسوف / القسمة الثنائية للمعرفة وغياب مساحة الممكن:

1 – القسمة الثنائية للمعرفة:

يقول كانط أن الصياغة المنطقية الخالصة لمبدإ التناقض - وهي ما يصبو إليه هذا المبدأ - لا تحتاج إضافة "في الوقت نفسه" لأن هذه العبارة تشير إلى علاقة تركيبية في حين أن مبدأ التناقض هو المبدأ الأعلى للأحكام التحليلية أو هو مبدأ العلاقة التحليلية. لنحاول أن نراجع كانط حول مفاهيم الحكم التحليلي والحكم التأليفي لنرى أيّ معنى لتعديل الفيلسوف مبدأ التناقض الأرسطي.

أ – الحكم التحليلي والحكم التأليفي:

في الفقرة الرابعة من مقدمة **نقد العقل المحض** يحدد كانط الفرق بين الحكم التحليلي والحكم التأليفي على النحو التالي:

> "حينما أقول مثلا أن كل الأجسام ممتدة، فإني أعلن حكما تحليليا، لأني لست محتاجا لأخرج من المفهوم الذي أربطه بالكلمة جسم، لأجد الإمتداد المرتبط به، ولكن ليس لي إلا أن أفكّك المفهوم]...[على العكس من ذلك، حينما أقول أن كل الأجسام ثقيلة، فإنّ المحمول هنا مختلف تماما عما أفكر فيه في مجرد مفهوم جسم بعامّة"[1].

إن كانط يميز هنا "الإمتداد" كمحمول عن "الثقالة "[2]. فالإمتداد كمحمول أجده في مفهوم الجسم نفسه أي في الموضوع[3] دونما حاجة لسند خارجي هو العالم أو المعطيات

---

(1) .Ibid., pp. 37-38

(2) يجب أن لا نخلط هنا بين "الثقالة" و"الثقل" الذي ضده الخفة. فحتى الجسم الخفيف ذو ثقالة.

(3) المفهوم والموضوع يشيران في هذا السياق مع كانط إلى الشيء نفسه. فـ"الجسم" مفهوم بما هو تعريف ما، ماهية ما وهو موضوع بما له من محمولات. لا حرج بعد ذلك أن نجد استعمالا لدى شراح كانط للعبارتين كمترادفتين: "الموضوع (المفهوم)..." Kant, Critique de la faculté de juger, trad. et Intro. de Philonenko, Vrin, 1993, p. 13.

الحسية. أما الثقالة فإني لا أجدها في مفهوم الجسم وإنما أحملها عليه كشيء "مختلف تماما عما أفكر فيه في مجرد مفهوم جسم بعامة"[1]. إن كانط يشدد على الفرق رغم أن الصيغة التي يقدم بها الحكم التأليفي "كل الأجسام ثقيلة" لا تحتمل استثناء للجسم أن يكون على غير حالة الثقالة أي بلا ثقالة. فكما أنه لا جسم إلا وهو ذو امتداد، كذلك لا جسم إلا وهو ذو ثقالة حسب الطبيعة الكلية للحكم "كل". ومع ذلك فإن كانط يميز المحمولين بما الأوّل (الإمتداد) يوجد في مفهوم الجسم والثاني (الثقالة) لا يوجد في المفهوم. إن الصعوبة هنا هي كونه إذا لم تكن الثقالة قائمة في المفهوم وكانت لذلك تتألف معه على نحو خارجي، فإنه بالإمكان أن نفترض وضعا، ولو كان منطقيا، لا تتألف فيه الثقالة مع الجسم ونفترض جسما غير ذي ثقالة. وفي هذه الحالة فإن عبارة "كل" تصبح غير دقيقة إذا لم نضف مثلا عبارة "في حدود علاقات جاذبية" لتكون الصياغة الدقيقة للحكم أعلاه: "كل الأجسام (في حدود علاقات الجاذبية) ثقيلة". ربما يكون كانط قد أهمل هذا التدقيق لكونه لم يضع في مستوى واحد الوضع الفيزيائي للجسم (بما هو ضرورة قائم في علاقات جاذبية) والوضع المنطقي للجسم (بما هو ممكن الوجود خارج هذه العلاقات). المهم أن "الثقالة" محمول تأليفي بسبب إمكان الإستثناء ووجود سلبها في علاقة بالجسم، أي أن القضية: "كل الأجسام ثقيلة" تسمّى قضية تأليفية لأن القضية المضادة قائمة على نحو ما: "كل الأجسام غير ثقيلة (خارج علاقات الجاذبية). على العكس من ذلك، فإن القضية: "كل الأجسام ممتدة" تسمى تحليلية لأن القضية المضادة غير قائمة بالمرّة، أعني: "الأجسام غير ممتدة".

يجب إذن أن يتبدى الوهم الذي تراءى لنا في البداية وهو كون "كل الأجسام ثقيلة" قضية تأليفية دون التنبيه إلى نسبية الـ "كلّ" نفسها أي إلى السلب القائم والمسامت لهذه القضية، أعني "الأجسام غير ثقيلة". ذلك أننا إذا لم ننبه إلى هذا الإستثناء أو هذا السلب المسامت، كان الثقل ملازما لمفهوم الجسم ملازمة الإمتداد وكانت القضية "كل الأجسام ثقيلة" هي الأخرى قضية تحليلية.

من البيّن أن كانط يسمّي حكما تحليليا فحسب الحكم الذي يحتوي موضوعه محموله على نحو ضروري: "الجسم ممتدّ"، "الجسم ذو شكل"... أما حين يحتوي الموضوع المحمول على نحو ممكن أي حيث الإستثناء قائم، فإن الحكم يكون تأليفيا مهما كانت درجة الضرورة القائمة بين المحمول والموضوع، فهي درجة قصوى في الحكم التأليفي القبلي: "7 + 5 = 12"

(1) لا يمكن أن نفهم اعتبار كانط الثقالة مفهوما مختلفا عن الجسم إلا إذا تذكرنا تفكير كانط من خلال الفيزياء النيوتونية حيث الثقالة مفعول للجاذبية، ويمكن أن تنتفي أصلا إذا انتفت هذه الأخيرة، على خلاف الإمتداد.

(رياضيات)[1]؛ "في كل تغيرات العالم الجسماني، فإن كمية المادة تظل هي نفسها" (فيزياء)؛ "العالم يجب أن يكون له بداية أولى" (ميتافيزيقا)، وهي درجة دنيا في الحكم التأليفي البعدي "الأجسام ثقيلة".

غير أنه من الضروري أن ننبه إلى أن هذه التحديدات الأساسية لا يمس من شأنها كون المفهومي لا يشير فحسب إلى اللفظ المفرد وإنما هو قابل للتمدد إلى القضية التأليفية نفسها ومفهمتها وذلك بالتخلي عن شكلها القضوي "أ هي ب". إن المحمول التأليفي - "الثقالة" مثلا هنا - يمكن أن يدخل في التكوين المفهومي للموضوع، الجسم، إذ نقول "الجسم الثقيل" لا "الجسم ثقيل".

> "هكذا، فإنه في حالة مفهوم "طاولة صفراء"، فإن مفهوم "صفراء" محدد بواسطة المفهوم "طاولة": ما هو أصفر، هو ما هو طاولة. غير أن الحكم "هذه الطاولة صفراء" هو من طبيعة مغايرة، إنه يتمثل في تحديد مفهوم "طاولة" نفسه، أعني في تعيين موضوع له"[2].

غير أن القضية "الجسم ممتد" هي الأخرى محدد فيها المفهوم "ممتد" بواسطة المفهوم "طاولة" لا بواسطة موضوع ما. أليس من الممكن إذن أن تكون القضية "الجسم ممتد" مجرد مفهوم موسع وأنها بذلك ليست حكما في المعنى الدقيق للفظ"؟

لقد لاحظنا في مناسبة سابقة أن التحليل يتعلق على وجه الدقة بالمفهوم لا بالحكم[3]. إن "الجسم ممتد" بما ذلك موضوع للتحليل يجب أن يفهم حقا، حسب المعنى الذي يعطيه كانط للحكم، بما هو حركة بين طبقات المفهوم ذاته على خلاف "الجسم ثقيل".

> "إن الحكم التحليلي، في الواقع، لا يضع إلا مفاهيم تحت مفاهيم أخرى بفضل مبدإ التناقض، في حين أن الحكم التجريبي يضع موضوعا تحت مفهوم

(1) يزيح كانط شبهة يثيرها اعتقاد التحليليين مضافا إليه قرار يخص كانط: أما اعتقاد التحليليين فهو كون الرياضيات تشتغل وفق مبدإ التناقض وأما قرار كانط فهو كون أحكام الرياضيات أحكام تأليفية قبلية. السؤال إذن: هل تشتغل الأحكام التأليفية على نحو ما وفق مبدإ التناقض؟ يجيب كانط كما يلي: "إن قضية تأليفية يمكن، بدون شك، أن تتم بلورتها وفق مبدإ التناقض، ولكن فحسب شريطة أن تفترض قضية أخرى تأليفية، يمكن أن تشتق منها وليس بالمرة في ذاتها" (ص. 40). يقصد كانط أن المعالجة التحليلية وفق مبدإ التناقض أخذت هنا شكلا جديدا دون أن تتغير، فقد نعالج قضايا تأليفية بهذا المبدإ ولكن دائما حينما تتوفر فيها شروط التحليلية أي دائما على نحو تحليلي بمعنى استخراج الضروري على نحو توتولوجي.

(2) Denis Seron, op. cit.

(3) أنظر العنصر المعنون "ب - غموض في النص الكانطي: غياب مساحة "الإمكان المنطقي" في الصيغة المعدلة لمبدإ التناقض وحضورها في تفكير الفيلسوف".

هو نفسه تجريبي"[1].

هاهنا إذن تدقيق أخير مهم بشأن تمييز الحكمين: إن الحكم التأليفي هو ما يسمى على الوجه الأدق حكما أما الحكم التحليلي فهو مفهوم لا غير أو هو بعبارة ركيكة "حكم مفهومي". يمكن مع ذلك الإحتفاظ بعبارة الحكم في الحالتين كما هو الشأن لدى الفيلسوف نفسه. ولنسجل أخيرا أن الحكم التحليلي (المفهومي) هو ما لا يحمل أي استثناء يكون فيه المحمول غير متعلق بالموضوع، أما الحكم التأليفي فهو الذي يحمل استثناء ما لحمل محمول مضاد للأول.

ب - مبدأ الحكم التحليلي ومبدأ الحكم التأليفي:

لأن القضية التحليلية لا تحمل استثناء بل يرتبط فيها المحمول بالموضوع على نحو ضروري ويشتق منه دون إمكان احتمال ضدّه - لهذا السبب فإن القضية التحليلية لا تحتاج سوى حدي الموضوع والمحمول ومبدإ التناقض الذي بواسطته يتم الإشتقاق. أما القضية التأليفية فبما هي تحمل استثناء في العلاقة الحملية - إمكان أن لا يكون الجسم ذا ثقالة على نحو ما - فإن ضرورة هذه العلاقة تحتاج عنصرا آخر إضافيا غير المحمول والموضوع. يقول كانط مبيّنا هذا الفرق:

> "1 - إن القضايا التحليلية لا توسّع بالمرة معارفنا، ولكنها تنمي فقط المفهوم الذي لديّ سلفا وتجعله متعقّلا لي أنا نفسي، 2 - إنه يجب أن يكون لدي، في الأحكام التأليفية بعيدا عن مفهوم الموضوع شيئا ما أيضا (X) يعتمد عليه الذهن ليعترف بأن محمولا، لا يكون متضمنا في المفهوم، ينتمي إليه مع ذلك"[2].

على هذا النحو، فإن القضية التحليلية تحتوي حدّين فحسب هما الموضوع والمحمول المتضمن فيه ضروريا. أمّا القضية التأليفية فتشتمل على ثلاثة حدود: الموضوع والمحمول المتعلق به إمكانا والأساس الخارج عن القضية الذي يضمن الإنتماء الضروري للمحمول إلى الموضوع. إن مبدأ التناقض غير كاف في حالة القضية التأليفية لاستخراج مفهوم الثقالة من مفهوم الجسم في حين أنه كاف في حالة القضية التحليلية. وتفصيل ذلك أننا نجد تناقضا إذا افترضنا جسما غير ممتدّ أي القضية التالية "الجسم غير ممتدّ". هكذا، وعملا بمبدإ التناقض، فإننا بمجرد النظر في مفهوم الجسم نحمل عليه الإمتداد دونما حاجة إلى سند خارجي عن القضية ذاتها، أي إلى (X). بالمقابل فإننا لا نجد تناقضا إذا افترضنا القضية التالية "الجسم

(1) Claude Piché, Kant et ses épigones: Le jugement critique en appel, Vrin, 1995, p. 15.

(2) Kant, Critique de la raison pure, op. cit., p. 38.

ليس ذا ثقالة". لذلك لم يكن مبدأ التناقض كافيا لأن نثبت أن له ثقالة بما أن الحكم المقابل ممكن. ولأنّ القضيّتين تتساويان في الإمكان فلا يمكن أن يكون مبدأ التناقض الفيصل لإقرار القضية الموجبة. نلجأ حسب كانط إلى السند (X) ليؤكد لنا قيام الثقالة للجسم وهو هنا حالة الجسم في العالم الفيزيائي أو التجربة. يقول كانط:

"التجربة هي إذن الـ X الذي هو خارج المفهوم أ والذي عليه تتأسس إمكانية تأليف المحمول ب للثقالة مع المفهوم أ"[1].

إن مبدأ التناقض الذي لم يعد له مكان هنا يتخلى لفائدة مبادئ الأحكام التأليفية حيث المبدأ الأعلى:

"إن كلّ موضوع خاضع للشروط الضرورية للوحدة التأليفية لمتنوّع الحدس في تجربة ممكنة"[2].

القرارات الأساسية لكانط:

- الأحكام نوعان: حكم تحليلي وحكم تأليفي. الأوّل عقيم يتعلق باستخراج ما هو ضروري ولا يعدّ معرفة بالمعنى الدقيق للكلمة والثاني وحده يحتوي الإضافة ويعدّ معرفة وأساسا في صورة الحكم التأليفي القبلي.
- المبادئ نوعان: مبدأ التناقض كمبدإ للحكم التحليلي وهو مبدأ عقيم ينتهي عند توضيح المفهوم، أما الحكم التأليفي المنتج فتتعلق به مبادئ الأحكام التأليفية ورأس المبادئ المبدأ الأعلى الذي يقوم على إضافة X خارجي للحكم المنطقي.

2 – غياب مساحة الممكن والمعرفة غير المباشرة أو الرمزية الملغزة:

إن الموضوع – السند بحسب كانط أي الأونطولوجي في النهاية ليس سوى الحدس نفسه الحسي بعديا كان أو قبليا. فمعرفتي بهذا القلم، إن لم تكن معرفة بمفهومه أي معرفة تحليلية، إنما هي معرفتي به هو نفسه كموضوع مباشر للحدس الحسي التجريبي أو الخالص. أما معرفتي به تأليفيا على نحو غير مباشر[3]، فذلك لا يدخل برأي الفيلسوف في صميم التكوين الأونطولوجي للشيء ولا يمثل مجالا يقصد بالتفكير. لكن هاهنا اعتراضا يجب تذليله: أليس "الشيء" قد عرف مع كانط نقلة حاسمة من كونه مدرك كـ "شيء في ذاته" إلى كونه "ظاهرة"؟ أليس الشيء هو جملة الإحساسات sensations التي تتلقاها الحساسية sensibilité متفرقة (شكل، لون...) أعني في النهاية العلامات الدالة على الشيء في ذاته لتركيبها بعد ذلك في

---

(1) Ibid., p. 39.

(2) Ibid., p. 162.

(3) من خلال آثاره مثلا وعلاقاته أي بكلمة علاماته الدالة عليه.

شيء؟ أليس هاهنا مساحة لغير المباشر؟

إن كانط لا يشير في الحقيقة إلى هكذا معرفة بعبارة الرمزية لكن هذه الأخيرة لا تغيب حتى بحرفيتها عن النص الكانطي الذي يبدو أنه يتسع لغير المعرفة الحسية وأنه "يزيل التضييقات الحسية للدلالة" - نحو "ما ليس موضوعا للمعرفة"[1]. ثمة ما يدعو إلى أن نرى ذلك داخل النص الواحد لكانط. ففي **نقد العقل المحض** و"بعد الصرامة في الإستعمال في مستوى التحليلية [المتعالية]، حيث يحد مجال المعرفة المشروعة، فإن لدينا انطباعا عن استعمال قائم على متشابهات غير دقيقة"[2]، يعني في الديالكتيك المتعالي. غير أن "استعمالات مفهوم "رمز" [...] نادرة في **نقد العقل المحض** وفي **المقدمات** وفي **نقد العقل العملي** بشكل لا يجدر بالمرة معها التوقف عندها، إذا لم يعالجها **نقد ملكة الحكم** في نص غزير"[3]. في هذا النص يميز الفيلسوف بين الإسكيمي schématique والرمزي symbolique. أما الأول فيعني التمثل المباشر بما هو تطبيق للمفهوم على حدس حسي بوساطة الإسكيم schème وذلك طبعا للموضوع الذي يمتلك هكذا حدسا. وأما الثاني فيعني التمثل غير المباشر لما لا يمتلك حدسا حسيا وهنا يتجه المفهوم لا صوب الحدس الحسي بل صوب العقل والوسيط المؤلف هو الرمز symbole[4]. ذلك "أن عنصر اللغة يحمل الرمز، لا إلى الشيء وإنما إلى الفكرة"[5].

إن هاهنا وضعا للأشياء لدى كانط يغري فعلا بتصور أن الفيلسوف يوسع من دائرة الأونطولوجي لتشمل الإمتداد الرمزي للشيء. غير أن الإستدراكات تعقب فورا بأن الرمزي يظل

---

(1) Monique Kastillo, kant: l'invention critique, Vrin, 1997. p. 230.

(2) François Marty, "Symbole et discours théologique chez Kant: Le travail d'une pensée", in Philosophie – Le mythe et le symbole, éd. Beauchesne, 1977, p. 67.

(3) Ibid., p. 55.

(4) أنظر: Ibid. p. 67.

Jean Ernest Joos, Kant et la question de l'autorité, L'Harmattan, 1995, à partir de la page 54.

Yves Marie Berce, Révoltes et révolutions en Amérique et en Europe (1773-1802), PUPS, 2005.

الرمزي كما في الأمثلة التي ينقلها الكتاب هنا عن توماس فروشل Thomas Fröschl يشمل الله، الحرية، الدولة، الخلود p. 46.

إن الأمثلة التي يقدمها كانط خاصة من خلال نقد ملكة الحكم مختلفة من الدولة إلى الأخلاق إلى اللغة... أنظر:

F. Marty, La naissance de la métaphysique chez Kant, op. cit., p. 349.

Symbole et discours, op. cit., pp. 73-74, 78.

(5) M. Kastillo, op. cit.

على الهامش من تفكير كانط[1] وأنه يحضر "باحتشام"[2]. إنه الرمزي، أعني المتعلق على نحو غير مباشر بموضوعه لكنه الذي يأبى إلا أن يكون مباشرا على نحو ما. ذلك أن الإحساسات التي ترد كعلامات على الشيء ليست برأي الفيلسوف غير الشيء نفسه موزعة تركيبته إلى أجزاء حسية أي محللا في قالبي الزمان والمكان أعني علامات حسية - تخيلية لا مفهومية، وذلك ليس المعنى الذي قصدناه بالعلاقة غير المباشرة أو الممكنة بالشيء أي بالوضع الرمزي له. تماما كما أن الرموز كما يصفها الفيلسوف إنما هي نسخ للشيء، إن لم تكن مماثلة على نحو تمثلي فهي كذلك على نحو مفهومي بحسب القواعد المتحكمة بها. ألا وإن الدليل على انغلاق العلاقة بين الرمز وموضوعه الضرورة التي تميز تمثل الأول للثاني. ذلك أن "الرمز، في خط الإسكيمية، هو رفض التقابل الثنائي بين جهتي حقل العقل"[3]. وهذا يعني أن نجاح الرمز في مهمته تكون بقياسنا "كم أن الحسي بالنسبة للإنسان مثقل بالعقلي" [4]وهو بالضبط المعنى الذي يشير شراح كانط إلى أنه المخصوص بالفيلسوف. ذلك "أننا ندين عامة إلى كانط بإعطائه ثانية للفظ "رمز" دلالة "تمثل حسي" التي كان قد نزعها منه لايبنيتز [...] "إن من مهمات المنطقيين الجدد، كما يكتب كانط، أن يقبلوا استعمالا للفظ رمزي محالا وغير دقيق حينما نقابله بنمط التمثل الحدسي""[5].

إن الرمزي إنما هو إذن رمز للمفهومي الذي لا يتمثل لنا على نحو مباشر. وهكذا يصبح الرمزي هو المباشر ذاته أعني الحدس الحسي وهو ما أشار إليه الفيلسوف بـ "استعمال محال وغير دقيق علينا قبوله". إن الرمزي رهن هكذا بمدى القضاء على العلاقة غير المباشرة بين أطراف المعرفة وبلوغ ما يظل النموذج بالنسبة للرمزية نفسها أي المعرفة المباشرة.

هكذا إذن فإن علينا أن نميز بصدد الشيء بين العلامات الحسية التي لا تتجاوز تجريديتها أن تكون تخيلية وهي مواصلة ساذجة لحدس الشيء نفسه ثم بين الرمزية التي تمثل محض توسيع لها إلى موضوعات غير ذات حدس حسي ولكنها تقوم عليه وتواصله، هذا من جهة، وبين العلامات المفهومية من جهة أخرى التي لا يقع داخلها الشيء نفسه إلا على هيئة فهم وهو ما نقصد بالتنبيه إلى غيابه لدى كانط. لنستعد مثال القلم أعلاه:

إن معرفتي إياه من خلال الشكل الذي يظهر لي عليه وحجمه ولونه وصلابته وحتى الصوت الذي يحدثه إذ أطرق عليه وغير ذلك من المعطيات الحسية، هو كل ما قصده كانط من معرفة الشيء بما هو ظاهرة. وواضح هنا أن الإحساسات التي ترد علينا ليست سوى الشيء نفسه بالنسبة لنا. وكما هو واضح، فإن معرفة القلم لا تستدعي اشتغالا فهميا للعقل ولا تستدعي

---

(1) F. Marty, op. cit., p. 55.

(2) Ibid., p. 77.

(3) François Marty, Symbole et discours, op. cit., p. 78.

(4) Ibid.

(5) Jean Borella, La crise du symbolisme religieux, L'Harmattan, 2008, p. 151.

غير نشـاط تركيبي لما هو متفرق من إحساسـات. أما الإسـم "قلم" فإنه رمز لذاك الشـيء إذا حضر استحضر المرموز إليه.

غير أن معرفة القلم لا تتم فقط من خلال خصائصه الحسـية واسـمه مثلا فحسـب. إنها تتـم أيضـا مـن خـلال خطـوط مرسـومة على ورق في غياب تام لشـكل القلـم وحجمه وغياب مباشـر للونه وغياب لاسـمه مرسـوما، وبالجملة غيابه هو أصلا وهو ما لم يكن مفترضا خلال المعرفة السـابقة. إن الخطوط التي لدينا هنا لا تحمل الشـيء نفسـه على نحو حسـي - تخيلي مثلما تحمله الصورة والصوت والحجم واللون المباشـر ليكون تركيبها مشـكلا للشـيء نفسـه. إنهـا تحملـه علـى نحـو تعقلـي لا يحتـاج تركيبـا لعناصر ما بـل فهما وتأويلا حتـى، يذهب من الخطـوط كآثـار وأفعـال إلـى القلـم كفاعـل ذي أثر. لكـن الفهم بما هو ليـس معرفة من خلال حضور الموضوع - السند نفسه على هيئة ما، وإنما هو معرفة من خلال علامة غير حسية وغير ذات صلة ضرورية بالشـيء - بما هو كذلك، فإنه يجد سـنده في مبدإ التناقض. إن المعطيات العلاماتية هنا رغم أنها أونطولوجية الأصل (الخطوط المرسومة في المثال الآنف) لكنها منطقية المدى والفحوى بما أن الشيء نفسه، الموضوع - السند ليس حاضرا فيها حضوره في الشكل والحجم واللون والرائحة والصوت وإنما هو حاضر فحسب حضورا متعقلا.

إن كانط لا يشير بالأونطولوجي إلى غير بعده الحدسي وأساسا الحدسي البعدي المباشر والضروري موضوع الحساسية. إنه لا ينظر إلى بعده الفهمي - المنطقي الممكن موضوع العقل. وإن أسـس للعقـل نفسـه فبمـا هـو سـاحة قواعد ضرورية لا سـاحة فهم ممكـن. لذلك قلنا إن الفيلسوف يماهي الأونطولوجي والحدسي ويغيب مساحة غير المباشر أي المساحة الرمزية من الأونطولوجي أو هو لا يتصور إمكان أن يكون الرمزي ذا فحوى منطقية وامتداد أونطولوجي.

تعليق:

- **إن القرار الذي يتخذه كانط بشأن ثنائية الأحكام - الحكم التحليلي كإستخراج لما هو داخلـي ضـروري فـي المفهـوم، ما ينتمي إليه تعريفا والحكم التأليفي كإضافة خارجية غير قائمة في المفهوم - يكشـف بوضوح غياب مسـاحة الممكن الذي لا يدخل في الحسـابات المعرفية لكانط.** الممكن هو بعبارات مختلفة لقصد واحد هنا: الإمكان المنطقي، الإمكان الأونطولوجي. إن هاهنـا سـؤالا يصعـب فهمـه وفق الثنائية التي يضعها كانـط للأحكام: ما الفرق إذن - بصدد المثال الذي قدمه سابقا ("الجسم ممتد" كحكم تحليلي و"الجسم ثقيل" كحكم تركيبي) - بين "الثقالة" كمحمول لا ينتمي إلى الجسـم وبين "الحكمة" كمحمول آخر لا ينتمي إلى الجسـم حينما نقول "الجسـم حكيم أو غير حكيم"؟ أليسـت الثقالة شـيئا ينتمي بعد إلى الجسـم على خلاف "الحكمة"؟

يبدو إذن أن ثمة ثلاثة أنواع من المحمولات تتعلق بالموضوع لا فقط اثنان:

- ما ينتمي ضرورة: "الجسم ممتد"...
- ما لا ينتمي أصلا: "الجسم حكيم"...
- ما ينتمي كممكن: "الجسم كبير / صغير"...

هكذا فإن الأحكام يمكن أن تعاد صياغتها على النحو التالي:

- أحكام تتعلق بما ينتمي ضرورة إلى الشيء وهي الأحكام التحليلية الضرورية.
- أحكام تتعلق بما لا ينتمي أصلا إلى الشيء وهي الأحكام الفاقدة للمعنى.
- أحكام تتعلق بما ينتمي إلى الشيء كممكن وهي الأحكام التحليلية الممكنة أو، والشيء نفسه، التأليفية بالفهم الأدق لها. ذلك أن هناك ما ينتمي إلى الموضوع على سبيل الممكن (على خلاف ما ينتمي إليه ضرورة كفعل) أو لنقل إن للموضوع (للمفهوم) بالإضافة إلى ذاته الفعلية ذاتا ممكنة هي الأخرى موضوع لتحليلية ما على طريقتها.

أكثر من ذلك فإن ما يعدّه كانط إضافة خارجية للمفهوم يبرّرها الموضوع - السند X قابلة هي الأخرى لتفهم في حدود ما يسمح به تحليل ممكن المفهوم أو وجوده فما لا ينتمي إلى ممكن المفهوم لا يمكن حمله عليه عن طريق موضوع - سند.

إن القرار الذي يمكن اتخاذه هنا إذن مقابل كانط هو كون الأحكام ليست فحسب التحليلية والتأليفية، داخلية ضرورية وخارجية غير ضرورية. إن الإنتباه إلى ما هو ممكن ينبه إلى تحليلية خاصة بالممكن هي معا تأليفية وتنتمي إلى الموضوع.

- **إن التعديل الكانطي لمبدإ التناقض - "من المستحيل أن شيئا ما يكون ولا يكون"- لا يبدو متطابقا ومقصد الفيلسوف** من خلال تحليله الآنف والأمثلة التي يقدمها. إن كانط يقصد بالضبط من جهة، مساحة المفهوم بالمعنى الحصري للتعريف حيث المحمول محتوى ضروريا في الموضوع أو المفهوم. وإذ لا مجال هنا لإمكان آخر يحمل على الموضوع، فإننا لا نحتاج تدقيقا بعبارة مثل "في الوقت نفسه". لكن من جهة أخرى فإن الصيغة الآنفة للمبدإ لا تشير إلى مجرد المفهوم أي التعريف. إنها تشير بالأحرى إلى الوجود: "إن شيئا يكون / لا يكون". وواضح هنا أننا بصدد حمل تأليفي لـ "لوجود" على "الشيء" إثباتا ونفيا ولسنا بصدد تحليل مفهومي.

ثمة إذن تفاوت واضح لا يمكن رأبه إلا بتحويل القضايا التأليفية هاهنا إلى قضايا تحليلية. إن كانط لا يقصد على الوجه الأدق "أن شيئا يكون / لا يكون، يوجد / لا يوجد" وإنما يقصد "كون الشيء / لا كونه، وجود الشيء / لا وجوده". إنه يقصد الإسم لا الفعل أي المفهوم نفسه بمحمولاته التحليلية الضرورية لا ما يحمل عليه على نحو خارجي. وإذا صغنا من جديد مبدأ التناقض على أساس هذا التعديل قلنا: "من المستحيل أن يكون وجود الشيء هو عدمه". وواضح أن الأمر يتعلق هنا بالمفهوم، مفهوم وجود الشيء كما مفهوم عدمه لا بكونه موجود

ومعدوم. تماما كما هو واضح أيضا الفرق بين التعديل الكانطي "من المستحيل أن شيئا ما يكون ولا يكون" وبين التعديل الأخير "من المستحيل أن يكون وجود الشيء هو عدمه". وإذا لم نجد من توافق بين الصيغة التي اقترحها الفيلسوف ذات المحتوى الأونطولوجي ومقصده التحليلي، فإن هذا الأخير يتفق تماما مع التعديل الأخير للمبدإ.

إن التعديل الأخير هو الذي يبدو فعلا بصدده أن إضافة عبارة "في الوقت نفسه" إضافة لاغية. ذلك أن وجود الشيء في مستوى التعريف ليس عدمه على الإطلاق ودونما حاجة لعنصر الزمن. أما التعديل الذي اقترحه كانط، إذ لم يبلغ الهدف المفهومي الذي أراده الفيلسوف له وإذ هو يتحرك بعد في مستوى الأونطولوجي، فإنه من المستحيل أن نلغي بشأنه العبارة المشكلة هنا إلا بارتباك شديد في القرار كما تبين في الصيغة التي اقترحها كانط. كيف نفهم الآن هذا الإرتباك أعني ذلك التفاوت بين المقصد المفهومي والصياغة ذات المضمون الأونطولوجي بعد لمبدإ التناقض؟

إننا نفترض هنا أن الفيلسوف، وهو يسمي مفهوميا ميدانا هو بعد أونطولوجي ويعيد صياغة مبدإ التناقض صياغة مفهومية مرتبكة غير خالصة من الأونطولوجي، فإنه يشير إلى غموض لديه في ميادين المعرفة وخاصة إلى علاقة مشكلة بين المفهومي والمنطقي والأونطولوجي.

– إن تمييز المساحات المعرفية بقدر ما يكشف عن الوجاهة التي للصياغة الكانطية لمبدإ التناقض في حدود ما هو مفهومي، يكشف بالتوازي عن حدودها أي عن وجاهة ما للصياغة الأرسطية للمبدإ في مستوى الإمكان المنطقي أو الأونطو – منطقي.

كنا قد لاحظنا أن كانط نفسه ينسب لمبدإ التناقض إمكان التحرك في حدود صلاحية الأحكام أو الصورة المنطقية للمعرفة دون قرار ضروري بشأن إمكان دون آخر. وإذا كنا قد فهمنا وجاهة تخلي كانط عن العبارة المشكلة "في الوقت نفسه" إذ يتعلق الأمر بالتحليل الضروري للمفهوم، فإننا قد أدركنا من قبل الحرج الذي نجده في التخلي عنها إذ يتعلق الأمر بإحالة ما خارجة عن التعريف أعني إحالة على قرار أونطولوجي ما. لذلك فإننا بصدد الممكن المنطقي أعني بصدد أونطولوجيا ممكنة لا نملك إلا اعتبار عنصر الزمن مثلما انتبه أرسطو من قبل. أما وقد تبينت حدود ما قصده كانط أعني حدود المفهومي فقد أصبح بينا أيضا أن مبدأ التناقض إذ يتعلق بالممكن المنطقي أي بالقانون المتحكم بأونطولوجيا ممكنة لن يتجاوز صورته الأرسطية: "من المستحيل أن شيئا ما يكون ولا يكون **في الوقت نفسه**" وأن كانط لا يتعلق حديثه بهذه المساحة على الإطلاق. هاهنا فإن كل التوسعة الأونطولوجية لمبدإ التناقض من أرسطو إلى لايبنتز تظل ممكنة.

أخيرا: إن مفهوم العلم الذي حكم كل تفكير كانط هو الذي نهل من النموذج النيوتوني له وبالتحديد في وجهه الذي يتخذ من الموضوع – السند أساسا لتعريفه. على هذا النحو كان

كل مسعى كانط أن يحرّر العلم من مبدإ التناقض كأساس ليقيمه على أساس المبادئ التأليفية بما أحكامها أحكام تأليفية.

لكن الفيلسوف، وهو يترجم كل إنجازات العلم النيوتوني في الفلسفة يبني مفهوما للعلم لا يفسر لنا ما عرفناه في ما بعد مع أينشتاين، أعني العلم الذي يتجاوز بشكل واضح الموضوع - السند كمرجعية له وينفتح على آفاق ممكنة لا نظن تفسيرها متاحا إلاّ على أساس مبدإ التناقض مطعّم بفرضيات تأليفية، أو لنقل لا يمكن تفسيرها إلاّ بميدان وسط تأليفي - تحليلي لم ينتبه إليه كانط الذي يكشف هكذا عن وعي وضعي متميز نلخصه كما يلي:

لا يعترف الفيلسوف بغير الموضوع الحاضري على نحو كلي (موضوع بعامة) أو على نحو جزئي (موضوع بعدي) = **لا مكان للموضوع الممكن**. ليس ثمة إلا أحد فرضيتين: إما أن ثمة موضوعا يكون متأكدا على نحو قبلي أو بعدي أو أنه ليس ثمة موضوع على الإطلاق. إن الممكن بالمعنى الذي نريده هنا إنما هو حسب كانط المفهومي أي انعدام الموضوع الفعلي.

الفصل الثالث

مبدأ التناقض كمبدإ منطقي - ترجيح الممكن الأونطولوجي

واضح هو القرار الأرسطي بأونطولوجية مبدإ التناقض كما هو واضح القرار الكانطي مفهومية هذا المبدإ. بحسب مكافحة الفيلسوفين فإن مبدأ التناقض لا يمكن أن يشتغل قبالة أونطولوجيا عينية بما أن حضور الشيء هاهنا مغن عن المنطق. لكن مبدأ التناقض لا يمكن أن يشتغل أيضا لمجرد تحليل المفاهيم بما أن الإنتاج المنطقي للمعرفة لا يقع ممكنا في حدود المفاهيم غير الحاملة لمضمون أونطولوجي. لنتابع التفكير من خلال الإحراجات الأخيرة التي انتهى إليها تعليلنا لكانط:

I- استفهام حول ثنائية الأحكام / الحكم التحليلي كإستخراج لما هو ضروري في المفهوم، ما ينتمي إليه تعريفا والحكم التأليفي كإضافة غير قائمة في المفهوم: لقد لاحظنا من قبل أن كانط لا يبدو قادرا على إجابتنا عن السؤال التالي: ما الفرق - بصدد المثال الذي قدمه الفيلسوف (الجسم ممتدّ كحكم تحليلي والجسم ثقيل كحكم تركيبي) - بين "الثقالة" كمحمول لا ينتمي إلى الجسم وبين "الحكمة" كمحمول آخر لا ينتمي إلى الجسم حينما نقول "الجسم حكيم أو غير حكيم"؟ أليست الثقالة شيئا ينتمي بعد إلى الجسم على خلاف "الحكمة"؟ لنأخذ مثالا الآخر، هذا البيت. إن القضية "البيت ذو جدران" تحتوي محمولا، "ذو جدران" ينتمي ضرورة إلى البيت، أما القضية "البيت ذكي أو غير ذكي" فتحتوي محمولا لا ينتمي بالمرّة إلى البيت وهو خارجي بإطلاق عنه. كل ذلك يختلف عن القضية "البيت كبير الحجم أو صغير الحجم". فهاهنا المحمول ليس خارجيا بإطلاق عن الموضوع مثلما في الحالة الثانية، إذ الكبر والصغر ينتميان إلى البيت على خلاف الذكاء أو عدمه وإن لم يكونا ينتميان مثل "الجدران" ضرورة وإنما ينتميان إلى حقل ممكنه، لكنهما ينتميان ضرورة كممكن بمعنى أن البيت له ضرورة حقل ممكن (كبر / صغر، جميل / غير جميل، من هذه المادة أو تلك المادة، يصلح للسكن أو للعمل، في هذا المكان أو ذاك، إلخ.).

ثمة إذن كما لاحظنا أيضا من قبل ثلاثة أنواع من المحمولات تتعلق بالموضوع لا فقط اثنان:

– ما ينتمي ضرورة كفعل acte: "الجسم ممتد"، "البيت ذو جدران"، "البحر يحتوي ماء"...

– ما لا ينتمي أصلا (ضرورة): "البيت ذكي / غير ذكي"، "القلم حكيم / غير حكيم"، "كمية الماء تبلغ مترين"...

– ما ينتمي ضرورة كممكن: "البيت كبير / صغير"، "القلم أزرق / أحمر"، "الوقت نهار / ليل"، "الطقس بارد / حار". هكذا فإن الأحكام يمكن أن تعاد صياغتها على النحو التالي:

– أحكام تتعلق بما ينتمي ضرورة كفعل للشيء وهي الأحكام التحليلية الضرورية.

– أحكام تتعلق بما ينتمي ضرورة كممكن إلى الشيء وهي الأحكام التحليلية الممكنة كما هي التأليفية الممكنة معا.

إن القرار الأوّل الذي أمكننا اتخاذه هنا إذن مقابل كانط هو كون الأحكام ليست فحسب التحليلية والتأليفية، داخلية ضرورية وخارجية غير ضرورية. إن الإنتباه إلى ما هو ضرورة ممكن ينبه إلى تحليلية خاصة بالممكن هي معا تأليفية تنتمي إلى الموضوع.

يصدر كانط، مثل كل تاريخ الميتافيزيقا، عن فهم حدّي لما هو وجود أو عدم، فما ليس وجودا في الجسم كالإمتداد هو عدم كالثقالة. لكنّنا تبيّنا أن الثقالة ليست عدما كالحكمة بالنسبة للجسم أو الذكاء وأنها ممكن يشتغل وفق آلية الغياب والحضور لا وفق آلية الوجود والعدم وتبيّنا الطبيعة الممكنة للشيء كحدّ ضروري له أي اللاّحضور. إن التحليل لذلك ليس مجرّد تحليل الضروري، الواقع، القائم كفعل في الشيء كنشاط يتعارض كليا مع المهمة التأليفية وإنما هو أيضا تحليل الممكن، القائم كإمكان في الشيء كنشاط يتفق تماما والنشاط التأليفي المنتج الذي يسميه كانط بالمعنى الدقيق للفظ معرفة.

II – استفهام حول الخاصية التأليفية للموضوع – السند: لكن هل يعني ذلك أن النشاط التأليفي الذي يستمد شرعيته من الـ X قد بات هو الآخر موضع استفهام؟ هل نصدق حقا مع كانط أن الحكم التأليفي قائم على الـ X لا على الممكن التحليلي للشيء ومفهومه وأن المعرفة بالمعنى الدقيق للكلمة تقتضي موضوعا سندا هو الـ X؟

الحقيقة أن تصوّر الموضوع لدى كانط أمر مشكل. لنحاول أن نكتشف ذلك من خلال ما يعرضه كانط في الفصل الثاني من الكتاب الأوّل من القسم الأوّل من الجزء الثاني (المنطق المتعالي) من النظرية المتعالية للعناصر. يقول كانط:

> "ماذا نقصد إذن، حينما نتحدث عن موضوع موافق للمعرفة وبالتالي متميز عنها أيضا؟ من السهل أن نرى أن هذا الموضوع لا يجب أن يفهم إلاّ كشيء ما بعامة = X، بما أنه ليس لدينا شيء، بعيدا عن معرفتنا، نستطيع أن

نضعه قبالة هذه المعرفة كموافق لها.

إلاّ أنّنا نجد أن تفكيرنا حول علاقة المعرفة كلها بموضوعها تحتوي شيئا ما ضروريا]...[أن هذا الموضوع معتبر كما هو ملقى أمام المعرفة وأن معارفنا ليست محددة صدفة وبشكل إعتباطي، وإنما هي محددة قبليا بشكل ما، بما أنها، في الوقت نفسه الذي يجب أن تتعلق فيه بموضوع، يجب ضرورة أن تتسق في ما بينها في علاقة بهذا الموضوع بمعنى أن تكون لها هذه الوحدة التي تشكل مفهوم موضوع"(1).

الصعوبة التي يثيرها الفيلسوف حول الموضوع هي التالية: يجب أن يكون الموضوع محددا قبليا في مفهومه لئلا يكون تحديده البعدي اعتباطيا دون نظر إلى شيء ما. لكنه يجب أن لا يكون لعبة خالصة للمفاهيم بل يجب أن يكون ملقى في وجه المعرفة يفرض نفسه على نحو ما. فالموضوع قبلي وبعدي بمعنيين مختلفين في كلّ مرّة بين السلب والإيجاب:

إيجابي: المفهوم مؤسس للموضوع	#	فقدان الأساس: سلبي
قبلي		بعدي
سلبي: المفهوم خلاف للموضوع	#	الموضوع ذاته: إيجابي

الموضوع حسب كانط يجب أن يكون قبليا بمعنى وحيد هو الأساس والأفق لتحديده البعدي دون اختلاف الموضوع. فالموضوع ذاته يعطى بعديا دون أن يكون ذلك كافيا لتحديده كموضوع إذ الحاجة أكيدة للأفق القبلي. يعني هذا الأفق حسب كانط التعاطي القبلي التأليفي مع موضوع بعامة. إن علاقتنا البعدية بالموضوع ستكون إعتباطية إذا لم تكن قائمة قبليا في تجربة ممكنة. التأليف أو الحكم التأليفي لا يعني إذن مجرّد ربط محمول بموضوع (الزرقة بالقلم مثلا) إستنادا إلى موضوع هو القلم الملقى أمامنا رغم أن كلاما آنفا لكانط كان يشير إلى ذلك. فلقد قلنا أن الحكم التأليفي ذو حدود ثلاثة - الموضوع والمحمول والموضوع السند - وذلك على خلاف الحكم التحليلي ذي الحدّين - الموضوع والمحمول. إلا أن كانط نفسه يضيف ما يشبه الحدّ الرّابع: التجربة الممكنة حول الموضوع بعامة. فإن الإقتصار على الحدود الثلاثة يعني هنا أن نركب على نحو إعتباطي موضوعا ومحمولا في علاقة لم يتمّ إعدادها من قبل بالموضوع. المعرفة بالمعنى الدقيق للكلمة هي إذن رباعية المبنى على النحو التالي:

موضوع (قضية)

تجربة ممكنة ——— موضوع بعدي - الموضوع السند

محمول

(1) Ibid., p. 117.

وبالرغم من أن كانط ينقذ نفسه هنا من ورطة المعرفة الإعتباطية البعدية التأليفية دون إعداد قبلي، إلا أن الإستفهام يظل يلاحقه في حدود المعرفة التأليفية القبلية: أو ليست هذه المعرفة ذات حدود ثلاثة تستوجب هي ذاتها تجربة ممكنة سابقة وذلك إلى ما لا نهاية؟

لنفترض مثلا الحكم التأليفي القبلي: "لكل حادث سبب" والذي يحتوي ثلاثة حدود: الموضوع (لكل حادث) والمحمول (سبب) والموضوع السند X القائم في الحدس القبلي للزمان والمكان. أوليس التأليف هنا أيضا إعتباطيا بين الحكم والحدس القبلي بما يستدعي ما يشرعه؟ أو ليس كانط يقدمه كحكم تأليفي ضروري لا مجرد حكم إعتباطي؟ ليكون كانط متسقا مع منطقه يجب أن يقدم هذا التأليف على نحو إفتراضي بما هو تأليف إعتباطي بين موضوع ومحمول حول موضوع بعامة. وفي الحقيقة فإن كانط يصادر على أن الحكم التأليفي القبلي لمجرد كونه ينأى عن التجربة البعدية فإنّه ينأى عن الإحتمالية. لكن الأمر يتغير إذا علمنا أن الإحتمالية والضرورة يتمثلان في عودة الحكم على ذاته في قبليته أو بعديته.

يرى كانط أن الحكم التأليفي القبلي بما هو يتعلق بموضوع بعامة فهو كلّي يشير إلى ما لا يحمل استثناء بين موضوع وآخر وهو بذلك ضروري، ويفهم الضروري في معنى عدم وجود إمكان آخر، إمكان مضاد يهدده، وهكذا فليس الحكم القبلي بحاجة لتأسيس. هاهنا يصدق بشكل أوضح القول بالتركيبة الثلاثية للحكم التأليفي: موضوع ومحمول وسند خارج عن القضية هو X. لكن هل أن الحكم التأليفي القبلي يقال فعلا على نحو ضروري ودون ممكن ما يهدّده؟

لقد بيّن كانط من قبل أن "ما يحدث" لا يحمل تحليليا "السبب" مثلما يحمل الزمنية. إن الحدس القبلي هو الذي يخول التأليف بين "الحدوث" و"السببية" في معنى أن اللاّسببية هي الأخرى إمكان يحتمله الحدوث مهما بلغت العلاقة الأولى من درجة ضرورة، ذلك ما يؤدي إليه تحليل مفهوم الحدوث وهو عين ما أدّى إليه من قبل تحليل أي مفهوم يخص حكما بعديا مثل "السبب" الذي يحتوي إمكان الكبر والصغر مثلا أو غير ذلك. ليس ثمة من اختلاف على هذا الصعيد. وكما رأينا سابقا في الحكم البعدي، فإن مفهوم "الحدوث" يصدق عليه ما يلي:

- ما ينتمي إليه ضرورة كفعل مثل الزمن.
- ما لا ينتمي إليه أصلا مثل خصائص الأشياء الجسمية (الألوان - الأشكال، إلخ).
- ما ينتمي إليه ضرورة كممكن كأن يكون ماديا أو غير مادي، ذا سبب أو بلا سبب، إلخ.

إن الحكم المتعلّق بالحدوث هنا "لكل حادث سبب" بما هو، كأيّ حكم تأليفي، يحمل على سبيل الإمكان السّببية على الحدوث، فإنه محتاج هو الآخر إلى ما يبرر العلاقة الضرورية التي تشدّ الحكم إلى سنده X، ويجب أن يستمر الأمر إلى ما لا نهاية وهو ما لا يجد أساسه في وضعنا المحدود.

ثمة هاهنا حالة يمكن أن يتوقف عندها التأسيس اللاّمتناهي وهي وضع العلاقة التأليفية الأولى كافتراض (إذا كان لكل حادث سبب مثلا)، ويبين هنا أن البداية لا يمكن أن تكون إلا ممكنة (لا ضرورية). الممكن وحده يمكن أن يشكل البداية، الحدوث مثلا بكل متعلقاته - بما هو ذو سبب وبما ليس له سبب، بما هو حدوث فكري أو فيزيائي أو تاريخي، إلخ، وحيث يكون الإقرار الوحيد أو الضروري هو الموضوع ذاته بمجموع ممكناته مقصيا بذلك ما لا ينتمي إلى هذا الممكن ودون تحديد لواحد منها.

وبلغة أخرى فإنّ الأحكام الضرورية بما هي بحاجة إلى مبرر يؤكدها بحكم قيام الإمكانات المضادة التي تهددها - لا يمكنها أن تكون بداية وأساسا للمعرفة مثلما يذهب إليه كانط. يقفز الممكن في كلّ مرّة أو مفهوم الشيء في معنى وجوده (بلغة هيدغير) لا موجوديته ليكون الأساس. إن المعرفة قرار أول بشأن الممكن، ممكن الشيء أي مطلقه بكل تأليفاته الممكنة وعلاقاته بالموضوع السند. فالعلاقة بالموضوع نفسها، بما هي يجب أن تكون مبررة دون أن يكون مبرّرها مبرّرا، هي أوّلا قرار تأليفي تحليلي معا بشأن ما ينتمي إلى الشيء أي بشأن ممكناته أو بشأن وجوده. هكذا فإذا أردنا رسم الرباعية الآنفة من جديد، وبعد أن تبيّن أن الأساس لا يمكن أن يكون تجربة في المعنى الكانطي أي قرارا تأليفيا قبليا، تحددا ما هو ذاته بحاجة لمبرّر، فإن رسمنا سيكون على النحو التالي:

المفهوم في وضعه المطلق	الموضوع
ممكن الشيء:{موضوع القضية في وجوده	الموضوع - السند
أي بممكناته الخاصة والموضوعية	المحمول

إن البنية الرباعية للحكم التأليفي تظل قائمة حتى في الحكم التأليفي القبلي إذ لا يمكن أن نفهم أي علاقة ثلاثية بين موضوع ومحمول وموضوع سند X إذا لم ندرك أوّلا ممكن الشيء أو وجوده. إن القضية التأليفية "الشجرة وارفة الظلال" لا ينتمي محمولها "وارفة الظلال" تحليليا لموضوعها مثل "الإمتداد" للجسم. كل هذا سليم. إن هذا المحمول يصبح ممكنا ربطه بالموضوع "الشجرة" فقط حينما أجد سندا هو مثلا هذه الشجرة التي أمامي وارفة الظلال. ذلك وحده يسمح حسب كانط بتأليف المحمول "وارفة الظلال" إلى الموضوع "الشجرة". لكن وقد انتبه كانط نفسه إلى ضرورة التأسيس القبلي دون أن يمضي إلى النهاية، نفهم الآن أن "وارفة الظلال"، إذا لم يكن محمولا هو الآخر تحليليا على نحو ما على الموضوع، "الشجرة"، دون اعتبار للموضوع - السند نفسه، لم نكن لنفهم الأشياء التالية:

- حمل سالب لا يصدقه أي موضوع سند X كقولنا: "الشجرة ليست وارفة الظلال".

إن هذه القضية لا يوجد لها نظير في الموضوع - السند مثل القضية "الشجرة وارفة الظلال"،

"الشجرة قليلة الظل". فإذا كان للقضية الموجبة حضور، موضوع يمكن العودة إليه وتأليف المحمول إلى الموضوع حوله، فإن القضية السالبة غير قائمة في موضوع. وحتى إذا تحدثنا عن موضوع ذهني، فلن نفلت من السؤال عن لاحضوره. كيف نفهم إذن القضية السالبة غير ذات الموضوع - السند؟ أليس ما يجعل التأليف ممكنا شيء آخر تماما غير الموضوع - السند وهو على وجه التدقيق مجرد انتماء محمول إلى ممكن الموضوع؟ إن القضية السالبة: "الشجرة لم تحضر الدرس" قضية لاغية مع أن الشجرة لم تحضر فعليا الدرس مثلما حضر الطلبة. إنه لا يمكن تأليف المحمول "عدم حضور الدرس" مع الموضوع "الشجرة" مثلما أمكن تأليف المحمول "ليست وارفة الظل" مع الموضوع نفسه مع أن الموضوع - السند في الحالة الثانية (الشجرة ليست وارفة الظل) ليس أقل عدمية منه في الحالة الأولى (الشجرة لم تحضر الدرس). ثمة هاهنا إحداثية أخرى أكيدة هي التي نميز بالنظر إليها هذه القضية عن تلك، إحداثية غير حضور الموضوع - السند كأساس تأليفي. إنها إحداثية الإنتماء تحليليا للمحمول "وارفة الظلال" إلى مفهوم الشجرة وعدم الإنتماء تحليليا للمحمول "حضور الدرس"، ذلك هو الأساس الأوّل للتأليف لا الموضوع - السند X.

- إمكان حمل موجب حتى في غياب - سند دون إمكان حمل آخر مماثل. ذلك أنه بإمكاننا أن نؤلف القضية التالية: "إن عدد الأشجار يغطي مساحة اليابسة بالكامل" رغم أن الموضوع - السند X غير قائم (بعديا). إلا أنه بإمكان كانط أن يرد بأن هذا الإمكان آت من إمكان الموضوع القبلي بعامة، أي أنه تأليف قبلي. لكن هاهنا لم لا نستطيع تأليف قضية أخرى مماثلة من حيث بنيتها المنطقية ومن حيث إمكان تمثل مكوناتها قبليا بين مقولات الفاهمة والحدوس القبلية للحساسية: الزمان والمكان، كما هو الشأن حينما نريد تأليف: "إن عدد الأشجار يساوي عشرين لترا"؟ لم لا يستطيع العقل تأليف القضية الأخيرة مثلما استطاع تأليف الأولى مع أن المعطيات الحدسية والمقولاتية المكوّنة لهما قبليا متماثلة بالكامل؟ إن ما نريد التنبيه إليه هنا هو أن السلوك التأليفي لا يقوم بالدرجة الأولى على موضوع - سند إذ أن القضيتين متماثلتان من جميع الجهات حسب شروط التأليف (موضوع ومحمول خارج عنه ورابط في الحالتين + معطيات يتسع لها الحدس القبلي في الزمان والمكان). إلا أننا نفترض للقضية الأولى موضوعا قبليا ما ولا نفترض ذلك للثانية. وفي الحقيقة فإن الأمر لا يتعلق بموضوع هناك وانعدام موضوع هنا بقدر ما يتعلق بانتماء تحليلي للمحمول "يغطي مساحة اليابسة بالكامل" إلى الموضوع "عدد الأشجار" وبعدم انتماء قبلي تحليلي للمحمول "يساوي عشرين لترا" إلى الموضوع نفسه. إن الفرق البين هاهنا هو انتماء المحمول الأول إلى ممكن الموضوع، إلى وجوده وعدم انتماء الثاني إليه.

- عدم إمكان الحمل موجبا كان أو سالبا حول موضوع - سند قائم (محدّد). ذلك

أنـه ليـس بإمكاننـا أن نؤلـف القضية التالية: "إن الوقت نهار" إذ كنا أصلا مدركين لذلك ونحن نقـوم بنشـاطاتنا النهاريـة المألوفـة، كمـا أنه ليس متاحا لنا أن نؤلـف القضية: "الطقس حار" إذا كانـت درجـة الحـرارة قـد بلغـت حد قتل عدد مـن الناس. إن القضية لا يمكـن تأليفها إذا كان موضوعها - السند قائما على شكل حضور مطلق. فرغم أن المحمول "نهار" لا يخرج ضرورة مـن الموضـوع "الوقـت" لأن "اللّيـل" أيضـا يحمـل علـى "الوقت" ورغـم أن "حار" لا يخرج ضرورة من "الطقس" كموضوع إذ أن البرودة أيضا تحمل على "الطقس"، أي رغم أن "الوقت نهـار" و"الطقـس حـار" قضايـا تأليفيـة وأن موضوعها - السـند X قائـم، إلاّ أن هذه القضايا لا يضيـف محمولهـا إلـى موضوعهـا شـيئا بحكم أن الحضـور المطلق للموضـوع "الوقت" الذي تماهى عندنا نحن المدركون له بالنهار و"الطقس" الذي تماهى عندنا بالحرارة إلى حدّ أننا لا نفتـرض شـيئا آخرغيـر كونـه حار، هذا الحضور المطلق حـوّل القضية إلى قضية تحليلية تحمل كل خصائصهـا. إن قولنـا القضيـة التأليفيـة هي القضية التي يقوم تأليف محمولها إلى موضوعها على موضوع - سند X ليس إذن بالقول الدقيق. فهاهنا قضايا تأليفية لا يقوم تأليف محمولها إلـى موضوعهـا علـى احتـواء مفهومي للأوّل في الثاني بل على موضوع - سـند ولا تحمل مع ذلك إلا خصائص القضية التحليلية.

ثمة إذن تدقيق لازم بخصوص الموضوع - السند لتكون القضية تأليفية (ليكون التأليف ممكنـا) وهـو أن لا يكـون هـذا الموضـوع حاضـرا بالمطلق فـي وجه القضية. يجـب أن يكون الموضـوع - السـند قائمـا وإمكانـه المضـاد أو لنقـل يجـب أن يكون متخفيـا بداخله والعكس بالعكـس. يجـب أن يكـون الموضـوع - السـند ممكنـا فـي الإتجاهين المتضاديـن وإلا صارت القضية تحليلية.

هكذا فإذا أردنا تصحيح البنية التأليفية للقضيتين الآنفتين ("الوقت نهار" و"الطقس حار") فإن الأمر لا يسـتدعي أكثر من الإجراءات التالية مثلا: لنوجه القضية الأولى لأحدهم لا يزال طريـح الفـراش يظـن أن النهـار لـم يطلع بعـد. إنّ "الوقت نهار" لن تكـون هاهنا قضية تحليلية لكـون موضوعهـا (الوقـت) ممكـن أي ممكن نهار، ممكن ليل. إنمـا القضية حركة هنا، خروج من الممكن الذي هو الموضوع - السند عينه إلى الفعل لتأكيد هذا الإمكان أو ذاك. هكذا فإن القضية لا تتألف لحضور موضوع تستند عليه فحسب بل في الوقت نفسه لغياب هذا الموضوع الذي تضطلع القضية بإبانته.

إن كانـط يسـمي موضوعـا - سـندا (X) الموضـوع المحـدّد. غير أننا نفهـم الآن أن هذا الموضوع - السند هو أيضا موضوع - مستند والقضية - سند، وشاهد عليه انطلاقا من تحليليتها الخاصة. يتفق هذا تماما مع ما وضعناه من تركيبة رباعية للحكم التأليفي لا ثلاثية.

III - الإشتغال الآخر لمبدإ التناقض: إن ما تبين لنا للتوّ هو ما يلي:

- إن هناك ما ينتمي إلى الموضوع على سبيل الضرورة كممكن (على خلاف ما ينتمي إليه ضرورة كفعل وما لا ينتمي إليه أصلا وفعلا) أو لنقل إن للموضوع (للمفهوم) بالإضافة إلى ذاته الفعلية ذاتا ممكنة هي الأخرى موضوع للتحليل على طريقتها.

- إن ما يعدّه كانط إضافة خارجية للمفهوم يبرّرها الموضوع - السند X هي الأخرى متاحة في حدود ما يسمح به تحليل ممكن المفهوم أو وجوده، فما لا ينتمي إلى ممكن المفهوم لا يمكن حمله عليه عن طريق موضوع - سند.

هكذا فإن السؤالين اللذين نطرحهما هنا هما على التوالي:

هل يمكن أن يشتغل مبدأ التناقض لتحليل الممكن (المفهومي) لا مجرّد الفعل (الضروري)؟

هل يمكن أن يشتغل مبدأ التناقض تحليليا بتأليف ما حول الوجود لا في حدود المفهوم فحسب؟

1 - مبدأ التناقض كمبدإ للممكن المنطقي:

لنأخذ على سبيل المثال المحمولات المختلفة المتعلقة بمفهوم "البحر" حسب التقسيم الثلاثي الذي ذكرناه سابقا:

- "البحر يحتوي ماء"، "البحر لا يحتوي ماء".
- "البحر ثقيل"، "البحر حزين"، "البحر ليس ذكيا"، "البحر لم يزر المتحف".
- "البحر هائج"، "البحر هادئ"، "البحر ليس في حالة مد"، "البحر ليس في حالة جزر".

رأينا أن كانط لم يدرك من القضايا إلا نوعين: القضايا التحليلية (المجموعة الأولى هنا) والقضايا التأليفية (المجموعة الأخيرة). في النوع الأوّل، فإن الموضوع يحتوي داخليا المحمول وفي الثاني المحمول يأتي من خارج الموضوع. وهكذا لا يستطيع كانط أن يميّز المجموعة الثانية عن الأخيرة والحال أن المحمول في الحالتين يرد من خارج الموضوع. كنا قد افترضنا لتمييز ذلك أن تكون المجموعة الأخيرة محتواة في ممكن الموضوع - المفهوم لا في ضروريه أي داخله فعلا (كالمجموعة الأولى) ولا في مستحيله أي خارجه فعلا (كالمجموعة الثانية). وهكذا فهي على نحو ما موضوع للتحليل أي لمبدإ التناقض.

حينما نحلل مفهوم "البحر" فإننا نجد ضرورة حسب كانط "الماء" كما حينما نحلل مفهوم "الجسم" نجد "الإمتداد" ضرورة، إلاّ أن كانط لم ينتبه إلى أننا نجد أيضا ضرورة إمية في المفهوم أو الإمكانات التالية ضرورة: الهيجان أو الهدوء، المد أو الجزر، السخونة أو البرودة، العمق أو السطحية، إلخ. تماما كما نجد في الجسم جملة إمكانات على نحو إمية: الثقالة أو

عـدم الثقالـة، الكبـر أوالصغـر، الإرتفـاع أو عدمه، هذا الشـكل أو ذاك، اللونيـة أو عدمها، إلخ. لكـن تحليـل المفهـوم لا يعطينـا جملـة إمكانات أخرى مثل: الحـزن أو الفرح، الثقل أو الخفة، الذكاء أو الغباء، إلخ. كيف ذلك؟

إن كانط يقول إننا لا نحتاج موضوعا - سـندا X لنعرف أن الجسـم ذو امتداد، إذ يكفي المفهـوم هاهنـا، كمـا يمكـن أن أعرف أن البحر يحتوي ماء بمجرد تحليل مفهوم البحر ودونما حاجة إلى موضوع - سند ليدعم ذلك وأستطيع أن أجزم بأن للبيت جدرانا حتى دون أن يقدم لـي موضـوع - سـند لأتأكّـد مـن ذلك، إلخ. بالمقابل فإن قولي "الجسـم ثقيل"، "البحر هائج" يحتاج موضوعا - سندا لإقراره. إلا أن هاهنا مساحة بين هذا وذاك سكت عنها كانط، مساحة ما لا يحتاج موضوعا - سندا، أي ما يستخرج من المفهوم مباشرة ويكون مع ذلك تأليفيا: إنه الإمكانات التي نصوغها على شكل إمية. فنحن، دون أن يكون لدينا موضوع - سند، نستطيع، إنطلاقـا مـن مجـرّد تحليـل مفهـوم البحـر، أن نقرر أنه إمّا هائج أو هادئ أو في حالة ما وسـط كما يمكن أن نقرر أنه في مدّ أو في جزر وأن مياهه عميقة أو سـطحية أو نسـبية العمق، إلخ. إن الممكن المتعلق بالشيء يمكن إقراره دونما حاجة لموضوع - سند X.

لـم يكن كانط يحسب لذلك حسابا لأن ما يحتل اهتمامه كان الضروري فحسب خاصية القانون وشرط العلم الذي يدور حوله كل تفكير الفيلسوف. أما الممكن فلا يأخذه كانط إلا في معنى الإحتمالي الذي يتعارض بالكامل ومطلب العلم الذي يصبو إليه. لذلك لم يقدر كانط هذه المساحة القائمة بين الضروري التحليلي (الجسم ممتدّ) الذي يضمنه الإنتماء الكامل للمحمول إلى الموضوع والضروري التأليفي (الجسـم ثقيل) الذي يضمنه الموضوع - السـند. لكننا نفهم اليوم بعد أينشـتاين أن مسـاحة الممكن تلك هي سـرّ التعريف المعاصر للعلم الذي يقوم على مبدإ التناقض أكثر مما يقوم على الظواهر.

أشـرنا في مناسـبة سـابقة إلى أن مبدأ التناقض كاف في الأحكام التحليلية في معنى أن القضية "الجسـم ممتد" إنما يمكن تقريرها دون موضوع - سـند لأنه من التناقض أن أفترض جسما غير ممتد. إن الجسم بتعريفه ذاته "امتداد..."، وهكذا فإن قولنا "الجسم غير ممتد" هو كقولنا "الممتد غير ممتد". يكفي هنا أن يظهر هذا التناقض لنرفض القضية "الجسم غير ممتدّ" ونقرّر، بمجرد تحليل مفهوم الجسـم، كونه ممتدّ. وهكذا الشـأن بالنسـبة لـ "البحر يحتوي ماء" و"البيت ذو جدران"، إلخ.

لكن هذا يصدق حتى على القضايا التركيبية، مثلما بين كانط نفسـه، التي تخرج تحليليا الواحـدة مـن الأخـرى كقولنا "الشـمس مشـرقة إذن الوقت نهار" أو "إنه نهـار إذن ليس بليل". فهاهنا قضايا تأليفية يتناقض القول حيالها: "إن الشمس مشرقة وليس الوقت نهارا" لأن "الشمس مشرقة" تعني تحليليا كونه نهار فيصبح تناقضا القول: "إنه نهار وليس بنهار"، لذلك، وبواسطة

مبدإ التناقض فحسب أي دون أن يقدم لنا أي موضوع لتأكيد الخطاب، فإنّنا نقرر، إزاحة للتناقض، أنه إذا "الشمس مشرقة" فإن "الوقت نهار". هكذا الشأن في القضية الثانية.

إن كانط لا يتصور أن حكما تأليفيا مثل: "البحر هادئ" يجري عليه مبدأ التناقض مثلما يجري على الحكم "الجسم ممتدّ". فلا تناقض أن "لا يكون البحر هادئا" مثلما يتناقض أن يكون "الجسم غير ممتد". لكن وقد رأينا أن الهدوء ينتمي أيضا ضرورة إلى البحر على نحو إمية، على نحو ممكن، فإن مبدأ التناقض يجري هنا أيضا على النحو التالي: من التناقض أن لا يكون البحر إما هادئا أو هائجا أو... كما هو من التناقض أن لا يكون البحر في مد أو في جزر أو... إلخ. وهذا يعني أن البحر يجب أن يكون في إحدى هذه الحالات، فإن مبدإ التناقض يصلح تماما كمبدإ تحليلي لتقرير أحكام تأليفية على نحو ممكن لا على نحو ضروري لإحداها.

هكذا فإذا كان لدينا مفهوم "الطريق" فإننا نجزم حيالها بجملة من الممكنات الضرورية التي يتناقض عدم تصوّرها: كونها إمّا خالية من المارة أو غير خالية من المارة وكونها سهلة العبور أو وعرة أو... إلخ. كلّ هذه وغيرها أحكام تأليفية لا تحليلية لكن تأكيدها لا يحتاج أي موضوع - سند. فحينما نحلل مفهوم الطريق نجد أنه من التناقض أن لا تكون إما تحتوي مارة (كثيرين أو قليلين) أو لا تحتوي وكل ما سوى ذلك من الممكنات إنّما يقررها مبدأ التناقض على نحو إمية لا على نحو قرار ضروري جهة هذا الإمكان أو ذاك.

إن الإنتباه إلى أنه بالاضافة إلى الضروري - الفعل كالإمتداد بالنسبة للجسم، ثمة الضروري - الإمكان، ذلك قد كشف عن استعمال طريف لمبدا التناقض لإنتاج أحكام تأليفية على هيئة ممكنات فحسب.

2 – مبدأ التناقض كمبدإ أونطولوجي:

لنفترض الوضعيات الثلاث التالية: الأولى - مشهد سينمائي لأحدهم يقف على سطح القمر ثم يقفز لنجده بعد هنيهة على سطح الأرض ومشهد ثان لسيارة حقيقية تسير بسرعة فائقة على فراش وضع في غرفة مغلقة؛ والثانية - مشهد سينمائي لأحدهم يقفز من علوّ ثلاثة أمتار لا يقوم مباشرة من مكانه فيسرع الحاضرون إليه ومشهد آخر لسيارة تسير بسرعة فائقة في طريق سيارة، سلاسل جبلية ممتدة وأشجار على حافتي الطريق؛ والثالثة - جريمة قتل يتم على خلفيتها إلقاء القبض على أربعة أشخاص كمتهمين للتحقيق معهم. يتم عزل هؤلاء حال القبض عليهم الواحد عن الآخر، فكانت نتيجة الإستجواب كالتالي: تناقض كلام اثنين من المتهمين وحتى تناقض الواحد مع نفسه بين الفينة والأخرى أثناء تبرئة ساحتهم وانسجام كلام الإثنين الآخرين كما انسجام كلام كل واحد منهما وهم يبرؤون ساحتهم أيضا.

إنّ السؤال الذي نود الإجابة عنه أمام هذه الوضعيات الثلاث هو التالي: أيّ شيء يمكن أن يفيدنا به مجرد تحليل هذه الوضعيات وفق مبدإ التناقض حول الوجود (وجود إنسان يقفز

من سطح القمر إلى سطح الأرض وآخر يقفز من ارتفاع ثلاثة أمتار فيهرع إليه الحضور ووجود سيارة تسير بسرعة فائقة على ظهر فراش في غرفة مغلقة ووجود أخرى تسير في الطريق السيارة ووجود ما يزعم المتهمون أنه حصل)؟

أ - مبدأ التناقض كمبدإ للممكن الأونطولوجي سالبا وموجبا / الوضعية الأولى والثانية:

– الوضعية الأولى: لا شك أننا نسمّي المشهدين هنا مغالطة سينمائية. فلا أحد يرى أيّ وجه للمعقولية في قفز أحدهم من سطح القمر إلى الأرض أو في سير سيارة (حقيقية) بسرعة فائقة وسط غرفة مع أن المشهدين من جهة كونهما معطى محبكا تماما في اخراجه لا ينفذ إليه خلل مقارنة بما نسمّيه معطيات معقولة. أين يكمن السر إذن في رفض معطى ما كموضوع - سند لمعرفة تأليفية؟

من البيّن أن معطيات تحليلية للمفاهيم حالت دون ذلك. إن تحليلنا مفهوم "الإنسان" يفيدنا بأن ممكنه يحتوي أن يكون في أمكنة عديدة من الأرض أو حتى على سطح القمر على ظهر صاروخ، أما أن يقفز نحو الأرض فذلك لا يحتويه ممكن "الإنسان"، وهكذا الشأن في تحليل مفاهيم "القمر" و"الأرض"، إلخ. لقد اكتشفنا في ممكن مفهوم الإنسان تناقضات مع ما علق به من محمولات أو بالأحرى لقد اكتشفنا تحليليا أن محمولا مثل "القفز من سطح القمر" لا ينتمي إلى ممكن المفهوم بل إلى مستحيله وهكذا الشأن إذ نحلل بقية المفاهيم.

لقد اعتدنا أن نسمّي تناقضا تحليليا مع كانط افتراض ما يكون ضدّ المحتوى ضروريا في الموضوع - المفهوم على نحو فعلي مثل تناقض اللاّامتداد مع الجسم بما هو ممتد أو تناقض الليل / عدم النهار مع إشراق الشمس الذي يعني طلوع النهار. التناقض الذي يصفه كانط هو فحسب التناقض المباشر (إمتداد / لا إمتداد، نهار / لا نهار، إلخ)، أما أن يكون التناقض في حكم تأليفي بين مختلفين ("إنسان" مع "قفز من سطح القمر" أو "سيارة" مع "السير داخل الغرفة"، إلخ) أي تناقضا غير مباشر فذلك شأن آخر.

لقد أشرنا من قبل إلى أن كانط يدرك هذا النوع من التناقض. لكن الفيلسوف لا يعتبر ذلك تناقضا يمسّ المفهوم وإنما هو تناقض في علاقة بموضوع، تعارض مع موضوع أو غياب الموضوع بالمرّة أي غياب الأساس. إن السؤال هاهنا هو: ما الذي يدل على غياب الأساس؟ هل هو مجرد عدم قيامه كموضوع موجب، إذن فكيف نفرق هنا حكما فاقدا للأساس عن حكم سالب أيّ ذي أساس سالب؟ وأكثر من ذلك كيف نسمّي قضايا تأليفية موجبة ما لا قيام له أصلا وحتى قضايا دالة على الوجود مثلما سنرى بعد حين؟

وكما لاحظنا من قبل أن التأليف قضية تحليل ممكن المفهوم قبل أن يكون قضية موضوع سند X، فإننا هنا أيضا نتساءل: كيف نقرر تناقضا ما في علاقة بموضوع - سند إذا لم يتجل ذلك في ممكن المفهوم / الموضوع ذاته؟ إن "سيارة تسير بسرعة فائقة داخل غرفة" تناقض

لا يدل عليه موضوع - سند وليس غياب الأساس هنا كافيا لأن الحكم التأليفي السالب أيضا غائب أساسه إذا فهمنا الأمر في حدود موضوع موجب حاضر. إن الأمر يتعلق بالأحرى بتناقض تحليلي بين مفهوم "السيارة" (الموضوع) ومفهوم "السير بسرعة فائقة داخل غرفة" (المحمول). لكن السؤال يظل في هذه الحدود: كيف يتناقض داخليا حكم تأليفي ("سيارة" و"سير داخل غرفة"، "إنسان" و"قفز من القمر") والحال أن الحكم التأليفي لا يتناقض داخليا حسب كانط ("القلم" و"عدم الزرقة" مثلا إذ يمكن أن يكون القلم أزرق أو أحمر أو غير ذلك، إلخ) لأن ثمة دائما إمكانا آخر يفتح الضروري على الممكن ويمنع التناقض الذي يفترض الضروري / المستحيل غيره؟

لقد ميّزنا من قبل نوعين من التأليفي: ما هو ممكن للموضوع كالتوقف أو السير بالنسبة "للسيارة" ("السيارة تسير"، "السيارة متوقفة") وما هو خارج عن ممكنه كأن "تسير في غرفة بسرعة فائقة" أو أن تضحك وتبكي. فهاهنا محاولات تأليفية ولكنها مستحيلة بالنسبة للموضوع لا ممكنة. لكن ماذا يعني أن تكون مستحيلة أكثر من كونها سالبة بالضرورة؟

نفهم إذن أن ثمّة نوعين من الضروري بالنسبة للموضوع / المفهوم يمكن تحليلهما وفق مبدإ التناقض: الضروري الذي ينتمي إلى الشيء كالإمتداد للجسم والجدران للبيت والماء للبحر والضروري الذي لا ينتمي إليه كالقياس باللتر للجسم والإنفعالات المختلفة للبيت والثقل والخفة للبحر، إلخ. إن معنيي الضروري هنا متشابهان تماما. فالضروري هناك هو المستحيل أن لا يكون والمستحيل هنا هو الضروري أن لا يكون. ولما كان التحليل وفق مبدإ التناقض تحليلا للضروري، فإن ما لا ينتمي ضرورة أي المستحيل والذي يمكن أن يكون محمولا تأليفيا يمكن الحكم عليه بمبدإ التناقض وحده تحليليا ورفض انتمائه للموضوع دونما حاجة إلى موضوع - سند X. وكما أن المحمول "تسير" ("السيارة تسير" - بمعنى مخصصة للسير لا بمعنى غير متوقفة -) يخرج ضرورة عى نحو موجب من المفهوم "السيارة"، فإن المحمول "تسير بسرعة فائقة داخل غرفة" يخرج ضرورة لكن على نحو سالب من المفهوم نفسه. ولما كانت المحمولات المستحيلة يتقرر شأنها هي الأخرى اعتمادا على مبدإ التناقض تماما كما في شأن المحمولات الضرورية، فإن هذا المبدأ كاف ليحكم تحليليا بالمغالطات السينمائية على المشاهد المذكورة آنفا في هذه الوضعية الأولى: أحدهم يقفز من سطح القمر إلى سطح الأرض وسيارة تسير بسرعة فائقة داخل غرفة مغلقة.

- الوضعية الثانية: على خلاف المشهدين الآنفين فإننا لا نرى أي غرابة في المشهدين السينمائيين المواليين: أحدهم يسقط من علو ثلاثة أمتار، يمكث حيث سقط ويهرع إليه الحضور وسيارة تتقدم بسرعة فائقة في طريق سيارة وعلى حافتي الطريق الأشجار والسلاسل الجبلية والأفق المفتوح. لم لا يستغرب العقل العلاقة هنا بين الموضوع والمحمول؟ بالتأكيد ليس

المشـهد ذاته هو مصدر الإرتياح للمشـهد، فلقد افترضنا أن المشـهدين الأوّلين المستغربين كانا على درجة من الحبك والإتقان في معقوليتهما المشـهدية من جهة القياسـات التي اتخذت في الصـورة والعلاقـات التي حكمت عناصر المشـهد. ثمـة هاهنا، في الحقيقة، علاقات تحليلية لا مجرد ما يرد تأليفيا من الموضوع – السند. ثمّة تحليل يجريه العقل وفق مبدإ التناقض لمفهوم "إنسان – أحدهم" ولمفهوم "السيارة" يؤدي إلى اعتبار "السقوط من علو ثلاثة امتار" وكل ما يلحقه ممكنا من ممكنات الإنسـان كمفهوم كما أن "سـير السـيارة في الطريق الحقيقية" ممكن من ممكنات السـيارة. فهذه الأخيرة، بعد أن نسيطر على مفهومها، هي ضرورة إما متوقفة أو تسير وهي تسـير بسـرعة أو ببطء أو غير ذلك من الممكنات. كذلك الإنسـان، إذ نسـيطر على مفهومه، فإنه يمشي ويجري ويقف ويقفز وهو يقفز من هذا الإرتفاع أو ذاك وهو يخرج سليما معافى من القفزة أو هو يصاب بوعكة وألم، إلخ. إن هذه الأحكام التأليفية يمكن استخراجها حتى دون أن يوضع أمامنا أي إنسان يقفز أو أي سيارة في الطريق السريعة.

إن هذه الممكنات يسـتخرجها العقل وفق مبدإ التناقض تماما كما يسـتخرج أن السـيارة تسير (أي مخصّصة للسير). فكما أنه من التناقض أن لا تكون سيارة مخصصة للسير فنستخرج ضرورة منها صفة الإعداد للسـير، كذلك من التناقض أن لا تكون السـيارة إما قادرة على هذا السير أو غير قادرة وعلى السير بسرعة أو ببطء وعلى السير والتوقف، إلخ. وهكذا الشأن بالنسبة لمفهوم "الإنسان" في المثال الأخير.

علينا أن نميز هنا، وهو ما لا يفعله كانط، بين أمرين: أن يتعلق السلوك التحليلي بواسطة مبـدإ التناقـض بإقـرار علاقـة ضرورية أي بالحكم السـالب أو الموجب كقولنا: "السـيارة تسـير بسـرعة فائقة في الطريق السـيارة" أو "الرجل يقفز من علوّ ثلاثة أمتار" أو أن يتعلق السـلوك التحليلي وفق المبدإ نفسه باستخراج إمكان دون تقرير ما إذا كان راجحا فعليا أو لا كأن نقول "إنه ينتمي إلى السيارة أن تسير بسرعة فائقة" أو "ينتمي إلى الرجل أن يقفز من علوّ كذا وكذا". إنه من السليم تماما، كما يرى كانط، أننا لا يمكن أن نقرر تحليليا أن "السيارة تسير في الطريق" إذ ليس من التناقض أن تكون متوقفة خارج الطريق أو حتى في الطريق. فهذا الحكم الضروري الذي يكون صحيحا أو خاطئا لا يتقرر إلا وفق موضوع – سند X، وذلك في ما يبدو هو الوجه الوحيـد الـذي رآه كانـط للحكـم التأليفي. لكنه غير كاف بالمرة. فإنه من السـليم تماما أيضا أن نقرر تحليليا أن القدرة على السير تنتمي للسيارة كما عدم القدرة على ذلك وأنه ينتمي لها أن تسـير بسـرعة أو ببطء إلى آخر السلسـلة التحليلية. وهذا يعني أنه من التناقض أن لا تكون إما قادرة على السـير أو غير قادرة، إلخ. فإذا افترضنا أنه لا يتعلق بها لا هذا ولا ذاك كان السـير بكليته غير متعلق بها وهو ما يتناقض مع تعريفها أصلا. لذلك كانت الممكنات تنتمي ضروريا للمفهوم كممكنات فحسب.

إن مفهـوم "الممكنـات الضروريـة" للشـيء صعب إلى حد مـا. لنحاول التثبت من خلال مثال آخر: أتسـاءل عن صديق لي: أين يوجد الآن السـابعة مسـاء والحال أنه ليس هنا بالبيت ولست أدرك الموضوع - السند الذي أؤلف اعتمادا عليه القضية التأليفية الضرورية؟

إن الإجابـة بكونـه "يوجـد فـي مكان ما" يفرضها مبـدأ التناقض لكون "الوجود في مكان ما" وحتى "في مكان ما من الأرض" أو "في مكان ما من تونس" بوجه أدق، كل ذلك ينتمي ضروريا إلى مفهومه أي أنه لا ينتمي إلى مفهومه أن لا يوجد في مكان وحتى في مكان محدد جغرافيا. وإذ ينتمي ضروريا إلى مفهومه الوجود في مكان ما وحتى محدد جغرافيا فمن التناقض أن نفتـرض وجـوده فـي اللامـكان. ويكفـي هنا مبـدأ التناقض دون موضوع - سـند لإقرار هذا الحكم التحليلي الضروري. لكن هذا الحكم لا يضيف شيئا.

إن الإجابـة علـى شـكل حكـم تأليفي ضروري يقدمهـا حقا مثلما بين كانط (لكن ربما لا يكـون ذلـك هـو الطريـق الوحيد) موضوع - سـند: وجود صديقي فـي الجامعة وهو بعد يزاول بحثه أو أن أتلقى اتصالا هاتفيا منه يخبرني فيه بمكان وجوده مع ضرورة الثقة التي بيننا. ليس ثمة هاهنا حكم تحليلي بل فعلا حكم تأليفي.

ثمـة نـوع ثالـث مـن الإجابات لا أقرر فيه فحسـب أن صديقـي "يوجد في مكان ما" كما لا أقـرّر فيـه علـى نحـو ضـروري أنه "يوجد في الجامعـة". إنّه تحليل مفهومه اعتمادا على مبدإ التناقـض لا مـن جهـة الضـروري - الفعـل ولكـن مـن جهة الضـروري - الممكـن أو ممكناته الضروريـة. إننـي أجـد فـي مفهومـه، إذا لـم يكـن هنا بالبيـت، أن يكون إما فـي الجامعة أو في المقهـى أو فـي الطريـق إلـى البيـت أو غيـر ذلك. وقد تطول قائمة الممكنات أو تقصر حسـب سيطرتي علـى المفهـوم. المهم أن هذه الممكنـات ضرورية للمفهوم على هيئتها الإمية. فأنا لا أسـتطيع أن أفتـرض أن صديقـي لا يوجـد إمـا فـي الجامعـة أو... أي لا يكون في مكان ما لأن وجـوده فـي مـكان مـا أمر تحليلي ضروري كفعل مثلما ذكرنا آنفـا. إن الممكنات ضرورية إذن لكونها تجليات ضروري أصلي كمكوّن تحليلي لمفهوم "الإنسان" وهو وجوده في مكان ما.

إن الإمتـداد بالنسـبة للجسـم ضـروري أصلـي مكـوّن له ولكن الكبر والصغـر مثلا لوازم ضرورية ممكنة أي أن امتداد الجسم هو ضرورة يحتل مساحة دون أن يكون ضروريا أن تكون المساحة نفسها دائما أي أن يكون حجم الإمتداد نفسه دائما وهذا ممكن.

هكذا الشأن بالنسبة لشكل الجسم، ذلك أن له شكلا ضرورة وذلك أمر تحليلي، أمّا أن يكون هذا الشـكل على هذا النحو أو ذاك، فذلك لازمة أساسـية للشـكل رغم أن طبيعة الشـكل ذاته أمر ممكن. كذلك الشأن بالنسبة لخاصية اللانفاذ فإنّ الإسم لا يسمى كذلك إلا بها، هي إذن ضـروي فعلـي وأصلـي إلاّ أن ممكنـا مـا يقطنها ضرورة، إذ الجسـم يجب أن يكون شـديد الكثافة أو قليل الكثافة، وهكذا.

إن للشيء خصائص تشكل مفهومه على نحو ضروري فعلي يكون ضدها مستحيلا إذ أن ذلك يعني التحول عن جوهر الشيء نحو شيء آخر. ولكن أيضا للشيء خصائص تشكل مفهومه على نحو ضروري ممكن أي أنها أضداد ممكنة بعضها لبعض لكنها ضرورية كإمّا كذا أو كذا، هو ذا معنى الممكن الضروري.

باعتبار هذه الخاصية للممكن، كونه ضروري إنطلاقا من صلته الحميمة بالضروري الأصلي، فإنه بالإمكان أن نشتق تحليليا، وفق مبدإ التناقض أن الجسم هو إما كبير أو صغير مثلا، ذو شكل مستدير أو مربع أو أي شكل آخر، صلب وكثيف أو قليل الكثافة وخفيف، كل ذلك يمكن اشتقاقه من الضرورات الأصلية للجسم كونه ذو امتداد وهيئة ولانفاذ. فإن هذه الضرورات الأصلية ترد على نحو مطلق ولا محدّد: إن للجسم امتدادا وهيئة ولانفاذا بما يساوي بالضبط أن تلك الضرورات الأصلية قابلة للتحديد في اتجاهات عدة أي أنها ممكنات كبر وصغر بالنسبة للإمتداد مثلا، تتشكل على هذه الصورة أو تلك بالنسبة للهيئة، إلخ. ومن التناقض أن لايكون الجسم ممكن كبر وصغر لأن ذلك يعني أنه ليس "ذا امتداد" مطلق وهو يتعارض مع تعريف الجسم أصلا، وهكذا الشأن بالنسبة للخصائص الأخرى.

الممكن إذن هو الآخر موضوع اشتقاق تحليلي وفق مبدإ التناقض، وذلك يعني أن التأليفي شأن تحليلي على نحو ما بمعنى أننا لا نؤلف قضية بالنظر إلى موضوع - سند إلا بما يثبت تحليليا من انتماء محمولها لموضوعها كممكن ضروري.

ب - مبدأ التناقض كمبدإ أونطولوجي سالب / الوضعية الثالثة: لا شك أن تناقض كلام المتهمين الأوّلين سيكون دليلا على كذبهما. الكذب هنا يعني عدم وجود ما يعلنه الخطاب. لنفترض أنه إجابة عن أحد الأسئلة الكثيرة التي وجهت للمتهمين (أين كنتما متواجدين ساعة وقوع الجريمة؟) - وقد كان المتهمان فوجئا بالقبض عليهما فلم يتفقا على خطاب موحد يدليان به في التحقيق - لنفترض أن الإجابة كانت على النحو التالي: أجاب الأول أنهما كانا متواجدين لدى أحدهما بالبيت وأجاب الثاني بأنّهما كانا في سياحة خارج مناطق العمران أصلا، في الطبيعة. إن المحققين لن يشكوا لحظة بأن ما أدلى به المتهمان هنا كذبة، أي شيء لم يوجد فعليا، كل ذلك دون حاجة إلى موضوع - سند ليؤكده. إن الدليل على كذب الخطاب هو مبدأ التناقض فحسب والذي يقول بهذا الصدد: "لا يمكن أن يوجد الواحد في مكانين (في بيته وفي سياحة في الجبال في وقت واحد) أو "لا يمكن أن يوجد الواحد ولا يوجد في مكان واحد في وقت واحد".

إن مبدأ التناقض بصياغته هذه قرار بشأن الوجود - الوجود السالب هنا - وليس مجرد قرار بشأن المفهوم مثلما ذهب إلى ذلك كانط أو حاول. ذلك أن كانط حرم مبدأ التناقض من هذه القدرة على القرار الأونطولوجي حينما حذف منه عبارة "في وقت واحد". ولنحذف نحن

بدورنا هذه العبارة من المثال الآنف ثم لنر ما إذا كان بامكان المحققين أن يكذبوا خطاب المتهمين أي أن يصلوا إلى علم بشأن الوجود أم لا. ليكن مبدأ التناقض إذن: "لا يمكن أن يوجد الواحد في مكانين (في بيته وفي سياحة في الجبال) أو "لا يمكن أن يوجد الواحد ولا يوجد في مكان واحد". من البّين أن هذه الصيغة لمبدأ التناقض لا تتفق والمعطيات الوجودية بالكامل. فالذي يتسلح بهذه الصيغة المفهومية يصطدم بمعطيات وجودية تقول: إن الواحد يوجد في بيته في الساعة السابعة مثلا ثم هو يوجد خارجه في الساعة الثامنة. وهكذا فإن هذا المبدأ يمكن تخطئته بسهولة ولن يقدر المحققون بواسطته على الإستدلال على الوجود. ولنفترض أن المتهمين قد وجدا فعلا في اللحظة 1 بالبيت وفي اللحظة 2 خارجه وكان هكذا تصريحهم، فإن مبدأ التناقض بصيغته المفهومية لن يدرك هذا الإمكان الذي يقول: "يوجد الشيء بالمكان 1 ولا يوجد (في وقت مختلف)". لقد بينا في تحليلات سابقة كيف تكون عبارة "في وقت واحد" محمولا أونطولوجيا أو بالأحرى منظارا للإدراك الوجودي، فإن إزاحتها إزاحة إذن لأداة إدراك أونطولوجي. إلا أن تحليلنا الآنف للوضعية الأخيرة كشف لنا ببساطة كبيرة عن إمكان اتخاذ قرار بشأن الوجود وإن كان سالبا بواسطة مبدأ التناقض فحسب في صيغته الأرسطية ضمن شروط ما طبعا.

لقد أطلق المحققون حكما وجوديا دون اعتماد موضوع - سند مفاده أن المتهمين لم يكونا في وقت واحد في البيت وفي سياحة خارج البيت. إن مبدأ التناقض لم يفد هنا مجرد تعريفات مفهومية لمعنى أن نكون في البيت وأن نكون خارجه، مثلما تفيد الصيغة التي وضعها كانط. لكن هذا المبدأ لم يبن حكما تأليفيا وهميا بل حكما تأليفيا فعليا سالبا يفيد بقية عملية التحقيق: "إن المتهمين لم يكونا في البيت وخارجه معا".

ورغم أن القرار بشأن الوجود بديهي، لكنه قرار بشأن الوجود ذاته لا بشأن وضعه المفهومي. ذلك أن لهذا المبدإ تجليات موجبة يعرفها المحققون دون موضوع سند: إن المتهمين كانا إمّا في المكان 1 أو2 أو 3 لحظة الجريمة. فهذه الممكنات نجدها تحليليا وفق مبدإ التناقض في المحيط الممكن للمفهوم والذي ينتمي إليه ضروريا كما شرحنا من قبل. لا شك إذن أن مبدأ التناقض ينتج معارف تأليفية موجبة على هيئة إمكانات كما ينتج معارف تأليفية سالبة. لكن هل ينتج معارف تأليفية موجبة على هيئة فعل؟

ج - **مبدأ التناقض كمبدإ أونطولوجي موجب**: لنر خطاب المتهمين الذين تحدثنا بشكل منسجم. إن المحققين لا يستطيعون حشر كلامهم ضمن دائرة المستحيل أي عدم الوجود مثلما كان الشأن مع خطاب المتهمين الأوّلين. لكنهم لا يستطيعون أيضا حشر كلامهم ضمن دائرة الضروري أي الواقع فعلا، فإن ممكنات أخرى قائمة أيضا على الحد نفسه من الإمكان. لقد قدم المتهمان خطابا منسجما تماما عن عدم تورطهما في الجريمة. لم يشك المحققون أن خطابهم

غير مستحيل لكنهم لم يتأكدوا من أنه خطاب ضروري. إذا وقفنا إلى جانب كانط فسنقول إن الخطاب غير المتناقض بحاجة إلى موضوع سند X.

لكن المفاجأة كانت على النحو التالي: ينتبه المحققون إلى أن المتهمين قد قبضا عليهما على حين غرة وأنه لم يحصل بينهما أي اتصال سابق للإتفاق على خطاب منسجم يدليان به أثناء التحقيق، وقد وضع المتهمان في عزلة الواحد عن الآخر أثناء التحقيق بما يعني أن حظ اجتماعهما على كلمة واحدة ضعيف جدّا.

أمطر المحققون المتهمين بوابل من الأسئلة. لا شك أن درجة إمكان اجتماعهما على كلمة واحدة حيال السؤال الأوّل درجة عالية مقارنة إلى اللاحق رغم أنها درجة ضعيفة بالنظر إلى عدم اتفاقهما على أي تنسيق مسبق بينهما. إن طرح السؤال الثاني عليهما وإجابتهما الواحدة ترفع درجة احتمال صحة كلامهما بالتوازي مع انخفاض درجة احتمال إمكان التقائهما. يظل احتمال صحة خطاب المتهمين يرتفع بقدر ما ينخفض احتمال اجتماعهما على كلمة واحدة كلما تعاقبت الأسئلة ثلاثي ورابع، إلخ.، حتى يتأكد المحققون أن كلام المتهمين صحيح بمعنى أنه حصل فعلا أي موجود. إن المحققين يتأكدون أن الخطاب الذي استمعوا إليه من المتهمين وفق مبدإ التناقض وحده ودون أي موضوع - سند، إذ الموضوع هنا ماض لا يعود - أن هذا الخطاب قرار موجب بشأن الوجود. هل يعني هذا أن سلوكا تحليليا وفق مبدإ التناقض قد تحول إلى سلوك تأليفي؟ ما سرّ تحول خطاب منطقي إلى قرار أونطولوجي؟ كيف يمكن أن نستعيض على الموضوع - السند بالإنسجام المنطقي للخطاب؟

قلنا أن درجة احتمال صحة / وجود الخطاب ترتفع كلما انخفضت درجة احتمال إمكان انسجامه وحصول انسجامه مع ذلك. إن التحقيق يبدأ، حيث لا تنسيق قبلي بين المتهمين، باحتمال متساو أن يقول المتهمان كلاما منسجما أو غير منسجم (إمكان انسجام 50 % وإمكان عدم انسجام 50 %). لقد قسمنا الإحتمال هنا بالتساوي نسبة إلى المحقق وإلينا نحن الذين نأخذ المتهمين كموضوع ممكن. يمكن أن يدلي المتهمان بخطاب غير منسجم لعدم تنسيقهما القبلي كما يمكن أن يدليا بخطاب منسجم لإمكان أن يكون قولهما يعاين ما حصل فعلا، أي الوجود. وبالنسبة لنا نحن فإن هذين العاملين يحكمان خطاب المتهمين بالقوة نفسها. لذلك قلنا إن إمكان عدم انسجام خطابهما هو 50 %، أي لغياب تنسيقهما كما أن إمكان انسجام الخطاب هو 50 % لإمكان أن يكونا يدليان بما حصل فعلا. لنر الآن كيف يتحول إمكان ما إلى فعل والثاني إلى لا فعل أو كيف يتحول الواحد إلى وجود والأخر إلى عدم.

حينما يطرح السؤال الأوّل فإن إمكان عدم الإنسجام يرتفع من 50% مثلا إلى 60 % لأنه بالإضافة إلى عدم التنسيق القبلي تزداد حالة أخرى من عدم التنسيق مع كل سؤال يطرح، في الوقت نفسه ينقص إمكان الإنسجام من 50% إلى 40 % توازيا مع النسبة الأولى عكسيا.

حين يطرح السؤال الثاني يزداد إمكان عدم الإنسجام من 60 % إلى 80 % مثلا وينقص إمكان الإنسجام من 40 % إلى 20% . هكذا، ومع كل سؤال يطرح، يزداد إمكان عدم الإنسجام حتى يبلغ 100 % وينقص إمكان الإنسجام إلى 0 %. هو ذا الخط الأوّل الذي يجب الإنتباه إليه: ارتفاع إمكان عدم انسجام خطاب المتهمين من 50 % إلى 100 % (= انخفاض إمكان انسجامه من 50 % إلى 0 %) مع تواتر الأسئلة الموسّعة من دائرة عدم التنسيق من 50 % إلى 100 % .
ينتظر من الخط الثاني، خط الأجوبة أحد أمرين: إمّا أن يتسق وخط الأسئلة الموسعة لدائرة عدم التنسيق المؤدي إلى ارتفاع إمكان عدم الإنسجام، أي أنه ينتظر من خط الأجوبة عدم انسجامها أو أن لا يتسق وخط الأسئلة ويسير في الإتجاه المعاكس له فتتجه الإجابات نحو الإنسجام. إن اتساق اتجاه خط الأجوبة مع اتجاه خط الأسئلة أي الإتجاه نحو عدم الإنسجام اتساقا مع شروط عدم الإنسجام التي يوفرها توالي الأسئلة دليل على أن مرجعية الأجوبة هي الخطاب ذاته لا حدث آخر خارجه. بالمقابل، فإن اتجاه خط الأجوبة عكسيا مع خط الأسئلة أي مع شروط عدم الإنسجام دليل على أن مرجعية الأجوبة ليست الخطاب ذاته بل حدث ما غيره.

إن المحققين وهم ينهالون بوابل أسئلتهم على المتهمين لا يفعلون أكثر من كونهم يمزقون شرط وحدتهم، يسحبون من تحت أقدامهم الأرض المشتركة التي يمكن أن يكونوا قد وضعوها بينهم، يحيلون درجة إمكان وحدتهم إلى الصفر حتى إذا وجدوا بعد ذلك انسجاما في خطابهم، وحدة بعد قائمة بعد أن تكون كل شروطها قد أزيلت، تأكدوا أنها غير آتية من الشروط المفترضة بينهم وأنها آتية من شرط آخر وقد كان مفترضا أن تزول وحدة الخطاب بزوال شروطها. إنه شكل من البرهان بالخلفargument par l'absurde: ليس أ هو المصدر، إذن هو ب دون إثبات. لنفترض هذا الرّسم:

فعلية الإنسجام	100	0	فعلية عدم الانسجام
عدم وجود الشيء	90	10	وجود الشيء
	80	20	
	70	30	
	60	40	
	50	50	
	50	50	
	40	60	
	30	70	
	20	80	
	90	10	
	0	100	

على خلاف خط الأسئلة الذي وصفناه، لنفترض أن خط الأجوبة كان على النحو التالي: توالي الأجوبة المتطابقة بما يؤكد انسجام خطاب المتهمين. لا شك أن درجة صحة الخطاب أي مطابقته للوجود ستزداد، أعني درجة حقيقية الإنسجام. فبعد أن كانت 50٪ تماما كما كانت درجة عدم حقيقيته 50 %، ارتفعت درجة وجودية الخطاب إلى 60 % ومنها إلى 80 % حتى بلغت الـ 100 % . بالمقابل فقد هبطت درجة عدم وجودية الخطاب من 50 % إلى 40 % ومنها إلى 20 % حتى انتهت إلى 0 % .

هناك حركتان أساسيتان في هذا الرسم مع الإستتباعات الخاصة بكل منهما: حركة تواتر الأسئلة الرافعة من إمكان عدم الإنسجام والمقلصة من حظوظ الإنسجام الممكن إلى درجة الصفر وحركة تواتر الأجوبة المتطابقة الرافعة من فعلية الإنسجام والمقلصة من عدم الإنسجام الفعلي إلى درجة الصفر. السؤال: كيف يكون خطاب منسجم بالصفات التي ذكرناها هنا قرارا بشأن الوجود؟

من البيّن أنه ليس انسجام الخطاب ذاته هو ما شدّ الإنتباه في المثال الذي نعالجه هنا. ذلك أن مجرد الإنسجام لم يرفع خطاب المتهمين في البداية إلا إلى مستوى الإمكان. إن العنصر الجديد الذي طرأ بعد ذلك، أي منذ أن تم الإنتباه إلى عدم التنسيق القبلي وتوالي الأسئلة بما خفض درجة إمكان الإتفاق إلى الصفر، إنما هو كون الإنسجام قد بات مهددا بعدمه أي أن نقيضه أصبح ممكنا بل ومرجحا عليه من جهة شروطه في الوقت الذي تنعدم فيه شروط الإنسجام بالكامل في النهاية. إن المحققين قد اقتنعوا بأن أساس الخطاب المنسجم بعد أن أزيل أساسه الإتفاقي يعود إلى شيء آخر، فالمتهمون يعتمدون مرجعية غير اتفاقهم. لكن لماذا يذهب المحققون إلى أن هذه المرجعية هي الوجود نفسه؟

ثمّة هاهنا سببان ظاهران:

الأوّل: الصفات التي توفرت عن هذه المرجعية وهي كونها لامتناهية المعطيات. على خلاف ذلك فإن ما يمكن أن يتفق عليه المتهمون كخطاب منسجم لا يمكن أن يتعدى بعض المعطيات إذ لا يستطيع الإتفاق أن يحتوي على كل معطيات الظاهرة. لذلك فقد يجيب المتهمان بانسجام كامل عن الأسئلة الأولى الموجهة إليهما، لكنه في كلّ مرّة تتفاقم الحاجة إلى معطيات لتنسيقها يصبح خطابهم مهددا باللاإنسجام بحكم محدودية المعطيات التي يمكن أن يتفقوا عليها ولامحدودية معطيات الظاهرة. إن تكاثر الأجوبة المتطابقة دليل على الظاهرة ذاتها كمرجعية لخطاب المتهمين بحكم تناهي اتفاقهم كمرجعية. بقي أن المحققين يمكن أن يفترضوا الصدفة مرجعية ثالثة، بمعنى أنه دون اتفاق مسبق منهم ودون أن يكون الوجود نفسه مرجعية، فإنه يصادف أن يجيبوا في كلّ مرّة على نحو متطابق.

إن الصدفة نفسها يتضاءل حظها بتكاثر الأسئلة والأجوبة المتطابقة. فهي تبدأ كإمكان هو

مثلا 50 % لكن مع السؤال الأوّل فالثاني فالثالث والأجوبة المتطابقة تتراجع الصدفة إلى 30% فـ 10 % فـ 0 %. يختلف التعاطي مع الصدفة باختلاف الممكنات المتوفرة أمام المتهمين والمحققين معا. فمثلا إذا لم يكن أمامهم سوى خيار واحد للإجابة كان خط الصدفة وافرا أي 100 % وإذا كان ثمة خياران فحسب للإجابة لهما الظروف نفسها كان خط الإجابة الأولى 50 % والثانية 50 % وكان إمكان الخطإ 50% . أما إذا كانت الخيارات متساوية الشروط بعدد أربعة فإن خط كل إجابة يتضاءل إلى 25 % وإذا بلغت الخيارات نفسها الـ 100 كان خط كل إجابة، أي كل خيار 1 % وأما إذا كانت الخيارات لامتناهية فإن خط كل إجابة سيتجه نحو الصفر. هكذا فإن الإجابة الصحيحة تتجه تماما ضد احتمال الخطإ. وكلما تكرّرت الأجوبة الصحيحة يتكرّر الإتجاه ضد احتمال الخطإ.

إن لاتناهي الخيارات وتكاثر الأسئلة يهدمان الصدفة كمرجعية نعلل بها الإجابة المتطابقة حتى يغدو البحث عن مرجعيته أخرى أمرا لازما. لقد تراجع إذن الإتفاق المسبق كمرجعية كما تراجعت الصدفة لفائدة الوجود ذاته. لكن لماذا نشير مباشرة مرة أخرى إلى الوجود كمرجعية للكلام المنسق للمتهمين؟

الثاني: القرار الخاص بالعقل. ذلك أن الآلية التي اشتغل وفقها عقل المحققين كانت تلك التي أكدت استحالة الإتفاق المسبق كما استحالة الصدفة فلم يبق سوى افتراض الوجود سندا لخطاب المتهمين. لقد سمينا هذه الآلية من قبل برهانا بالخلف. لكن من البيّن أن هذه الآلية تترجم وعيا هو التالي: هناك ثلاثة إمكانات للخطاب المنسق للمتهمين: الإتفاق المسبق والصدفة والوجود ذاته.

إن آلية التفكير التي أدت إلى التأكد من صحة خطاب المتهمين كانت على النحو التالي:

مقدمة 1: إن الخطاب المنسجم هو إما نتاج اتفاق مسبق أو نتاج صدفة أو دليل على الوجود ذاته.

مقدمة 2: لقد تبين أن الإتفاق المسبق لم يحصل وأن الصدفة مستحيلة حيث لا تتوفر شروطها.

نتيجة: إذن فإن انسجام خطاب المتهمين نتاج لحديثهم عن الوجود نفسه - ما حصل فعلا.

كان يمكن أن يكون هذا الإستنتاج غير سليم إذا كانت المقدمة الأولى تحتوي أربع إمكانيات وتبين في المقدمة الثانية عدم صحة اثنتين فحسب، فهاهنا تظل الإمكانية الرابعة هي الأخرى مهدّد بالصحة. لكن الطريقة الآنفة في الإستنتاج قطعت الطريق عن أي إمكان آخر عدا كون الخطاب المنسجم دليل على صحته أي تعبير عن وجود حقيقي. من أين تأتي الضرورة إذن أعني الإستنتاج الضروري - إذا الخطاب منسجم فهو موجود - والحال أن ذلك غير ضروري

بل ممكن فحسب؟ ما الذي يجعل حجاب الممكن يخترق باستنتاج ضروري؟

لقد أشرنا في مناسبة سابقة إلى أن الضروري علاقة للشيء بذاته. إن المقدمة الأولى تلعب في الإستنتاج الآنف دور الشيء كما تلعب المقدمة الثانية والنتيجة معا دور العودة على الذات. والمعنى هو أن المقدمة الثانية والنتيجة يجب أن يشكلا معا المقدمة الأولى بكامل عناصرها لتقاس صحة النتيجة بمدى تطابقها مع المقدمة الأولى في استعادتها كاملة وذلك بالطبع وفق مبدإ التناقض. ولكي نتبين ذلك لنفترض عكس النتيجة المستخرجة.

لنفترض النتيجة التالية: ليس الوجود هو سبب انسجام الخطاب بل:

- هناك سبب رابع. وواضح هنا أن هذا الإفتراض يتناقض مع المقدمة الأولى التي حدّدت ثلاثة إمكانات فحسب.

- اعتبار الصدفة أو الإتفاق المسبق سببا. لكن هذا متناقض مع ما قررته المقدمة الثانية إذ نفت ذلك.

- الإكتفاء بنفي الوجود كسبب دون إثبات الصدفة والإتفاق أو سبب رابع. وهذا أيضا متناقض لأن المقدمة الأولى تقرر سببا ما، فإن لم يكن هذا كان الآخر (إمّا... وإمّا...).

إن ما يجعل استنتاجنا أن الوجود هو السبب ضروريا إنما هو التناقض الذي يحدثه ضده والتطابق الذي يحدثه افتراضه. أليس مبدأ التناقض إذن هو السند الأساسي لقرار ضروري بشأن الوجود؟

من البيّن أن ما يسميه كانط بالموضوع - السند X (مباشرة مجرم ما لجريمة) لم يكن حاضرا أمامنا في المثال الآنف. إن كل ما كان بيدينا هو ما يلي: خطاب متسق للمتهمين اعتمدناه مفهوميا لنحلل ذاته الممكنة المتشكلة من: الإتفاق المسبق والصدفة والوجود ذاته. إن كل هذه الممكنات تنتمي إلى محيط المفهوم / الموضوع. لقد اكتشفنا تناقضا بين الخطاب المتسق والصدفة وكذا الأمر بين الخطاب المتسق والإتفاق المسبق فرجح ممكن الوجود من خلال محاصرة الممكنات الأخرى بالنفي رغم أننا لم نتوجه إليه بالإثبات.

يمكن إذن لمبدإ التناقض أن يشتغل تحليليا في المحيط الممكن للشيء بمحاصرة الممكنات المناقضة للمفهوم ورفضها حتى يتجلى الممكن المطابق له والذي يصير بهذا الإجراء ذاته ضروريا أي إحالة ضرورية مباشرة من المبدإ المنطقي إلى الوجود.

لكي ندعم هذا القرار لنفترض هذا المثال الجديد: نريد أن نعرف كمية الماء التي توجد في قارورة سعتها لتر ونصف اللتر. الأسئلة المطروحة هي التالية:

- ماذا يمكن أن نعرف عن القارورة بشأن كمية الماء التي فيها بمجرد تحليل مفهومها وفق مبدأ عدم التناقض؟

- كيف يكون الحكم التأليفي وحده الذي يقوم على الموضوع - السند X هو المقرر

بشأن الوجود الضروري لكمية الماء التي في القارورة؟

– أي شروط يجب أن تتوفر في السلوك التحليلي وفق مبدإ التناقض حتى يقرر بشأن كمية الماء التي في القارورة على نحو ضروري؟

● **السؤال الأوّل:** حينما نحلل مفهوم القارورة التي سعتها لتر ونصف اللتر، فإننا نجد مثلا ما يلي:

– إستحالة أن تحتوي عشرين لترا أو لنقل أكثر من لتر ونصف، فالأحكام من نوع "هذه القارورة لا تحتوي لترين / عشرين لترا، إلخ" تشتق مباشرة وفق مبدإ التناقض؛ كذا القضايا من نوع "هذه القارورة تحتوي لترين / عشرين لترا" بما هي قضايا مرفوضة أو غير صحيحة وفقا لمبدإ التناقض وحده ودونما حاجة لموضوع سند. ذلك أن الحكم الأول "القارورة سعتها لتر ونصف اللتر" تحتوي سلبا كونها تتسع للترين أو أكثر، فمن التناقض القول معا كونها تتسع للتر ونصف ولا تتسع لذلك.

– إمكانية أن يكون في القارورة لتر ونصف من الماء أو لتر أو نصف اللتر أو أي كمية كانت أقل من لتر ونصف. كل الأحكام التأليفية التي تشير إلى هذه الكميات الممكنة يمكن تقريرها وفق مبدإ التناقض ودونما حاجة إلى موضوع – سند. لكن يجب التشديد هنا على أنه يمكن تقريرها كممكنات فحسب: "يمكن أن يكون ما بالقارورة لتر ونصف من الماء / لتر / نصف، إلخ".

● **السؤال الثاني:** إن القرار الحاسم بشأن الممكنات أي بشأن كمية الماء التي توجد واقعا في القارورة لا يأتي إلاّ عن طريق موضوع – سند X نقيس اعتمادا عليه كمية الماء ونتأكد بدقة عالية من الكمية التي تحتويها وهاهنا سيكون الحكم حاسما على النحو التالي: "تحتوي القارورة لترا ونصف اللتر / لترا / نصف اللتر، إلخ". إن الممكنات تظل متساوية في الحكم التحليلي ما لم يرجح الموضوع – السند أحدها على البقية بتحويل العلاقة الممكنة بين الموضوع ومحمول ما (القارورة ولتر واحد مثلا) إلى علاقة ضرورية.

● **السؤال الثالث:** لنفترض الآن أنه ليس لدينا أي موضوع سند، ليس لدينا سوى الممكنات المنطقية ومبدأ التناقض. من البيّن أن الدائرة الأولى من الممكنات (القارورة يمكن أن تحتوي لترا ونصف / لترا / نصف اللتر، إلخ) لا تسمح لمبدأ التناقض باشتقاق ضروري لكمية الماء التي في القارورة. إلا أن ما يجدر الإنتباه إليه هو أن دائرة الممكنات ليست محدودة بما يمكن أن تحتويه القارورة من كمية ماء. إن دوائر الممكنات التي للقارورة متعدّدة، من الدوائر الأخرى الممكنة مثلا: أن القارورة قد يكون أنقص منها كمية ما أو ظلت كما هي أوّل مرّة وأن يكون أنقص منها بهذا القدر أو ذاك. كل هذه ممكنات تنتمي لمفهوم القارورة على نحو غير ضروري. وهكذا فإنه بالإمكان أن نفترض إضافة الممكنات التالية بعضها إلى بعض:

أن القارورة التي سعتها لتر ونصف اللتر قد اشتريت ملأى وأنقص منها نصف لتر فحسب. إنه بالإمكان هنا أن نؤكد أن ما بالقارورة كمية قدرها لتر بمجرد تأليف القضايا بعضها إلى بعض واشتقاق النتائج وفق مبدإ التناقض ودون أي عودة إلى الموضوع - السند. إن الأمر لا يحتاج هنا أكثر من طرح نصف لتر من لتر ونصف لنحصل على كمية الماء التي في القارورة أي لتر واحد.

إن كانط يعتبر هذه الأحكام تأليفية قبلية لا أحكاما تحليلية. هكذا شأن كل أحكام الرياضيات والفيزياء، بمعنى أنه ليس مبدأ التناقض هو شرطها وإنما الموضوع - السند القبلي.

يقصد كانط بحكم تأليفي الحكم الذي لا يحتوي موضوعه (مفهومه) ضرورة محموله، ففي مبدأ العلية "لكل حادث سبب"، "الحدوث" لا يحتوي ضرورة "السببية". وفي المعادلة الرياضية 5+7=12، فإن 5+7 لا تحتوي ضرورة 12 (مثلما ورد في مقدمة **نقد العقل المحض**). لقد لاحظنا في مناسبة آنفة أن الحكم التأليفي يحتمل ممكنا آخر ولا يتناقض أن يفترض ضده مهما كانت درجة الضرورة التي تتجلى عليها علاقة طرفيه. فالحدوث لا يفترض أن يكون بدون زمن، لكنه يفترض أن يكون بدون سبب، فهل أن 5+7 يفترض أن تكون شيئا آخر غير 12 حتى يحتاج الأمر إلى موضوع - سند لتأليف طرفيها ضروريا على نحو قبلي؟

لا يبدو أن كانط قادر على الإجابة بنعم، فإن القضية 5+7= لا 12 غير واردة على الأقل في الرياضيات التي يقصدها كانط. وحيث أن العلاقة هنا ضرورية لا تحتمل إمكانا آخر، فإننا لا ندري ما الداعي لموضوع - سند (قبلي) هو الحدس الخالص، إذ ماذا سيرجح هذا الأخير والحال أن الأمر مرجح لفائدة النتيجة 12. إن استخراج هذه النتيجة لذلك لا يستوجب أكثر من مبدإ التناقض الذي وفقه "من التناقض أن لا تكون 5+7=12 أي أن لا تكون مساوية لنفسها"، أو "من الضروري والمطابق تماما أن تكون 7+5=12 أي أن تكون مساوية لنفسها".

لكن لرأي كانط وجاهة ما في الحقيقة أعني لقوله أن 5+7=12 حكم تأليفي. فإن الحكم التحليلي كما ذكرنا حكم لا يضيف شيئا لمعرفتنا وهو يتعارض لذلك مع مفهوم العلم بما هو معرفة منتجة، ألا وإن الرياضيات علم وهي لذلك يجب أن لا تكون عقيمة. هكذا فقط أجهد كانط نفسه في تأكيد الطبيعة التأليفية للأحكام الرياضية، لكن، كما ذكرنا للتوّ، لا نتصور كانط قادرا على الإجابة عن هذا السؤال: أي حاجة لموضوع سند (قبلي) هدفه تأكيد الرباط الضروري بين 7+5 والحال أن تأكيد ذلك لا يكون إلا لممكن مقابل 7+5= لا 12 وهو غير وارد في الأحكام الرياضيّة؟

إن الفرضية التي نضعها مقابل كانط لكن أيضا مقابل التسليم غير المفسّر بأن هذه أحكام تحليلية، هي التي تقول أننا بصدد حكم تحليلي في الرياضيات بما أنه محكوم بمبدإ التناقض لا بموضوع - سند بحكم أن الممكن المقابل الذي سيرجحة الموضوع غير وارد وأن الحاجة

إلى الترجيح غائبة. لكن العلاقة الضرورية التحليلية ليست حاضرة ومباشرة أي أن طرفي العلاقة / المعادلة ليسا حاضرين / واقعين الواحد للآخر بل هما غائبان الواحد عن الآخر لا غير.

في المثال السابق استنتجنا أن القارورة تسع لترا واحدا من الماء بحكم المعطى الأوّل الذي يقول: "إن القارورة تحتوي لترا ونصف اللتر" والمعطى الثاني الذي يقول "أنّه أنقص منها نصف لتر". كانت المعادلة أنّ 1.5 -1/ 2 = 1 لتر. وبيّن هنا أن 1/ 2-1.5 هو عينه 1 لتر إذ ليس ثمة إمكان آخر قد تكون عليه النتيجة. وهكذا فنحن لسنا بحاجة لموضوع - سند قبلي فضلا عن موضوع بعدي. إن لسان حالنا في هذا المثال يقول: "إنه من التناقض أن ننقص من القارورة ذات اللتر ونصف، نصف لتر ولا يبقى فيها لتر واحد وأنه من الضروري والمطابق تماما أن 1.5 - 1/ 2 لتر = 1 لتر". أو ليس مبدأ التناقض إذن هو الذي قرر حكما موجبا بشأن الوجود، أي بشأن كمية الماء التي في القارورة، أعني الحكم التالي: يوجد بالقارورة 1لتر من الماء" دون أي معاينة لموضوع - سند X؟

إن ما دفع كانط إلى اعتبار الأحكام الرياضية تأليفية، أعني تخوفه من عقم الحكم التحليلي، يمكن استدراكه بيسر كبير. ذلك أن كانط لم يخطر بباله إلا أحد أمرين: فإما أن تكون الـ 12 هي نفسها تصريحا 7+5 وإما أن تكون غير ذلك أي ليست هذه هي نفسها تلك. ولما كانت الفرضية الأولى عقيمة بما يتعارض مع ما نجده من سمة للعلم في الرياضيات، لجأ كانط إلى الثانية. إن كانط لم يخطر بباله الإفتراض الثالث الذي وضعناه قبل قليل.

إنّه لم يفترض أن 7+5 هي نفسها 12 وغيرها معا، أي هي نفسها وقد اتخذت هيئة أخرى اختفت فيها. حينما تكون الـ 12 هذا شأنها، فإننا نفهم جيدا وفي آن معا كيف تكون الأحكام الرياضية عالية الصحة لأنها تشتغل وفق توتولوجيا قصوى: أ هي أ، هي أساس علميتها المتينة. ليست الـ 12 شيئا آخر غير 5+7، أعني آخر تكون معه العلاقة بينهما إحتمالية (ضدها ممكن) حتى يكون التأليف محتاجا إلى دعائم تكون هي نفسها موضع استفهامات كثر. إلا أن الـ 12 هي أيضا ظاهرة أخرى غير الـ 5+7، وذلك شرط ما نتصوره من تحصيل ما لمعرفة لم تكن لدينا من قبل حينما ننجز هذه المعادلة. إن قولنا آنفا أن الـ 12 هي عينها ال 5+7 وقد اختفت في ثوب آخر، يحقق المطلبين أعلاه معا: فمن حيث أن المعادلة صحيحة باطلاق، ذلك مأتاه مبدأ الهوية أي كون 5+7 هي عينها تماما 12؛ أما من حيث أن المعادلة تضيف جديدا إلى علمنا، فذلك مأتاه أن الـ 12 شيء مختلف عن 5+7 حينما اختفيا هذا عن ذاك في هيئة أخرى.

لعله من المهم أن نقرر إذن أن الأحكام الرياضية أحكام تحليلية مختفية في ثوب تأليفي، وهي طريقة طريفة تكون بها الأحكام التحليلية ومبدأ التناقض الذي يحكمها قرارات بشأن الوجود.

إن المعادلة القائمة في المثال السابق: 1.5 لتر - 1/ 2 لتر = 1 لتر، ذات هيئة تأليفية،

وقد رأينا أنها قرار بشأن الوجود، وجود 1 لتر من الماء في القارورة (لا 1.5 ولا 1/2 ولا أيّ كمية أخرى ممكنة). إلاّ أن عدم قيام فرضية أخرى دلّ على أنها تحليلية. ومع ذلك، فإن هذا السلوك التحليلي قرر أمرا يخص الوجود. ذلك أننا لم نكن نعلم من قبل أن بالقارورة 1 لتر من الماء، ولكننا دون معاينة ذلك في القارورة استطعنا إقرار الأمر. أيّ شروط توفرت إذن لإنجاز هذه المهمة؟

- كان الشرط الأوّل علمنا بأن القارورة تحتوي أصلا 1.5 لتر من الماء وهي معرفة تأليفية سابقة ولا شك، لكنها ليست معرفة ممكنة أو حكما ممكنا وإنما هي معرفة ضرورية / حكم ضروري سابق قائم على موضوع - سند تمت معاينة أيضا.
- أما الشرط الثاني فكان علمنا أيضا أنه قد تم إنقاص نصف لتر من الماء الذي في القارورة وتلك معرفة تأليفية ضرورية / حكم ضروري قائم على موضوع - سند تمت معاينته أيضا.

إلا أن الموضوع نفسه، كمية الماء التي في القارورة (1 لتر)، لم يمثل سندا لحكمنا، فنحن لم نعاين هذا الموضوع نفسه وإنما استنتجنا أنه لما كان بالقارورة 1.5 لتر ولما كان 1/2 لتر قد أنقص منه، فإن القارورة يجب أن يبقى فيها بعد ذلك1 لتر، فإن لم يكن ذلك كان **التناقض**.

لكن الواحد منا يستطيع أن يقول أنه قد تمت معاينة غير مباشرة بمجرد إنجاز المعاينتين الأولين. غير أننا لا نستطيع أن نرى مصدرا لحكمنا الضروري والصحيح حول كمية الماء التي في القارورة (1 لتر) غير الإستنتاج المنطقي الذي أساسه مبدأ التناقض، أعني "من الضروري والمطابق تماما أن يبقى 1 لتر من الماء في القارورة بحكم أن 1.5 - 1/2 = 1، أي "من التناقض أن ينقص 1/2 من 1.5 ويبقى غير 1 لتر". فمبدأ التناقض هو الذي قرر في الأخير بشأن الوجود حول كمية الماء التي في القارورة "من التطابق أن... من التناقض أن..." وذلك بعد ترجيح الممكنات.

لندقق أن الأمر لا يتعلق بعلاقة مباشرة بالقارورة بل بوسائط تأليفية هي التي يشتغل حولها مبدأ التناقض والتي ليست بالشيء نفسه (القارورة مباشرة) ولا غيرها أي عدمها. إن هذا الشرط وحده هو ما يعلل السلوك الإستدلالي. لنفترض تأكيدا لذلك العلاقتين التاليتين بموضوع المعرفة: علاقتي بالنافذة المغلقة التي أمامي وعلاقتي بحالة الطقس خارج البيت التي لم أخرج بعد لمعاينتها.

في الحالة الأولى فإنني أسارع إلى الحكم "النافذة مغلقة" دون إبطاء وبيسر كبير لأن الموضوع الذي أحكم عليه قائم قبالتي ولا أجد أي إمكان لافتراض مغاير. في الحالة الثانية فإنني لا أستطيع الحكم بيسر أن الطقس بارد أو معتدل لأن موضوع الإدراك ليس مثل النافذة ماثلا أمامي أعني حالة الطقس (البرودة..). لذلك فإنني في الحالة الثانية أبطئ في الحكم

وأسعى إلى وسيط يكون هو مباشرا لي ينقلني إلى الهدف. أقول مثلا:

الناس يلتفون في لباسهم الخشن

الإلتفاف في اللباس الخشن يعني برودة الطقس

الطقس بارد

من الواضح أنه في حالة النافذة المغلقة لم نلجأ إلى الإستدلال بينما لجأنا بحالة الطقس إليه. إذا ذكرنا أن النافذة موضوع مباشر وأن الطقس موضوع غير ماثل أمامنا بل تمثل أمامنا فقط علامات دالة عليه حيث ينسحب هو عنا، فإنه من الدقيق أن نستنتج أن الإستدلال لا يكون إلى في انسحاب الموضوع إلى الغياب وتقدم العلامات عليه فقط لنقرر ما هو متاح فقط في غياب الموضوع.

على هذا النحو فإن مبدأ التناقض لا يستطيع بمجرد اشتغاله أن يقرر بشأن الوجود بل فقط بشأن الممكنات. لكنه يستطيع إذا ترجحت الممكنات بعضها على بعض أن يكافح بينها ويقرر على نحو منطقي خالص بشأن الوجود قرارا ضروريا.

النتيجة:

إن مبدأ التناقض يمكن أن يشتغل كمبدإ إقرار وجودي إذا توفر شرطان:

- فهم الموضوع (المفهوم) في امتداد ذاته الممكنة لا في حدود ذاته الضرورية
- ترجح الممكنات بعضها على بعض على نحو يسمح بمحاصرة الممكن حتى ظهور الضروري الذي يشير إليه الوجود انطلاقا من مكافحة تحليلية تأليفية للقضايا.

بقي فقط أن نؤكد هذا الدور للمنطق من خلال سؤال أخير: لكن كيف يكون للمنطق أن يضطلع بالأونطولوجيا إذا لم نعلل العقل من حيث الأصل تعليلا أونطولوجيا؟

IV – المنطق كأونطولوجيا أصلية:

كل الرهان الذي يقوم عليه التشكيك بالإستخدام الأونطولوجي للمنطق إنما يكمن في الفاصل المفترض بين المنطق ومجمل إحالته العقلية وبين الأونطولوجيا وإحالتها غير العقلية. السؤال هاهنا إنما هو حول ما إذا كان ممكنا الكشف عن التواصل الشديد بين العقل والوجود. لقد لاحظنا من قبل مع الفينومينولوجيا أن القضية ليست سوى ظهور لقرار أونطولوجي أصلي وهكذا شأن التعليل وكل النشاطات المنطقية. نقدم فقط مثالا من السلوك المنطقي نكشف من خلاله إلى أي مدى يكون الأونطولوجي مكونا عضويا له ويكونان معا عنصرين لمعادلة واحدة. ليكن هذا المثال: التعليل، تعليل عدم إجراء مناقشة أطروحة في الجامعة.

لنفترض أن التعليل يمضي أولا إلى العلة التالية: غياب أحد أعضاء لجنة المناقشة. إن التعليل يظهر لنا في البداية كقضية منطقية: "لم تجر المناقشة لأن أ غائب". أقول قضية منطقية لأنه يبدو لنا أن غياب "أ" سبب لنتيجة هي عدم إجراء المناقشة. والعلاقة سبب / نتيجة تفهم

دائما كعلاقة منطقية مهما كان لحدود التعليل من حضور عيني كما هو الشأن في القضايا العملية أو الفيزيائية. ذلك أننا نقصد بمنطقي لا فقط ما هو عقلي خالص وإنما أيضا ما يأخذ صورة العقلي في مختلف موضوعات التفكير. العلاقة التعليلية الآنفة تبدو لنا إذن كعلاقة منطقية.

غير أننا ننسى أن غياب "أ" قد لا يكون سببا لعدم إجراء المناقشة أو أنه كان يمكن أن لا يكون كذلك. إذ أنه لا تناقض من الناحية المنطقية أن تجري المناقشة بغياب العنصر أ. فإن غياب "أ" ليس إذا دققنا الأمر سببا منطقيا، وإنما هو نفسه يأخذ مكانه كسبب لاعتبار آخر وهو أن القانون المسطر إداريا يقضي من حيث الأصل أن لا تجري المناقشات إذا غاب عنصر ينتمي إلى لجنة المناقشة. إن هذه هي القضية الأصلية أعني: "إذا غاب عنصر من لجنة المناقشة لا تجري المناقشة" وهي التي تعطي معنى للتعليل التالي عليها. لا يجب أن يفهم هذا القانون الإداري هنا بما هو "شيء منطقي" وإنما بما هو الإئتلاف القبلي لأجزاء التعليل في صلتها المباشرة بقيمة المناقشة في سيستام تعليمي محدد بكل ما يعنيه ذلك من أهداف ثقافية وتربوية واجتماعية وسياسية. وكما تعودنا دائما أن نقول مع الفينومينولوجيا، فإنه التعليل في منبته الأصلي أي في وجوده. ذاك هو التعليل الحقيقي لما يأتي إلينا بعد ذلك في شكل بناء منطقي يتخذ فيه "غياب أ" وضع العلة و"عدم إجراء المناقشة" وضع المعلول. والأصل أن كل ذلك معلول لقرار أولي يربط "غياب أ" بعدم إجراء المناقشة. وإن تغير هذا القرار "الوجودي" ليغير من وضع "غياب أ" كعلة. هكذا فليس البناء المنطقي للتعليل سوى ظهور لأصله "الوجودي" بتعليل فينومينولوجي يعود إلى هيدغير. غير أننا قد نوافق على هذا التفسير الفينومينولوجي لقضايا من هذا النوع، إلا أننا لا نستطيع أن نوافق على ذلك بسهولة في ما يتعلق بالقضايا المنطقية الخالصة والرياضية وحتى الفيزيائية. فهذه تبدو أكثر منها قضايا العقل ولا إمكان لإرجاعها إلى أصل فينومينولوجي. غير أن الأمر نفسه يصدق هنا أيضا وبشكل أكثر عمقا، أعني أن القضايا المنطقية الخالصة والرياضية وتطبيقاتها الفيزيائية تتجلى فيها العودة إلى أبعد عمق أونطولوجي أكثر حتى مما يتجلى في القضايا العملية أو ما شابهها.

ذلك أن مبدأ الهوية مثلا: الشيء هو هو، أ هي أ، يوهم في البداية أنه مبدأ عقلي خالص. غير أن السؤال هنا هو التالي: كيف تكون أ هي أ إن لم تكن أ غير أ؟ هذا السؤال له في الحقيقة ما وراءه الذي نذكر منه فقط بوضع المتضادات في الفكر الحديث، إذ لا معنى لغيجاب بدون سلب ولا لهوية بدون اختلاف. إن تعريفنا "الماء هو الماء" مرفوض لدينا لأننا لم نخلق إختلافا داخل الهوية يمنحها المعنى ولأن العقل لا يشتغل وفق مبدإ الهوية إلا كما نتوهم. ولأن الإختلاف مكون أساسي للهوية ولأن الإختلاف من طبيعة العالم الذي ينفتح عليه العقل، فإن الهوية تجد منبتها الحقيقي في العالم. وقس على ذلك عدم التناقض وغيرها. إن ما يتراءى لنا كمبادئ للعقل إنما هو هكذا طرف من الوجود ذاته مفتوح على كلية الوجود يجب إدراك

امتداده الذي يخرج عن العقل في معناه الإبستيمولوجي الخالص.

إننا ننسى دائما أن العقل ينشأ داخل الوجود ليمضي فترة ضرورية من الإنفعال يكون بها في يد الوجود وفي علاقة حميمية به يأخذ عنه كل ما هو إياه. ولأن الأمر كذلك فإن العقل يأخذ من هناك مفهوم الهوية من أصل وجوده ذاته. نخطئ إذن حينما نبدأ إدراك الأشياء من أواخرها، أعني العقل بعد أن اتخذ وضعا شبه مستقل عن الوجود وعاد إليه بالمعرفة على هيئة فعل.

هاهنا إذن إمكانية تفكير مفادها أن المنطق لا يجد مبرره في توسيع أسسه المنطقية نفسها وإنما في الخروج عنها إلى مستوى آخر من حضور المنطق هو مستوى وجوده وانعقاده الأصلي كبراهين وقضايا ومبادئ وقواعد. نجد أنفسنا هكذا أمام أمرين مهمين: الأول التواصل المبين بين المنطقي والأونطولوجي الذي يقوم في آن على تحرير الوجود من الحضور العيني والمنطق من الحضور العقلي؛ والثاني أن السر الكبير للمنطق حسب الفينومينولوجيا لا يكمن في علاقة الأشياء أو العناصر المنطقية بعضها ببعض علاقة متخارجة وإنما يكمن في علاقة داخلية للشيء الواحد (البرهان، القضية...إلخ) بنفسه محددا أصليا كأونطولوجيا ومستعادا ظهورا كمنطق. ذلك ما نسجله كثنائية جديدة على غاية من الأهمية في الفينومينولوجيا والقدرة على الإضطلاع بتعليل مهم لسؤال المنطق.

لأن المنطق محمل أصليا بأونطولوجيا تكون قد حفظت فيه على نحو مضمون غائب فإن هاهنا التعليل للسؤال حول كيفية اضطلاع المنطق بمهمة أونطولوجية، إذ السلوك المنطقي ليس سلوكا خلوا من الأونطولوجيا من حيث الأصل.

الفصل الرابع

العالم كأونطولوجيا منسحبة/أونطولوجيا ممكنة/أونطولوجيا غائبة

بحسب المكانة التي صارت للمنطق هاهنا وهو يعتلي العرش بدل الشيء، فإن مجمل البداهات الفلسفية تغدو مشكلة وموضوعا للمراجعة. نعتني هنا فقط بأهم مفهوم يصبح مصيره غامضا بعد تقدم المنطق - مفهوم العالم، الشيء.

I - الشيء نفسه كمكون بنيوي وموضوعي للمعرفة الإستدلالية:

لنفترض معرفة منطقية إستدلالية نفكرها هي التالية: ما إذا كانت قاعة المحاضرة التي أنا خارجها ممتلئة بالحاضرين أم لا. إنني لست في علاقة مباشرة بداخل القاعة حتى أحكم حدسيا بكون القاعة ملأى أم لا. إن عيني لا تريان عدا الخارج، محيط القاعة وبابها. إن داخل القاعة غياب بالنسبة لي لا تتعلق به إلا المعرفة الإستدلالية. يتعلق الأمر إذن بالبحث عن وسيط ينقلني (بالوساطة) إلى داخل القاعة، وفي الحقيقة يكون هو على علاقة مباشرة بداخل القاعة وأكون أنا على علاقة بداخل القاعة بدرجة ثانية أي بشكل متوسط. إن شخصا ما يكون في الداخل ينقل لي علما بالأمر يسمى وسيطا. أما حين لا أكون بحضرة هذا الشخص فإنني أبحث عن علامة ما أسميها منطقية تدلني على ما بداخل القاعة. لنفترض أنني لاحظت فجأة عددا من الناس يأتون بمقاعد من خارج قاعة المحاضرة ويدخلون القاعة. إنني أسارع إلى الإستنتاج أن قاعة المحاضرة ممتلئة بالحاضرين بطريق استدلال هو كالتالي:

إن أنفارا ينقلون مقاعد إلى داخل قاعة المحاضرة

إن نقل مقاعد إلى داخل قاعة المحاضرة يعني أن المقاعد داخلها ممتلئة

قاعة المحاضرة ممتلئة بالحاضرين

هكذا أكون قد علمت حال قاعة المحاضرة بدون مشاهدة مباشرة لداخل القاعة. لقد ربطت معطى حسيا (إن أنفارا ينقلون مقاعد إلى داخل قاعة المحاضرة) مع قاعدة عقلية لدي مهما كان مصدرها الحسي فهي لحظة الإستنتاج قاعدة لا معطى حسي، أعني كون (نقل مقاعد إلى داخل قاعة المحاضرة يعني أن المقاعد داخلها ممتلئة). والقاعدة في الحقيقة ليست هذا المضمون عينه بل صورته المنطقية التي ليس هاهنا موضع تفصيلها. بواسطة ذلك الربط أكون

قد حصلت على إدراك للوضع داخل القاعة أي كونها ممتلئة بالحضور.

إن الحكم الذي انتهى إليه الإستدلال / النتيجة التي حصلت عليها (قاعة المحاضرة ممتلئة بالحاضرين) لم أشاهدها بالعين لكنني شاهدتها على نحو ما أعني بالعقل مشاهدة أقل وضوحا ويقينا. إن الحكم الإستدلالي هنا حامل لكل خصائص الحكم المباشر وقابل مثله للصحة والخطإ. الفرق الوحيد هو أن الحكم المباشر تكون صحته أيضا مباشرة أو خطؤه في حين أن الحكم الإستدلالي تكون صحته وخطؤه ممكنين أي منطقيين تفصل المقال بشأنهما لحظة المشاهدة للموضوع. وهذا يعني أن الموضوع قائم في الإستدلال وبوجهه تماما كما هو قائم في الإدراك المباشر ولكن على طريقته. لندقق أكثر طبيعة العلاقة بين المنطقي (الإستدلال) والأونطولوجي (الحالة الميدانية للقاعة).

إن النتيجة التي أحصل عليها في الإستدلال (قاعة المحاضرة ممتلئة بالحاضرين) أجدها لدي كيقين تعلو وتسفل درجة قوته. لنتأكد أن هذا اليقين لا يجد أساسه في تناسق المنطقي الإستدلالي نفسه بل في إشارته إلى الأونطولوجيا وانفتاحه عليها: لنفترض في المثال الآنف أننا لم نجد أي علامة تدلنا على الوضع داخل القاعة، ولم نشاهد أنفارا ينقلون الكراسي إلى الداخل. ما الذي يحصل هاهنا في مستوى الإدراك غير المباشر؟

من الواضح أننا سنظل نشاهد المحيط الخارجي للقاعة وسيظل الوضع الداخلي لها لغزا مطلقا بالنسبة لنا. إن كل ما سيظل لدينا هاهنا إمكانات محضة (قد تكون القاعة ملأى بالحاضرين وقد لا تكون وقد تكون حتى فارغة بالمرة ولم تجر المحاضرة التي علمنا من قبل بأنها سوف تجري). في هذه الحالة فإننا سنكون فعلا أمام وضع منطقي خالص للقاعة في أذهاننا. إننا لن نجد في أنفسنا أي ميل لاحتمال دون البقية فضلا عن ترجيحه وإبلاغه درجة اليقين. إن اليقين وترجيح الإحتمالات إذن دليل على أن أونطولوجيا ما قد دخلت حيز المنطق والإستدلال. وفعلا فإن ترجيحنا للإحتمالات في الإستدلال الآنف ثم اليقين الذي بدأ يحتل عقولنا يقوم قبل على معطيات أونطولوجية ضرورية (كون أنفار ينقلون كراسي إلى داخل القاعة). لندقق إذن من جديد حقيقة الإستدلال.

حينما نقول إن الإستدلال قد بدأ فعليا في المثال أعلاه حينما تبدى معطى أونطولوجي (كون أنفار ينقلون كراسي إلى داخل القاعة) أمامنا، فهذا يعني أن الأونطولوجيا قائمة إذن في قلب المنطق وأن ما نسميه بهكذا إسم ليس بنية العقل وحده بل العقل والأونطولوجيا معا. لكن لندقق أن هذا الأونطولوجي الذي تبدى بحضرة العقل (كون أنفار ينقلون كراسي إلى داخل القاعة) ليس في الإستدلال سوى حد وسط بينما الأونطولوجي عينه أو ما يشير إليه بالأحرى يتأخر إلى النتيجة في الإستدلال. إن العقل يتعاطى إذن مع العلامات المشيرة إلى الأونطولوجيا لا مع الأونطولوجيا ذاتها.

العلامة – مثلا أثر القدم، علامة القدم، ليس مكونا أونطولوجيا للقدم عينها رغم أنه يحمل كل خصائص القدم. إنه من الواضح أن الأثر يظل مكانه بينما تنتقل القدم بانفصال عنه. إن الأثر هو فعل القدم في موضوع ما وليس القدم نفسها، من ثمة الفاصل بينهما. العلامة سمتها الأساسية إذن علاقتها العضوية بالشيء وانفصالها التام عنه. حينما نرى العلامة نرى الشيء فيها ولا نراه في الوقت نفسه. إننا نرى خصائصه دون أن نرى جسمه. لذلك نقترح القول أننا نراه بالغياب.

حينما نرى حضورا علامة تكون قد جمعت خصائص تسميتها كاملة بهكذا إسم فإن ما نراه في الوقت نفسه هو غياب الشيء الذي تلك علامته أي مساحة فارغة نراها بالغياب تماما كما نرى المساحة الملأى من الكائن. إن الوجه الغائب من الكائن يمكن أن يكون قضية منطقية من جهة لخوائه من الأونطولوجي من جهة وحمله للأونطولوجيا من الجهة الثانية لكون الفراغ فراغ من الكائن نفسه. لذلك فإن إدراك الشيء نفسه في حدود المنطق فحسب إدراك جد موضوعي. لأننا حينما نرى أفعال الشيء، آثاره، علاماته نراه هو نفسه كموضوع أونطولوجي (لكن منسحبا، غائبا)، فإن الشيء نفسه مكون بنيوي وموضوعي للإدراك المنطقي الإستدلالي للعلامات. من ثمة التعليل الواضح لأن تكون الحقيقة المنطقية حقيقة أونطولوجية.

II – الإستقرار المنطقي انسجام مع البنية الغائبة للأونطولوجي وانسجام بالغياب مع الأونطولوجي عينه:

لنفترض الآن الوضع التالي: ذات عارفة تقف قبالة تجمع غفير للناس يحلقون حول موضوع ما. ليكن الموضوع الذي يحلق حوله الناس هو الوضع الأونطولوجي للكائن ولتكن عقولنا التي ستكتشف الأمر الوضع المنطقي له، وليكن السؤال: ما هذا الذي يجتمع حوله الناس؟

في وضع عام تهيمن عليه حالة ثورية ليكن الإفتراض الأول للعقل مثلا أن هاهنا صاحب سلطة يجتمع حوله الناس للمطالبة بحقوق لهم. إن هذا القرار ليس قرارا أونطولوجيا قائما على مشاهدة عينية للموضوع الذي يحول دونه ودون الذات العارفة هنا المجتمعون حول الموضوع. إنه بالأحرى قرار منطقي يقوم على علامات على الشيء تشكل أساسا للمقدمات ولبناء الإستدلال كالتالي:

هاهنا تجمع للناس حول أمر ما

الحالة الثورية يهيمن فيها تجمع الناس حول أصحاب السلط للمطالبة بالحقوق

هاهنا إذن بين الناس صاحب سلطة يطالبونه بحقوق ما

لنفترض الآن أننا بمجرد تقرير هذه النتيجة وبداية الإطمئنان إليها نسمع أصواتا تتحدث عن "المال" وعما إذا كان الأمر ثمينا أم لا. نفهم على الفور أن موضوع الإجتماع ذو علاقة

بالتجارة ونغير الإستدلال الأول ليكون كما يلي:

إن هاهنا حديثا عن المال وعن غلاء البضاعة

إن هذا الحديث هو موضوع تجمع تجاري للناس للبيع والشراء

إن بين الناس إذن بضاعة ما يتداولونها للبيع والشراء

لنفترض أننا بمجرد إقرارنا بهذه النتيجة نسمع نداءات مختلفة تماما تطالب بسيارة إسعاف. ندقق الحديث اللآنف عن المال والثمن فنتأكد أنه كان يتعلق بمسروق أخذ أثناء عملية سطو. تتضح الصورة أكثر ونجدد الإستدلال على النحو التالي:

هاهنا مطالبة بسيارة إسعاف وحديث عن سرقة شيء ثمين وسطو بالقوة

هذه عناصر تشير إلى إنسان معتدى عليه

إذن فإن بين الحضور إنسانا معتدى عليها

لنفترض هذه المرة أن كل المعطيات التي تواترت بعد ذلك ظلت تؤكد هذه النتيجة وأنه لم يأت معطى جديد ينقض النتيجة الأخيرة. إن هذه النتيجة ستتأكد إذن بما هي الوضع الدقيق لما عليه الشيء نفسه رغم أننا لم نشهد بعد الموضوع ذاته.

نستطيع إذن أن نلاحظ ما يلي: إن القرار المنطقي الأول (هاهنا إذن بين الناس صاحب سلطة يطالب بحقوق ما) لم يستقر في أذهاننا لأن علامات جديدة ذات مأتى أونطولوجي (إن هاهنا حديثا عن المال وعن غلاء البضاعة) قد نقضت البناء المنطقي برمته. هكذا أيضا فإن القرار المنطقي الثاني (إن بين الناس إذن بضاعة ما يتداولونها للبيع) لم يستقر أيضا لأن علامات أخرى ذات مأتى أونطولوجي أيضا (هاهنا مطالبة بسيارة إسعاف وحديث عن سرقة شيء ثمين وسطو بالقوة) قد هدمت البناء المنطقي من جديد. بعد ذلك فإن البناء المنطقي قد استقر على القرار الأخير (إن بين الحضور إنسانا معتدى عليها) لأن الأونطولوجيا لم ترسل إشارات مضادة ولم نسمع علامات جديدة وافدة منها تنقض هذا القرار المنطقي. القرار المنطقي الأخير لا يختلف من حيث بنيته المنطقية الخالصة عن القرارات السابقة عليه. إنما الذي اختلف المعطيات الرمزية الوافدة من الأونطولوجيا والتي انسجم بناؤها المنطقي في الإستدلال الأخير، الشيء الذي يعني أن استقرار الإستدلال الأخير لم يكن لاتساق بنيته المنطقية الخالصة (الخاوية من الأونطولوجيا) بل لاتفاقها وبنية الأونطولوجي المنسحب طوال عملية الإستدلال في الغياب.

III- الأونطولوجيا المنسحبة كشرط لتعليل الذاتية subjectivité والحرية liberté والفعل agir/نكون حيث يغيب العالم ونغيب حيث يكون العالم/ الغيب والإعتقاد صنو الذاتية والحرية والفاعلية:

إنسحاب الأونطولوجيا هو الموضوع الذي يعلل إذن إمكانية الإستدلال الذي يقوم عليه كل القول الفلسفي. لكن الباب يصبح هاهنا مشرعا لتعليل كل ما سواه. لنلاحظ جيدا أن الأمر

يتعدى حدود الإستدلال إلى مجمل الأسئلة الكبرى التي نقدم منها فقط أمثلة واضحة: كيف نعلل بواسطة مفهوم الأونطولوجيا الغائبة مقولات مثل الذاتية والحرية؟ لنتابع ذلك من خلال تمارين مفهومية مباشرة حول موضوع معرفي ثم حول موضوع عملي:

1 - يتعلق الأمر هاهنا بوصفنا المباشر لحالة الغرفة التي أنا فيها وتعداد محتوياتها. لنأخذ عنصرا واحدا فقط نفكر حوله - خزانة الكتب هذه. إن الموضوع هاهنا موضوع متعين، الشيء الذي يعني أنه ليس موضوعا ممكنا. إننا حينما نلقي نظرنا على هذا الموضوع لا ندرك تسلل الفراغ والغياب إليه مثلما ندركه حينما نلقي بنظرنا على أثر أقدام فنرى فراغا هو صاحب الأقدام. إن العيني، الحسي هاهنا على خلاف الممكن ممتلئ وغير قابل للزيادة ومحتل لكل مساحات الموضوع. لذلك كانت بنيته مطلقة. من ثمة استحالة أن يجد العقل مكانا في المساحة التي يحتلها الحسي عينه أي استحالة أن يجد العقل أرضية لحركته بحكم امتلائها بالحسي، الشيء الذي يقدم الذات العارفة بما هي:

- عاطلة عن الفعل أمام الفاعلية المطلقة للموضوع.
- مضطرة، فاقدة للحرية أمام هيمنة الموضوع الحاضر بإطلاق والذي يفرض نفسه بعنف شديد.
- معدومة أصلا في النهاية لأن الوجود الحق إنما هو من نصيب الموضوع.

لنفترض الآن الموضوع نفسه في وجه غير مباشر من وجوهه - هذه الغرفة نفسها بمكوناتها عينها. لنفترض أنني أدخلها لأول مرة، أقلب طرفي في أرجائها مثلما افترضت في الحالة الأولى فلا أستطيع استزادة علم "أفقي" منها، إذ أن كل محتوياتها ظاهرة للعيان. أجد نفسي مع ذلك قادرا على استزاده علم بشأنها، لكن هذه المرة "علم عمودي وعمقي" لا علم أفقي. إنني أقول فور استكمال وصف الغرفة الآنف (كونها تحتوي طاولة عليها أقلام وكراسات ومقعدا وخزانة كتب) أنها ليست غرفة نوم ولا قاعة جلوس ولا مطبخا. إنها بالأحرى مكتب دراسي. لنلاحظ جيدا هاهنا أن هذا الموضوع الجديد "مكتب دراسي" ليس مماثلا للطاولة والأقلام والكراسات والمقعد والخزانة والكتب. إن كل هذه الموضوعات تحتل حيزا في المكان بينما لا يحتل "المكتب الدراسي" حيزا في المكان مثلها. وإذا كانت كل الموضوعات الآنفة المتعينة ذات حضور فإن "المكتب الدراسي" يأتي بالأحرى على هيئة غياب. لذلك فإنه يترك المساحة للعقل كي يتدخل بالفعل في صورة سلوك إستدلالي. يكون الإستدلال الذي أنجزه العقل مثلا كما يلي:

هاهنا طاولة وأقلام وكراسات وخزانة كتب..

إن هذه مكونات "مكتب دراسي"

إذن فإن هاهنا مكتبا دراسيا.

إن المقدمة الثانية (الكلية هنا) ومن ثمة الحد الوسط ليسا جزءا من الموضوعات العيانية بل من المعرفة العقلية التي يحصل عليها العقل على نحو ما وتكون لحظة الإستدلال لجهة العقل لا لجهة المعطيات الحسية. العقل هاهنا إذن مجهز بذات ما وليس خاضعا برمته للمعطيات الخارجية. من ثمة كانت قدرته على الفعل وتحويل معطيات الحواس من ممكن موضوع كلي إلى تعين الموضوع الكلي (مكتب دراسي). إن العقل ليس مجبرا هاهنا على الإستماع لإملاء المعطيات الحسية كما هي الحواس مجبرة. إن المعطيات الحسية لا يتعين في مستواها موضوع هو "مكتب دراسي" حتى يفرض نفسه على العقل. إن كل ما هو متعين ممكن قد يصرف جهة تأويل كما جهة الآخر. وحتى في الحالة القصوى للنتيجة الضرورية فإن العقل يقوم بلحظة توقف ليقرر بحرية أن المعطيات الحسية المتعينة مجموع مكونات "مكتب دراسي" لا شيء آخر.

نستطيع إذن أن نسجل أنه حيث لا يكون موضوع الإدراك متعينا قبالتنا على هيئة نقطة مكانية متحيزة يمكن تحصيلها كمعطى صلب (إذا تعلق الأمر بالعين يمكن الإشارة إليها حتى بالإصبع وإذا تعلق بالأذن يمكن تحصيلها كأنات) أي إذا كان موضوع الإدراك متغيبا كموضوع حاضرة فقط علاماته الدالة عليه – آنذاك فإن الذات العارفة تكون:

فاعلة لا منفعلة بموضوعها.

حرة لا خاضعة للموضوع.

قائمة الذات وغير تابعة للموضوع.

نؤكد هكذا الإدعاء الأول:

إن قيمومة الذات العارفة وفاعليتها وحريتها صنو لغياب العالم.

إن فقدان الذات العارفة لقوامها وانفعاليتها وتبعيتها صنو لحضور العالم.

لنتأكد الآن من نوع الفعل الذي نوجهه إلى الموضوع في الحالتين من خلال المثال نفسه – هذه الغرفة التي تباشرني وما تحتوي. أعيد النظر في أرجائها فلا أجد ما أتعاطى به معها غير وصفها بغير عناء كبير: هاهنا طاولة عليها أقلام وكراسات أكتب عليها وذلك مقعد وهاتيك خزانة كتب. إنني لا أجد ما يقف بوجهي ليحول دون هذا التشخيص لوضع الأشياء ولا أجد ما يستحثني على وصف مغاير. إن كل هذا الذي وصفته أجده منسابا بيسر كبير على لساني بل وأجدني ملزما أيما إلزام به كأنما لم أكن على الوجه الأدق من أنجز هذا السلوك المعرفي وكأنما الأشياء هي التي وصفت نفسها على لساني. لنفترض أنني أحاول الآن إعادة الوصف بشكل مغاير لأقلب تترى كل الأسماء الآنفة، لأخالف الأسماء نفسها والأشياء أو لأحمل أسماء جديدة تماما على الأشياء عينها. لا شك أنني لن أجد الإنسياب الذي وجدته أولا في الوصف بل سأجد الصد المطلق أن أقدم وصفا غير الوصف الأول. العلاقة المعرفية

هاهنا علاقة مع المتعين ونمط المعرفة الذي يتكون لا يمكن تسميته بغير العلم.

لا يمكن أن نسـمي اعتقادا هذا النمط من المعرفة، الشـيء الذي نسـتطيع أن نتبينه على النحـو التالـي: لنحـاول أن نستعمل بشـأن الغرفـة الموصوفة أعلاه عينيا عبـارات مثل "أعتقد"، "أرى"، "أتصـور"... (أرى / أتصـور / أعتقـد أن الغرفـة تحتـوي طاولـة أكتـب عليهـا وأقلامـا وكراسات ومقعدا وخزانة). من البين أنه لا يمكننا بشأن موضوع عيني، واضح بإطلاق، بديهي، موضوعـي، كلـي، ضـروري - لا يمكننـا أن نجعله موضوعا للعبارات الآنفة ("أعتقد"، "أرى"، "أتصور"...). لا يمكننا في يوم مشرق مثلا أن نقول: "أرى (حسب رأيي) / أعتقد أن الشمس مشـرقة" أو أن نقـول فـي الظـلام الدامـس: "أعتقد / أتصور أن الوقت ليل". إن هذه العبارات ممتنعة حيث يكون موضوع الخطاب ضروريا وكليا أي موضوع علم.

بالمقابل فإن عبارات ("أعتقد"، "أرى"، "أتصور"...) تقال بسلاسة عالية بشأن موضوعات لا تكون ضرورية الطبيعة وكليتها. لنفترض مثلا أننا في صباح يوم صحو بدأت شمسـه تشـرق مـع هـدوء كامـل للغيـوم وغيـاب مطلق للسـحب. إنه من الممكن لنا القـول: "أعتقد / أرى / أتصور.. أن هذا اليوم سيكون حارا". واضح أن موضوع خطابنا هاهنا ليس ضروريا وكليا كما في الحالات السابقة بل ممكن فحسب. وواضح أيضا أن ذلك لعلة بينة هي كون هذا الموضوع ليس حدثا مباشرا متعينا مطلقا بل حدث غير مباشر واحتمالي.

على هذا النحو قلنا أن العلم علاقة بالمتعين والضروري حيث الذات منفعلة وغير حرة أي حيث لا نقع بالمعنى الدقيق كذات بينما الإعتقاد علاقة مع الممكن والغائب حيث الذات فاعلة وحرة أي حيث نقع بالمعنى الدقيق كذات..

2 - لنفترض هذه المرة أننا بمواجهة موضوع ما للإنجاز - هذه الطاولة التي أكتب عليها وهي على وضعها هذا مكتملة البنية والوظيفة. لنفترض أننا نطلب من النجار أن يصنع لنا هذه الطاولة. من الواضح أن رده الفوري لن يكون غير أنه لا يسـتطيع ذلك. إن علة عجزه ليسـت لكونـه ليـس نجـارا ماهـرا أو لكونـه لا يملـك الآلات اللازمة للصنـع أو لكونه لا يملك المادة لذلـك أو الوقـت. إن العلـة الوحيـدة هـي كون الطاولة مصنوعة أصـلا أي ناجزة ومتعينة. نفهم على الفور أننا لا نستطيع أن نصنع مصنوعا.

إن يـدي الصانـع قـد تعطلتـا هاهنا عن الفعل أمام موضوع متعين. إن الموضوع قد فرض نفسـه علـى نحـو مطلـق ولـم يجد الصانع حريته في الفعل ليتصـرف في الموضوع الناجز الذي بيـن يديـه مـع امتلاكـه كل القدرات على ذلـك وكل الوقت له. هذا يعني أخيرا أن ذات الصانع قد غابت على نحو مطلق وكان الحضور بدلها للموضوع.

لنفترض الآن مادة من الخشب فقط نقدمها بين يدي النجار ونطلب منه الأمر نفسه - أن يصنـع لنـا طاولـة. إن رد فعلـه الأول سـيغيب تماما. وبغض النظر عن اسـتعداده للمبادرة فعليا

بالإنجاز فإنه سيعلن لامحالة أن الإمكان قائم. إن النجار يستطيع هنا أن يفعل لأن موضوع فعله غير ناجز. هذا يعني في الوقت نفسه أنه سيجد الحرية التي لم يجدها في البداية أن يمنح شكلا للخشب، وهو ما يعني أيضا أنه سيجد مساحة لظهور ذاته خلافا لما لم يجده في الأول.

النتيجة هنا أيضا نفسها:

إن قيمومة الذات الصانعة وحريتها وفاعليتها صنو لغياب الموضوع.

إن فقدان الذات الصانعة وتبعيتها وانفعاليتها صنو لحضور الموضوع.

خلاصة القسم الأول:

المهمة الأساسية في هذا القسم كانت تفصيل القول بشأن مبدإ التناقض أي بشأن المنطق. إن ما دعا إلى هذا هو النتيجة التي انتهى إليها القسم الأول والتي مفادها أن كل ما نسميه عالما نحن معنيون به هو عالم منطقي. إن ذلك ما أسفر عنه حوارنا مع تاريخ الفلسفة ذات التصور القار منذ طاليس وحتى الفلسفة المعاصرة أن ما نواجهه من عالم هو الأونطولوجيا عينها أو هو الأشياء نفسها التي تختلف الطرق إليها لكنها العالم نفسه المباشر الذي نوجد فيه. لقد سعينا على العكس في القسم الأول من خلال متابعة منطقية لبنية الخطاب الفلسفي ومن خلال تبين الصعوبات فالفروق بين مستوى القول ومستوى الوعي، إلى إثبات أن ما نحن بصدده في كل مرة معطيات منطقية وليس أونطولوجيا.

ولأن الدليل على الشيء في حضوره المباشر هو حضوره نفسه وأن الدليل عليه في وضعه المنطقي هو علاماته التي نتعاطى معها بواسطة مبدإ التناقض فإن هذا الأخير قد طرح نفسه بالجدية القصوى التي طرح بها سؤال المنطق ومثل من ثمة موضوع اهتمام بذاته في هذا القسم. يتعلق الأمر هنا بالتثبت من القيمة الفلسفية لهذا المبدإ بين قرار أرسطي بافتراضه مبدأ أونطولوجيا للحكم على الأشياء وقرار كانطي بافتراضه مجرد مبدإ مفهومي للتحليل. إن ما نزعمه هنا هو أن تاريخ الفلسفة ظل تحت هيمنة هذين القرارين الخطيرين إما بالإنحياز لأحدهما أو بالتأليف بينهما على نحو ما. السبب في ذلك هو هيمنة الوعي الأونطولوجي بالعالم الذي لا يجد أمامه إلا أحد ممكنين في التفكير: إما العلاقة بالشيء أو العلاقة بالمفهوم الخالي من الشيء نفسه. من ثمة فهم مبدإ التناقض إما كمبدإ للشيء وهنا فقط يكون تأليفيا ومنتجا للمعرفة أو مبدإ لغير الشيء وهنا يكون تحليليا عقيما.

يتعلق الفصل الأول بتبيان القرار الأرسطي بأونطولوجية مبدإ التناقض والتي تعني أن تعين الأشياء لا يكون على هيئة تناقض وأن شيئا موجودا هو بالضرورة غير متناقض. إن أرسطو لا يشير هنا إلى أن التناقض يتعلق بالحكم في مستواه العقلي دون اعتبار للحضور الأونطولوجي للشيء. لكن هذا القرار يطرح استفهاما حول جدوى التناقض كمبدإ عقلي بحكم أن العلاقة المباشرة بالموضوع تغني في الأصل عن التعاطي بحسب مبدإ منطقي كل قيمته الفلسفية في

غياب الموضوع المباشر. إن الأمر يظل غامضا عند أرسطو ويظل السؤال معلقا عن قيمة مبدإ التناقض.

في الفصل الثاني وجهة النظر المقابلة تماما والتي تنتبه مع لايبنيتز ويترجمها كانط بشكل جلي إلى أن كل قيمة مبدإ التناقض تكمن في وضعه العقلي المنطقي الخالص حيث العلاقة غير المباشرة بالموضوع. إن كانط يفهم هذا الوضع باعتباره وضعا مفهوميا للمبدإ أي متعلقا فحسب بتحليل المفاهيم دون قرار أونطولوجي بشأن الموضوعات. هاهنا أيضا فإن الغموض يظل محيطا بمبدإ التناقض بحكم القيمة الأونطولوجية الظاهرة له كما بين أرسطو.

في الفصل الثالث يتعلق الأمر بتبيان الأمر المهم التالي: إن التمييز الثنائي بين الأونطولوجي والمفهومي ليس مجزيا بالمرة. ذلك أن مبدأ التناقض لا يمكن تعليل قيمته كمبدإ أونطولوجي لأن حضور الموضوع يغني في هذه الحالة عن التعاطي المنطقي معه. لكن مبدأ التناقض لا يمكن تعليله أيضا كمبدإ مفهومي يختص فحسب بتحليل المفاهيم لأن استعمالات جمة على رأسها العلوم الصحيحة ذات الطابع الفرضي الإستنتاجي تكشف عن استعمال منطقي منتج للمبدإ وذي قيمة أونطولوجية. هاهنا لا يتعلق الأمر بأونطولوجيا عينية كما لا يتعلق بمحض استعمال مفهومي لمبدإ التناقض بل باستعمال أونطولوجي ممكن أو باشتغال حول ممكن الأونطولوجيا. إن هذا المستوى من مستويات الشيء لا يمكن تسميته بالأونطولوجي كما يمكن أن يكون مفهوميا بل هو ما نميزه باسم المستوى المنطقي.

يقيم هذا الفصل تمييزا دقيقا بين المفهومي والمنطقي بما الأول لا يتعدى حالة التعريف في حين أن الثاني ينبئ بأونطولوجيا ممكنة. ذلك ما لم ينتبه إليه كانط بدمجه المفهومين الواحد في الآخر. إن أرسطو نفسه في الجهة الأخرى لم يقدر استقلالية المنطقي حق قدرها بما جعله يدركه فقط بشكل غامض في حدود الأونطولوجيا.

إن المنطقي إذن أو الممكن الأونطولوجي هو الموضوع الدقيق لمبدإ التناقض. من ثمة مشروعية الإشتغال الأونطولوجي لهذا المبدإ على هذا النحو ومشروعية القول بالسلوك المنطقي تجاه العالم.

غير أن العالم الذي يصبح موضوعا منطقيا يجب الإنتباه إليه بما هو فقط أونطولوجيا ممكنة، منسحبة، غائبة لا أونطولوجيا عينية.

القسم الثاني

- التأويل العدمي للعالم
- والتأويل التوحيدي

تمهيد القسم الثاني:

ثمة إذن إلى هذا الحد:

- قرار بأن الأونطولوجيا أو الشيء نفسه الذي نقصده في معرفتنا وخطابنا ويقف في مواجهتنا هو بحالة انسحاب، الشيء الذي يعني أيضا أن الأونطولوجيا هي فقط أونطولوجيا ممكنة.
- قرار بأن العالم الذي نباشره والذي نحن بمواجهته عالم منطقي أي جملة من العلامات المشيرة إلى شيء يعلوها هو الأونطولوجيا الممكنة.
- قرار بأن علاقتنا بالعالم هي إذن علاقة منطقية بما يعني أن الدليل على الحق فيها ليس الحضور المباشر للموضوع وإنما فقط المبادئ ذات الطبيعة المنطقية ورأسها مبدأ التناقض.
- قرار بمشروعية لا لبس فيها لاشتغال مبدإ التناقض بما هو مبدأ التفكير حول أونطولوجيا ممكنة، منسحبة من خلال علاماتها الدالة عليها.
- قرار فلسفي واضح بأن موضع الإشكال في التفكير الفلسفي هو الوعي الوضعي بالعالم وأن الأرضية المثلى لمعالجة الصعوبات هي الوعي غير الوضعي بالعالم. إن المطلب الفلسفي الواضح والقار باختلاف درجة التأكيد عليه والوعي به لا تعفى منه المدرسة المسماة رسميا بالوضعية نفسها هو التالي: الأفق غير الوضعي لفكر فلسفي مقبل. إن الإتجاه الوضعي الذي أحاط بالفلسفة من المثالية حتى التجريبية في تصريفاتها الموضوعية أو الذاتية مشحون بالإشكالات بما يعني عدم انسجامه مع الممكن الأونطولوجي للعالم. بالمقابل فإن الأفق غير الوضعي الذي يتجلى بأشكال مختلفة وفي المراحل المختلفة لتاريخ الفلسفة بدرجات متفاوتة في الوعي به يكشف أن تفلسفا راهنا ممكنا لن يكون غير الإنخراط في هذا الأفق. غير أن هاهنا صعوبة: إن الأفق غير الوضعي على النحو الذي فتح به رسميا في تاريخ الفلسفة يقدم نفسه كأفق عدمي. السؤال: هل نكتفي بالهوية العدمية لهذا الأفق غير الوضعي؟

في هذا القسم نعتني أولا بالتأويل العدمي للعالم باعتباره القائم الآن في الواجهة والمهيمن على الوعي الفلسفي المعاصر وذلك طبعا من خلال فحصه على ضوء الإنسجام الممكن لخطابه أعني على ضوء استجابته لمجاوزة التناقضات المعلومة التي أركس فيها الوعي الوضعي. أما ثانيا فنعتني بإمكان التفكير المختلف وبالنهايات التي يمكن أن ينتهي عندها تلافي التناقضات بعد أن نبين استمرار الوعي العدمي فيها كمجرد وعي وضعي مقلوب.

الفصل الأول

القرارات الكبرى للوعي غير الوضعي، تأويله العدمي المهيمن وتأويله غير العدمي الممكن

I - القرارات الكبرى للوعي غير الوضعي:

من خلال ما استعرضناه خاصة في الكتاب الأول من الدراسة المتعلق بالأفق غير الوضعي الذي بدأت تتحرك فيه الفلسفة المعاصرة وحتى من خلال مساحة واسعة من القسم الأول المتعلق بتاريخ الفلسفة وخاصة ما استعرضناه بخصوص السوفسطائية، نذكر بأهم الإشكالات المطروحة وأبرز خصائص الأفق غير الوضعي الذي تصبو إليه الفلسفة المقبلة. نحاول أن نحصر أبرز الخصائص بحسب علاقة تداعي ممكنة بينها أعني بحسب ما يمكن أن نسميه ببنية الوعي غير الوضعي:

- الشيء **مختلف** وفاقد للهوية الواحدة أي للكلية والضرورة.
- لا وجود مطلق للإيجاب/ كل إيجاب مخترق بسلبه بدليل الإختلاف وأن كل ما يطرح يقوم طرح ممكن ضده.
- الشيء **علاقة** لا جوهر بدليل تحول هوية الشيء بحسب تحول العلاقة معه.
- الشيء **غير مباشر**/ الشيء مختف وراء وسائط والرمزية أصل بحكم أن تبدل العلاقة هو تبدل في الوسائط إلى الشيء.
- الشيء غير متعين/ **ممكن** لا فعل بحكم أن التعين/ الفعل يمنع الإختلاف وتغير الهوية بحسب تغير العلاقات.
- **الشيء واحد لا باطن له** عدا ما يتحدد منه كعلاقة.
- الثنائيات المتعلقة بالشيء قائمة على هيئة **حضور/ غياب** لا على هيئة عدم/ وجود أو هي على اختلافها واحدة بحكم أنها جميعا محمولات للشيء أو هي علاقات للشيء نفسه لا أشياء متخارجة حيث وجود الواحد يعدم الثاني.

الإختلاف، السلب، العلائقية، الرمزية، الإمكان، مجاوزة الثنائيات، تخفيف الوجود إلى حضور وغياب، تلك هي أهم عناوين الوعي غير الوضعي بالعالم والتي يتعلق بها التأويل في اتجاه أو في اتجاه آخر.

II - التأويل العدمي للوعي غير الوضعي:

نحاول أن نكشف التأويل العدمي للعلامات غير الوضعية للعالم من خلال التعريف بواحد من أهم التأويلات المعاصرة للعالم تتخذه نموذجا - المدرسة الفينومينولوجية:

ما الفينومينولوجيا؟ الإجابة الحاسمة لدى الجميع هي كونها "علم الظواهر". لكن هذا غير كاف للتعاطي مع مدرسة بهذا الحجم، فإن الفيزياء نفسها علم ظواهر وهكذا السوسيولوجيا، إلخ. الفينومينولوجيا هي بتعريف هوسرل الذي يستعيده هيدغير حرفيا في مقدمة **وجود وزمان** "حق الأشياء نفسهاdroit aux choses mêmes" مقابل التعاطي مع الأشياء **بوسائط**، أساسا مسبقات العقل / الذات من مقولات وقواعد. وإذا كانت الوسائط تقدم الشيء من خلال الوسيط، فتقدم الوسيط لا الشيء نفسه، فإن قصد الأشياء نفسها يأتي بالشيء متحررا من التحوير، كما هو en tant que tel. لكن تحرير علاقتنا بالشيء من التحديد المسبق يعني التعاطي انطلاقا من **الممكن** possible. يعني هذا المفهوم لدى هوسرل كما لدى هيدغير التصرف وفق المتاح في علاقة ذات - موضوع لا وفق ما يفرض طرف محدد على الآخر سلفا. لذلك يشدد هيدغير أيضا في نهاية مقدمة **وجود وزمان** على أن الفينومينولوجيا هي **الإمكان**.

هاهنا إذن خاصيتان يجب الإحتفاظ بهما: **حق الأشياء نفسها** (# الوسائط المحورة لها) **الإمكان** (# التحدد المسبق الذي يعيدنا إلى الوسائط).

ثمة بعد غموض يجب إزاحته: أن الأشياء نفسها توهم بأن الفينومينولوجيا عودة إلى الموضوعات بالمعنى الوضعي: هذا القلم وهذه الورقة وتلك الشجرة. وهاهنا خطأ فادح يحول دون تعريف دقيق للمفهوم ويتعارض مع الخاصية الثانية له: الإمكان. إن الشيء نفسه يجب أن يفهم إذن في معنى الإمكان لا التحقق وهاهنا السر الأكثر طرافة في حد الفينومينولوجيا. تصبح هذه الأخيرة أن نفهم كيف نضع على صعيد واحد الشيء نفسه chose même والإمكان possibilité.

إن تحديد الشيء - كما هو شأن تاريخ الفلسفة - لجهة الذات أو لجهة الموضوع (# الإمكان) إهمال لوجه كامل من الشيء وصناعة إعتباطية مسبقة له (# الشيء نفسه). إن الإنطلاق من "عدم" الذات و"عدم" الموضوع كانطلاق من الإمكان هو في الوقت نفسه انطلاق من "جميع" العناصر الممكنة المكونة للشيء، من كليته، من الشيء نفسه في النهاية. إن الشيء نفسه كإمكان ليس هذه النقطة (الذات) أو تلك (الموضوع) بل **العلاقة relation** التي داخلها فقط يتحدد الشيء ويأخذ هيأته والتي قبلها لا نجد سوى شتات من عناصر فاقدة لمعناها معزولة. إن الشيء كعلاقة هو إذن النهاية الأكثر أهمية في فهم الفينومينولوجيا كإمكان وكالشيء نفسه. **يصبح حد الفينومينولوجيا تفسيرا لمعنى العلاقة / الشيء كعلاقة.**

حينما نقول أن الفينومينولوجيا هي في عمقها علاقة ذات- موضوع، فإن ذلك يعني أحد

أمرين: **إما** أن الشيء يحدد هنا أو هناك في الذات أو في الموضوع ثم يدخل بعد ذلك في علاقة مع غيره **أو أن الشيء لا يتحدد بالمطلق إلا داخل العلاقة نفسها**. إن العلاقة في صيغتها الأولى عاطلة لا تضيف إلى الشيء المحدد سلفا في الذات شيئا، بل هي تنقله فقط من...إلى مكانا أو زمانا أو شكلا. **إن الشيء** هاهنا ماهية وجوهر في حقيقته وليس علاقة. إن العلاقة إضافة خارجية له، وهذه ليست العلاقة المقصودة في الفينومينولوجيا.

ليست الفينومينولوجيا علاقة للذات بالموضوع في معنى اتخاذ الشيء ماهية أولا في العقل ليرد الموضوع إليه أي لتدخل الماهية **بعد ذلك** في علاقة. إنما الفينومينولوجيا علاقة في **صيغتها الثانية**. ليست العلاقة هنا عاطلة بل **فاعلة**. ذلك أن الشيء **لما لم يكن محددا سلفا ،فإن العلاقة هي التي تحدده ويصبح فيها "شيئا"** بالمعنى الدقيق للكلمة. إن **العلاقة هي الشيء نفسه وقد صار "حدوثا"، "ظهورا" (هاهنا فعل لا إسم)**.

يعني لفظ "**ظاهرة**" phénomène ما يظهر لا الذي يقابله ما يختفي، **بل الشيء باعتباره لحظة الظهور نفسها**، ظهور موضوع لوعي أو ظهور شيء لشيء عامة. "الظهور" هو هنا حدوث الشيء نفسه بعد أن لم يكن شيئا ذا هوية دون علاقة أو بعد أن كان عدما. الظهور هو في كل مرة **استحضار لشيء وانسحاب / تغييب** للآخر.

إن الوجود بهذا المعنى لا يحضر بكليته مطلقا. إن كل ما يحضر ويغيب هو ظهورات لا تستنفذ الوجود الذي بانحساره في الغياب تشكل هذه (أعني الظهورات)، رغم أنها الشيء نفسه الذي لا شيء وراءه، **الرموز** التي يستحضر فيها الوجود الذي لا نتطابق معه بل ننفتح عليه ولا نحصله على هيئة حقيقة بل فقط على **هيئة معنى**.

الفينومينولوجيا إذن هي اعتبار الشيء نفسه ظهورا، حدوثا لما ليس قبل سوى عدما، ظهورا وليس وجودا قائما مسبقا في الذات أو في الموضوع.

لكن لما كان الظهور لطبيعته العلائقية لا يكون واحدا بل متعددا نظرا لإمكان تغيير مواقع النظر وأطراف العلاقة فإن **الإختلاف** سيكون الخاصية المسامتة لتعريف الفينومينولوجيا. إن الإختلاف لا تقوم فيه المختلفات الواحد على النفي المطلق للآخر بما هو يمنح العالم هوية مزدوجة. الإختلاف بالأحرى هو الوجوه المختلفة للوجود / العدم **نفسه وتقلباته بين مكوناته الداخلية**.

تفهم هذه القرارات في الفلسفة المعاصرة ذات الهيمنة الواضحة في الثقافة الراهنة بما هي قرارات عدمية تجاه العالم إذا فهمنا غير العدمي بما هو الحفاظ على هوية ما للعالم توفر أساسا لمعيارية ما له ذات صياغة كلية ممكنة وتمييز قيمي صريح وهدفية منه. بأي معنى تتأول علامات الوعي غير الوضعي كعدم؟

III – الأساس الفلسفي للتأويل العدمي – افتراض التناقض بين المعطيات التأويلية: كنا

قد لاحظنا من قبل أن العلاقة المنطقية بالعالم هي العلاقة الوحيدة الممكنة مع أونطولوجيا منسحبة. لندقق من ثمة أن العدمية في وجهها القديم أو المعاصر ليست علاقة مع موضوع مباشر للذات هو العدم بل علاقة مع معطيات منطقية وعلامات ينتهي التفكير بشأنها إلى القرار العدمي. ولكي ندقق أكثر طبيعة السلوك المنطقي الذي يحصل هاهنا فإننا نذكر أن الأمر يتعلق باشتغال محدد لمبدإ التناقض إن في اتجاه تقرير الشيء أو في اتجاه تقرير عدمه. يعني العدم أن علاقات ما بين العلامات قد تبينت كمتناقضة ويعني الوجود أن علاقات ما غيرها تبينت كمنسجمة.

نذكر بما رأيناه لدى السوفسطائية من قرارات عدمية بشأن العالم مأتاها الوحيد التناقض الذي افترض في وعي الأشياء كما نذكر بما رأيناه أيضا في مثال معاصر مع هيدغير على وجه الخصوص[1]. بأي معنى إذن تكون الخصائص التي للوعي العدمي في جوهرها تناقضات منطقية؟

الإختلاف وفقدان الصياغة الكلية والضرورية يفهم كعدم لأن هاهنا عدم إمكان تعيين هوية للشيء تكون واحدة بالنسبة لوجهات النظر المختلفة وعدم إمكان الصياغة المطلقة للعلم / للحقيقة وللوجود المشترك. **الإختلاف** قرار عدمي إذن لأنه يفقد الشيء موضوع الإختلاف هويته أي يحرمه أن تكون له **وحدة / ثبات / كلي**. إنه إذن **التناقض** الذي يحدثه افتراض الشيء أولا واحدا، كليا ثم افتراضه متعددا ومختلفا. هاهنا محمولان يفهمان كمتناقضين - الوحدة وعدم الوحدة - بما يعني حالة مستحيلة ومعدومة للشيء.

أصالة السلب وتكوينه الضروري للإيجاب يفهم بما هو عدم من جهة أن السلب يفهم كهدم لما يقر في الإيجاب وإثبات لغير ما أثبت في الأول. **السلب** قرار عدمي لأنه يمنع استواء الشيء **كإيجاب مطلق** ويهدم ما يتم إقراره في الإثبات. هاهنا **تناقض** لأننا نكون بمواجهة إثبات وسلبه يتجهان إلى الموضوع نفسه تحت العلاقة نفسها وفي الوقت نفسه.

العلائقية وعدم تحصيل الشيء على هيئة جوهر يفهم بما هو عدم لأننا لا نحصل هنا شيئا بسيطا بل كل ما ثمة تركيب إذا تباعدت أجزاؤه تلاشى، وتركيب أجزائه طارئ. **العلائقية** قرار عدمي لأنها تحرم الشيء أن يكون **جوهرا** أي شيئا بسيطا ذا قوام يخصه. يكمن **التناقض** أساسا لا في العلائقية ذاتها بل في الإفتراض الأصلي للشيء كجوهر ثم انكشافه في الوقت نفسه كعلاقة أي كلاجوهر.

الرمزية وعدم وقوع المباشر تحت أيدينا يفهم بما هو عدم من جهة كون عدم المباشر يفهم كافتراض زائد على الحاجة وتفهم الرموز بما هي مكتفية بذاتها وبما هي إذن كل ما ثمة

(1) راجع القسم الأول من الكتاب الأول، السوفسطائية، البنية المنطقية للقول (السوفسطائي)؛ ثم هيدغير وسؤال الوجود = العدم وشرطه الفلسفي، التناقض الذي يظهر عليه افتراض الوجود.

من شيء. إنه لا شيء بالأحرى وراء الرموز كما تؤكد الفينومينولوجيا مثلا وإن الرموز هي كل ما هنالك من شيء وهو معنى الظاهرة بما هي ما يظهر من جهة كونه الشيء نفسه. إذا أصررنا من الجهة المقابلة على أن الشيء ليس مجرد ما يظهر في علاقة بين ذات وموضوع بل هو ثقل أونطولوجي وراءه فإنه من الواضح أن الرمزية **تناقض** مع تعريف الشيء بهذا الشكل ودليل من ثمة على عدمية الشيء.

الممكن أو عدم تعين العالم كفعل يفهم بما هو عدم. ذلك لأن الوجود هو الحصول على هوية ما، بساطة ما، استقرار ما، ضرورة ما له أي حاجة إليه في حين أن الممكن فاقد للهوية، غير بسيط وقابل لأي تركيب، غير ذي قرار بحكم السلب الأصلي، غير ذي ضرورة يستدعي إليها بحكم فقدانه المضمون أصلا. **الإمكان** قرار عدمي من حيث التناقض الذي يحدثه فقدان الشيء للتعين البسيط الذي يمنحه هوية حيث هو معرف بالمقابل بما هو تعين ذو هوية محددة.

المعنى لا الحقيقة يفهم بما هو عدم. ذلك لأننا لا نكون هنا بصدد أي وجه من وجوه الوجود عدا المفهوم الذي له. **المعنى** قرار عدمي من جهة عدم احتوائه على مضمون وجودي وهو ما **يتناقض** مع تعريف الشيء كذي مضمون وجودي.

مجاوزة الثنائيات / رفض تعين ثاني للهذا (رفض الميتافيزيقا) أي رفض الوقوع في العلاقات المتخارجة يفهم بما هو عدم. ذلك لكون غياب الخارج وقيام الشيء في ذاته يعدم عنه التحديد. **مجاوزة الثنائيات** قرار عدمي إذن من حيث أن الثاني أي العلاقة هي التي تعين الشيء والتي بدونها يظل الشيء معدوم التعيين وهو ما **يتناقض** مع كون الشيء تحدد ما تفرضه طبيعته العلائقية.

تخفيف فهم العالم من كونه قائم في ثنائية وجود / عدم أي حاصل على ثقل أونطولوجي إلى كونه يتحرك في ثنائية حضور / غياب، ذلك يفهم بما هو عدم. والسبب في هذا الفهم عدم تميز الحضور بثقل الوجود النائي عن السلب الذي يسمح له بالإعتراف به وعدم الإنتباه إلى الشيء إلا في حدود العلاقات حضور / غياب أو بالأدق عدم الإنتباه إلى أن هذه العلاقات محمولات لموضوع لا يمكن إلا تعيينه على نحو ما. **تخفيف الوجود إلى حضور وغياب** قرار عدمي إذن من حيث فقدان الشيء للحضور الأونطولوجي المطلق وهو ما **يتناقض** مع كون الشيء حضور مطلق وثقل أونطولوجي ضروري ليسمى شيئا.

IV- صعوبات التأويل العدمي - التأويل العدمي للعالم الوجه الآخر للتأويل الوضعي/العدمية كوضعية مقلوبة والإعتراض على القول بالتناقض:

1 - تمارين مفهومية:

لنضع الآن موضع فحص هذه القرارات المنطقية الخطيرة بالتناقض ومن ثمة بالعدمية. نفكر لذلك حول أمثلة نضبط بها التفكير وحتى يكون فحصنا لفحوى الوعي العدمي أكثر دقة،

والسؤال الهادي في كل ذلك هو التالي: كيف لا تكون هاهنا تناقضات لكن أيضا علاقات لا تسمى بعلاقات هوية تستدعي تفكيرا خاصا؟

أ – مثال منطقي أول – التعريف:

* مثال أول – لغوي: يتعلق الأمر هنا بتعريف الإسم nom من خلال مدوّنات مختلفة. هدفنا في ذلك تبيان أن التعريف هو في كلّ مرّة علاقة محدودة، ظهور ما ووجهة محدّدة للتعريف الذي يظل قابلا للتعداد بشكل لامتناه ويظل التعريف الكلي أو المفرد مستحيلا واقعا. لكننا نستهدف أيضا من ذلك أن نبين في الوقت نفسه أن اختلاف الشيء لا يعني عدمه بل وجوده غير الوضعي فحسب.

يقول أرسطو في كتاب العبارة معرفا الإسم: "الإسم لفظ يعني، بالتواضع، شيئا ما دون تخصيص الزمن، والذي لا يكون لجزء منه معزولا دلالة في ذاته"[(1)]. يتركب هذا التعريف من أربعة أجزاء على الأقل. فالإسم:

- لفظ يعني شيئا ما.
- حصيلة تواضع.
- لا يخصص الزمن.
- لا دلالة لجزء منه معزول عن البقية.

إن التعريف الأرسطي مختلف تقريبا بالمطلق عن التعريفات المعجمية التالية:

"الاسم ما يعرف به الشيء ويستدلّ به عليه"[(2)].

"الاسم اللفظ الموضوع على الجوهر أو العرض ليفصل به بعضه عن بعض"[(3)].

ثمة على الأقل مركبان أساسيان يعادان هاهنا: كون الإسم مشير إلى شيء وكونه مميّز له، وذلك مختلف قطعا عن التعريف الأرسطي الآنف. فالإسم هاهنا معرّف بإشارته للشيء وتمييزه له، ما هو محمول على شيء يخصصه. ليس ثمة هاهنا إشارة إلى أن الإسم معنى ولا أثر للعناية به كذي معنى في ذاته. أمّا لدى أرسطو فإن الإسم ليس لفظا "يوضع" أو "يحمل" على الشيء، وليس ثمة اهتمام به هنا من حيث دوره المميّز تجاه الشيء، بل من حيث احتواؤه على معنى أو عدمه كما لاحظنا في المركب الأوّل له، والسبب واضح.

(1) Le nom est un mot qui par convention signifie quelque chose sans spécifier le temps, et dont aucune partie séparée n'a de signification à elle (Logique d'Aristote, Tome 1, op. cit., chap II, § 1, pp. 149-150).

(2) مجموعة من المؤلفين، معجم اللغة العربية المحيط، مادة "إسم" وفي "المعجم العربي الأساسي" تعريف قريب.

(3) إبن منظور، لسان العرب، أنظر تعريفا قريبا في "الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية"، أبو البقاء الكفوي، القسم الأول، دمشق، 1981، ص 121.

ذلك أن أرسطو يعرّف الإسم في سياق دراسة تكوينية génétique - إن صحّ التعبير - للمنطق الذي عناصره الأوّلية الألفاظ أسماء وأفعالا مكوّنة هي ذاتها من الحروف، ثم الجمل التي تتركب من الألفاظ. ولما كان ما يميّز اللفظ عن الحرف إحتواؤه على معنى مقابل الحرف، فإن الفيلسوف، مركزا إهتمامه حول المعنى المميز للفظ mot، يواصل ذلك إذ يتعلق الأمر بالإسم nom فيكون تعريفه للإسم بما هو "لفظ يعني شيئا ما" لا بما هو "لفظ يوضع أو يشير إلى شيء ما". إن التعريفات اللغوية المقدمة أعلاه عرّفت الإسم بما هو "ما يوضع وما يشير ويميّز" تناغما مع مبحثها اللساني المتعامد مع القيام الأونطولوجي للأشياء. فإن هذا الفصل البديهي بين الأمرين، إذ يجعل الدراسة اللغوية منشغلة بدور اللغة مقابل الحدث الأونطولوجي لا داخل اللغة ذاتها في ما يميّز ألفاظها عن حروفها، ذلك يدفع اللغوي أو اللساني إلى تعريف الإسم "كموضوع على الشيء"، "مميز له"، لا كالشيء ذاته المتشابه أونطولوجيا مع غيره. لذلك كان اللغويون يقولون أعلاه "اللفظ موضوع على الشيء، مشير إليه، مميز له" في حين كان أرسطو المنشغل بتمييز الإسم عن الحرف يؤكد أن "الإسم لفظ يعني شيئا ما" لما كان الحرف فاقدا للمعنى. هذا هو شأن المركب الأوّل لتعريف الإسم أرسطيا.

أما في خصوص المركب الثاني - الإسم حصيلة تواضع - فإن أرسطو يدمج ذلك في التعريف بشكل لا نجده عند اللغويين آنفي الذكر. ذلك أن الفيلسوف يستحضر هاهنا أفلاطون الذي يعرّف الإسم بما هو لفظ طبيعي خاصة في محاورة **الكراتيل** *Cratyle*. إن أرسطو يؤكد هذا الإنشغال مثلا في الفقرة 3 من الفصل الثاني من كتاب **العبارة** حيث يوضّح من قبل معنى استخدامه عبارة "بالإتفاق"par convention بقوله "إن الألفاظ لا توجد قط بالطبيعة"، كما أن أرسطو قد أكّد في الفقرة 3 من الفصل الأوّل من كتاب **العبارة** موقفا مضادا لأفلاطون إذ اعتبر الألفاظ واللغة مختلفة بين الناس لتدخل الإرادة في إنتاج الصور انطلاقا من حالات النفس الموحدة بين الناس[1]. هكذا فإن أرسطو منشغل إلى حدّ كبير بتعريف أفلاطون للإسم بما هو علاقة طبيعية مع الشيء، وكان ردّ أرسطو أنه حالة إصطلاحية. لذلك كان هذا العنصر مكونا لا غنى عنه لدى أرسطو من مكوّنات تعريف الإسم.

أما المركب الثالث - الإسم لا يخصّص الزمن - فإن أرسطو يستذكره هنا لأنّه، في إطار الدراسة التكوينية للغة ذات الاهتمام بالتركيبة الداخلية لها، وبعد أن ميّز الإسم عن الحرف، يجد نفسه مضطرا هنا لتمييزه عن الفعل. وبما أن هذا الأخير مختص بعلاقته بالزمن، فقد كان تعريف الإسم كلامخصص للزمن إضافة أكيدة حسب أرسطو بدونها لا تتميّز هويته.

أما المركب الرّابع - لا يكون لجزء منه معزولا دلالة في ذاته - فإن أرسطو يستذكر فيه الجملة phrase التي لأجزائها معزولة، وهي الألفاظ، دلالة (مثلما يدل على ذلك الفصل

(1) أنظر المترجم الفرنسي note sur §3، ص 148، المصدر نفسه.

الرابع) والتي (أي الجملة) تهدّد بتشابه مع الإسم من حيث أن لكليهما معنى (غير ما هو شأن الحرف) وأن الجملة قد لا تخصّص الزمن (تماما كما هو شأن الإسم) وهو ما سيدرسه الفيلسوف في الفصل الرّابع بعد أن ينتهي في الفصل الثالث من تعريف الفعل. إن هذا متفق تماما مع الدّراسة التكوينيّة للغة ذات الإهتمام بتركيبها الدّاخلي. فالفيلسوف يعرّف الإسم في علاقة بالحرف والفعل والجملة وفي علاقة رابعة تخصّ اللغة عامة مصدرها أفلاطون، أي اعتبار الإسم حالة طبيعية لا اصطلاحية للخطاب.

على خلاف ذلك، فإن اللغويين أعلاه يهتمون بالإسم في إطار علاقة واحدة هي تلك التي يقيمونها بين اللغة والوجود أو الشيء. لذلك قال هؤلاء إن الإسم "لفظ يحمل على الشيء، يستدل به عليه، يشير إليه، يطلق عليه ليميّزه أخيرا" (وذلك كان لفصله عن الشيء ذاته وفصل اللغة برمّتها عن الشيء / الوجود، موضوع كلّ ذلك والذي يقف على الحدّ الآخر من التعريف)، في حين قال أرسطو إن الإسم لفظ يعني شيئا ما (≠ الحرف) بالإتفاق (≠ أفلاطون والحدّ الطبيعي للإسم) دون تخصيص الزمن (≠ الفعل) والذي لا يكون لعنصر منه معزول من عناصره معنى في ذاته (≠ الجملة).

ينظر إلى الإسم إذن عند اللغويين في سياق العلاقة التالية:

إسم (لغة) ---------------------- شيء (وجود)

وينظر إليه أرسطيا في سياق علاقة مختلفة تماما هي التالية:

الإسم ---- الفعل --- الحرف --- الإتفاق

هكذا نفهم كيف يتركب الإسم من أربعة عناصر بتمامها في تحديد أرسطو في حين لا يتعدى تركيبه العنصرين لدى اللغويين آنفي الذكر وكيف يختلف حدّ الإسم هنا وهناك. ليست هذه طبعا هي التحديدات الوحيدة الممكنة للإسم، فإن تعريفنا يتهيأ في كلّ مرّة على نحو مختلف بحسب العناصر التي في ذهن المعرّف ومحيطه العام. يمكن أن نزيد على التعريف الأرسطي كما يمكن أن ننقص منه مثلما نقرأ أيضا: "الإسم كل كلمة تدل على معنى في نفسها ولا تتعرض لزمان فهي إسم، ولو تعرضت له فهي الفعل"[1]. هاهنا مثلا جزء من التعريف الأرسطي يحتفظ بمركبين منه فحسب: علاقة الإسم / تميّزه عن الحرف (بالمعنى) وعن الفعل (باللاّتعرض للزمن). إنّه لا يمكننا حصر تعريفات الإسم ولو استطعنا معجميا فإن الممكن المنطقي يظل مفتوحا على اللاّمتناهي.

ضربنا هذا المثال حول مفهوم الإسم لنتبين أن التعريف سواء تعلق بشيء فيزيائي أو لساني أو ذهني، فإنه لا يتعلق بالشيء نفسه (كماهية / جوهر)، بل بالعلاقات التي يقيمها

(1) أبو البقاء الكفوي، مصدر سابق.

والتي تكون قابلة للتقلص والتمدّد دون قيد. أما تعريف الشيء بما هو كذلك على نحو مطلق فممتنع أبدا.

* مثال ثان - فيزيائي: إن التعريف - تعريف السيارة مثلا - حينما يكون بذهني طائرة وباخرة، يكون تعريفا كاملا إذ يكون: "السيارة وسيلة نقل بري" وذلك لوضع الحد بينها وبين الباخرة والطائرة كوسيلتي نقل بحري وجوي. لكنه لا يكون كذلك إذا كان بذهني جمع من الدواب التي تستعمل أيضا كوسائل نقل. هاهنا من اللازم أن يدقق التعريف أكثر فنقول مثلا: "السيارة وسيلة نقل بري آلي" وذلك لتمييزها عن الدواب كوسيلة نقل حي. ولكن التعريف الذي يكون هاهنا كافيا، يصبح في استحضار لعناصر أخرى ناقصا إذا كان بذهني مثلا دراجة وحافلة. فهاهنا يجب أن يصبح التعريف مثلا: "السيارة وسيلة نقل بري آلي، ذات أربع عجلات لا تتسع لعدد كبير من الركاب" وذلك لتمييزهاعن الدراجة ذات العجلتين فقط وعن الحافلة التي تتسع لعدد كبير من الركاب. أما اذا افترضنا أن فرقا ما أحدث داخل "وسائل النقل الآلي ذات الأربع عجلات والتي تتسع لعدد كبير من الركاب" بما استوجب تفريقها عن السيارة كأن يضاف إليها عربة خلفية لحمل البضائع فتحمل لذلك اسما مختلفا، فإن علينا أن نضيف إلى التعريف السابق عبارة "غير حاملة لعربة خلفية لنقل البضائع" وهكذا إلى ما لانهاية.

كما أنه بإمكاننا أن نصعد في الإتجاه المعاكس لنستغني عن كثير من المحمولات ونقلص التعريف وفقا لطبيعة العلاقات التي نضع داخلها السيارة. يمكننا مثلا إذا كان بذهني منجل حين التعريف أن أعرّف السيارة بما هي "وسيلة نقل" لا أكثر ويكون ذلك تعريفا كاملا وكافيا لتمييز الموضوع المعني عن المنجل كأداة فلاحية. أما إذا كان بذهني كائن حي مثلا فإن تعريفي سيكون "السيارة كتلة مادية جامدة" لتمييزها عن الكائن الحي، وإذا كنت أذكر هناك كائنات روحية ما، فإن التعريف سيكون "السيارة كتلة مادية"، وهكذا إلى ما لانهاية أيضا. وكما استغنيت عن التحديد بـ "كتلة جامدة" و"كتلة مادية" عندما كنت بصدد التفريق بين وسائل النقل وما سوى وسائل النقل، فإنه بإمكاني أيضا، إذا لم يكن بذهني تماما هذا الجنس أي ما يكون وسيلة نقل وكان جنس آخر هو الذي يهيمن مثل ما يكون متحركا آليا أو إراديا - فإن التعريف سيكون قطعا: "السيارة متحرك آلي". كما يمكن أن يمتد هذا التعريف بقدر ما يظهر من تشابه بين متحركات آلية تختلف عن السيارة.

لكن التشابه مرشح دائما للظهور وإن الإختلاط قائم بقدر ما تحوّل العلاقات قائم. ألا وإن العلاقات التي يمكن للشيء أن يبنيها غير مضبوطة العدد. لذلك كان الشيء مرشحا بإطلاق لتعريف لا يتناهى. فالتعريف ليس إذن شأنا للشيء كجوهر أو كماهية بقدر ما هو تعريف له كعلاقة وفي حدود علاقاته الممكنة، أي تعريف له في تجلياته أو ظهوراته. أما ما نقصده دائما بتعريف جوهري، ماهوي فهو ما ليس موضوع لغة بل موضوع حدس فقط ربما، أو هو أيضا

موضوع صمت. وأما ما هو موضوع لغة فحتى وإن قصد به ما هو ماهوي، فإنه ليس إلا ما هو ماهوي في نسبة ما أي في النهاية ما هو نسبة أو علاقة. كل هذا دقيق وسليم: ليس للإسم كمثال لغوي ولا للسيارة كمثال فيزيائي من ماهية واحدة كلية. إن الماهية في الحالتين مفعول **علاقة تتعين في كل مرة على نحو مختلف**. لا وجود لتعريف مطلق / لماهية مطلقة بل أن لكل ماهية **سلبها** الذي لا تلبث أن تنقلب إليه. الماهية إذن ذات وضع ممكن، **مفهومي أو هي معنى** ناء عن التعيين. لكن هل يصرف كل ذلك ضرورة باتجاه وعي عدمي بالماهية موضوع التعريف؟ هلا يعني كل ذلك أن للإسم ماهية وأن للسيارة ماهية؟ ولكي نستعيد القرارات التفصيلية الآنفة:

هل أن الإختلاف والعلائقية يناقضان ماهية الإسم (في المثال الأول) وماهية السيارة (في المثال الثاني) من حيث هما كلي / وحدة / بساطة؟

هل أن السلب في التعريفات الآنفة أي تنافي الماهيات في المثالين يناقض تصور المعرفات من حيث هي إيجاب؟

هل أن فقدان الحضور الأونطولوجي (أعني الإستعاضة بالحضور المفهومي والممكني) يناقض تصور الموضوعين المعرفين في المثالين من حيث وجودهما الحق هو الفعلي والمتعين؟

التناقض كما نذكر به في كل مرة هو أن يكون المحمول وسلبه متعلقين بالموضوع من جهة واحدة زمانيا ومكانيا ومفهوميا. السؤال: هل تتعلق التعريفات الآنفة بموضوعاتها من الجهة نفسها؟ هل تتوفر شروط التناقض في التعريفات الآنفة، أعني تناقض التعدد مع وحدة المعرف؟ واضح أننا إذا اكتشفنا كون التعريفات المختلفة تقول الشيء نفسه أي الواحد على طريقتها فإنه لن يبقى من تناقض بين التعدد الظاهر في التعريفات وبين وحدة الشيء. السؤال إذن من جديد: هل تقول التعريفات المختلفة غير الواحد؟

لنتابع أمثلة أخرى حول موضوع جديد قبل السعي إلى الإجابة: مثال الإسم.

ب – مثال منطقي ثان – الإسم:

– إن لفظ "باب" بالعربية ليس الترجمة الدقيقة للفظ porte بالفرنسية. إن اللفظ الفرنسي إستيتيقي المنشإ والدلالة، بما هو "ما يحمل البيت" ce qui porte ويعطيه هيبته مقابل وعي سلبي بالبيت الذي ينقصه باب يكون أخلاقيا وإستيتيقيا. فأخلاقيا، غياب الباب يعني غياب المانع وكون الشيء يقدم نفسه للإنتهاك البصري والمادي ويكون "عورة" بالمعنى الأخلاقي إذ البيت كله عرضة لذلك كما في القرآن ﴿... يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلاَّ فِرَارًا﴾ (الأحزاب 13)، والباب ستر للعورة؛ أما إستيتيقيا، فإن غياب الباب يعني الفراغ vide الذي يعني غياب الجمالية التي لا تظهر إلا في امتلاء، في حدود وعي ما بها على الأقل. لذلك كان الباب رافعا شأن البيت جماليا وأخلاقيا مزينا له كما نطلق في العامية لفظ "زيّن" كأحد مرادفات "أغلق"، فإن الإغلاق زينة للبيت. هذا شأن porte.

أما لفظ باب، فإن ما يغلب عليه أكثر هو الدلالة الوظيفية، أي ما يوصد الشيء ويمنع الدخول إليه والخروج منه. لذلك فإن كلا من اللفظين يشير إلى الشيء في علاقة مخصوصة من علاقاته، العلاقة الوظيفية له بالمنع والسماح والعلاقة الجمالية له برفع الشأن ومنح الهيبة، والأمر مختلف. إن إسم الماهية متمنع أبدا.

- إن لفظ "نافذة" بالعربية ليس لفظ "شباك" مع كونهما يشيران إلى الموضوع نفسه، فالأوّل يشير إليه من جهة وظيفته إذ ينفذ منه النور والهواء والثاني يشير إليه من جهة هيئته الهندسية المشبكة. إنهما إذن لا يشيران إلى الشيء نفسه في الموضوع بل يترجمان أفقين مختلفين. لذلك، كما نجد استعمالات مختلفة للفظين من جهة اشتراك الموضوع، نجد أيضا فواصل تمنع استعمال الواحد مكان الآخر لإشارتهما إلى وجوه مختلفة للشيء. فنحن نقول مثلا "شباك التذاكر" أكثر مما نقول "نافذة التذاكر" لأن لفظ "شباك" هناك يؤدي الوظيفة أكثر مما يؤديها لفظ "نافذة"، فإن المقصود إنّما هو الحاجز النسبي الذي بين من يسلم التذاكر ومن يتسلمها بشكل يسمح بتمرير التذكرة دون أن تكون عرضة للإستحواذ عليها أو ما شابه ذلك. وهذا الغرض يتوفر في الهيئة المشبكة لهذا الموضوع بما أن تلك الهيئة تسمح بتمرير التذكرة عند الحاجة إلى ذلك دون أن يكون بالإمكان التسلط وأخذها دون مقابل. وليس لفظ النافذة هنا بذي معنى مفيد للغرض لأنه لا يحمل مفهوم الحاجز النسبي الذي يحمله لفظ "شباك".

- لفظ "بيت" هو عينه في الظاهر لفظ "دار" أو "منزل". لكن الأمر ليس كذلك إذ ندقق النظر. "فالبيت" هو إدراك للشيء المعني هنا من جهة وظيفته في فترة محددة من اليوم، أي من جهة أننا نبيت فيه، أما "منزل" فيشير إلى وظيفته من جهة كونه مكان للنزول في حين أن "دار" لا تقصد الوظيفة إطلاقا بل الشكل الهندسي المستقى من شكل الدائرة وهكذا.. فإنه الشيء نفسه مقصودا في الحالات الثلاث. غير أنه لا معنى يشبه الآخر ولا يقوم مقامه إذا دققنا النظر. فإن "المنزل" يجب أن يطلق في الأصل في الوضع الذي يقابل فيه حالة التنقل والحاجة من ثمة إلى النزول. لا معنى هنا لمعاملة الشيء كبيت إلا إذا كان المطلب ما يشير إليه اللفظ بالذات. أما استعمال لفظ "دار" إذ هو لفظ غير وظيفي فيصدق في الأصل حينما يتعلق الأمر بحديث أكثر منه نظري عن الشيء المقصود هنا كالحديث عن بناء البيت وتركيبه أو غير ذلك. إلا أننا نستطيع الإعتراض على هذا الكلام بما أننا قد نستخدم هذا اللفظ مكان الآخر على خلاف الوصف الذي وصفناه هنا. وذلك ممكن لكن شريطة أن ننتبه إلى أن معاني الألفاظ التي حددناها في الأول تظل كذلك وأن التداخل بينها ودخول القصد intention في الإستعمال وغير ذلك يظل واردا دون أن ينقص شيئا من تباين دلالات الألفاظ وتعبيرها عن وجوه مختلفة من الشيء.

إن ما نتصوره خارج فلسفة الإختلاف حول الاسماء المختلفة للشيء هو كون الشيء

يتجلى بصور متعددة وهو واحد. فالأسماء ليست سوى طرق تناول متباينة للشيء نفسه. غير أن النقد الذي وجهته الفلسفة المعاصرة للميتافيزيقا ثم رفضها ثنائية الظاهر والباطن وثبات الشيء جوهرا وراء ظهوره نفسه، ذلك يؤدي هاهنا إلى رفض أن تكون الأسماء مجرد تعبيرات مختلفة عن جوهر قار. إن إسم "منزل" ينقل الشيء بأكمله في علاقة محددة مع الذات. ألا وإن الشيء يتحدد فقط كهذه العلاقة. إنه لا معنى للمنزل في ذاته خارج العلاقة التي نقيمها معه. فهناك أي خارج العلاقة هو ممكن أي دور آخر بمعنى أي تحدد آخر. ولكن ليس هو في ذاته بشيء محدد يثوي وراء العلاقات الممكنة. وهكذا الشأن بالنسبة لكل الأسماء التي للشيء.

إن الإسم ليس إذن إسما للشيء وإنما فقط لعلاقة ما للشيء ليست الوحيدة، وفي كل علاقة ممكنة للشيء إسم ممكن. ليس الإسم سوى ظهور، تجل يشير إلى الشيء الذي لا تتناهى أسماؤه منطقيا وإن تناهت عمليا.

2 – نتائج – إمكانية التفكير بغير التناقض / إمكانية التأويل غير العدمي:

هل نحن بصدد تناقضات خلال التعريفات الآنفة والتسميات إذ نكون أمام اختلاف يفتت الكلي وسلب يهدم الإيجاب وعلاقة تفجر الجوهر وممكن يذيب الفعل ورموز تلاشي الشيء ومعاني خفيفة تبخر ثقل الأونطولوجيا وفك للثنائيات يحل الروابط الضرورية؟

كلا، إن التعريفات والأسماء تقول الشيء نفسه، لكن فقط بغير هوية. إن كل تعريف من التعريفات التي قدمناها والأسماء يقصد الشيء من جهة مغايرة للتي قصدها غيره ويترجم من ثمة علاقة مخصوصة بالشيء. لنقل بكلمة إن التعريفات المختلفة والأسماء علاقات مختلفة مع الشيء. وإذا كان التناقض كما لاحظنا يستدعي أن تكون الأحكام المتضادة حول الشيء تحت العلاقة نفسها من جميع الجهات فإن ما نحن بصدده ليس تناقضا على الإطلاق. وإذا فهمنا الإختلاف نفسه على هذا النحو فإن الإختلاف نفسه لا يغدو تعبيرا دقيقا عن واقع الأشياء هنا.

والحقيقة أننا أمام وضع طريف صفته كالتالي: إنه لا تعريف هو الآخر ولا إسم هو الثاني، لكن أيضا لا تعريف هو غير الآخر ولا إسم هو غير الإسم الأول. لا تعريف يكرر الآخر، لكن لا جديد مطلق الجدة يأتي في التعريف الثاني. لا إسم يكرر الآخر، لكن لا جديد يحمله الإسم الثاني. إنه الشيء الواحد نفسه الذي لطبعه الممكن يأتي في كل مرة في حلة جديدة من التعريف والتسمية. وعوض أن يكون كل تعريف وكل إسم هادما للثاني فإنه، إذ يتعلق بوجه ثان من الشيء، يؤكد الأول ويصدقه ليؤكدا معا الشيء في كليته الذي يتعلقان به. لنقل في النهاية إنها التعريفات المتنوعة والأسماء غير المكررة بعضها لبعض وغير المناقضة تتناول جهات الشيء لتشير إليه كماهية ممكنة ثرية.

لا يتعلق الأمر إذن بتناقض يؤدي إلى نفي الهوية بل على العكس بتصديق الهويات بعضها لبعض يؤكد أن تعددها يتعلق بشيء واحد هو ليس أحد الهويات ولكنه هوية كلية قائمة ممكنة

الطبع، واحدة ومطلقة حتى وإن تعذر نقلها إلى لغة حيث تتنسب وتكون واحدة من الهويات المكونة للشيء.

لكن أن لا يتعلق الأمر بتناقض بين الهويات فذلك معناه أن السلب لا يلعب دور النفي المطلق الذي يخرج عن دائرة الشيء ويحيل الشيء إلى عدم. السلب على العكس نفي محدود لمحمول ما أي نفي أن يكون من جهة ما أو في لحظة ما أو بمعنى ما يتعلق بالشيء، لكنه يتعلق بالشيء من جهة ثانية أو في لحظة أخرى أو بمعنى مختلف، ذلك لأن المحمول المسلوب يتعلق على الإطلاق بالشيء وينتمي إلى ممكنه. إن قولنا "الكتاب ليس مفتوحا" لا يفيد إعداما لخاصية الإنفتاح عن الكتاب بل فقط تغييبها عنه في لحظة محددة. أما وإن الإنفتاح ينتمي إلى ممكن الكتاب الذي قد يكون مفتوحا مرة أخرى. هكذا فإن الهويات التي تتسالب بشأن الشيء تتعلق جميعا به وتؤكد انتماءها إليه كواحد ثري مطلق وممكن. هذا يعني أن السلب والإيجاب لا يشتغلان كعلاقتي إعدام وإيجاد للصفات المحمولة غلى الموضوعات وإنما فقط كعلاقتي تغييب واستحضار حيث الشيء قار لكن كشيء في وضع الممكن واحد ومطلق الطبيعة.

إذا انتبهنا إلى هذا الوضع الجديد للشيء فإن العلاقات التي يظهر فيها الشيء على هيئة هوية ليست هي كل الحكاية المتعلقة بالشيء ولا الحدود التي تكتمل عندها صورة الشيء. إن العلاقة التي نقيمها مع الشيء - المنطقي (إسم أو تعريف مثلا..) أو الفيزيائي (سيارة أو باب أو نافذة..) كما في الأمثلة السالفة - هذه العلاقة تقدم لنا الشيء في كل مرة كعلاقة لا يقع خارجها غير ما لا يمكن أن نمنحه صفة الهوية مما أسمته الفلسفة المعاصرة بالعدم، هذه العلاقة ليست بحسب ما تقدم عن الإختلاف وعن السلب عدا الظهور لما للشيء كممكن والتنسب لما له كمطلق والتعدد لما له كواحد. إن ما قد يسمى عدما مما يمكث خارج العلاقة هو الشيء نفسه معرفا على نحو غير وضعي والذي ليست العلاقات سوى علامات عليه. لم لا يكون المشار إليه بالشيء غير العلاقات نفسها وغير ما يتحدد كهويات مختلفة - لم لا يكون العدم؟

لأنه في العدم تكون التناقضات ممكنة بلا حرج مثلما بين كانط في "الدياليكتيك المتعالي". هاهنا يمكن لقضية ما أن تكون نقيضها أعني أن يكونا معا تحت جميع العلاقات على نحو هدام. إن العدم يسمح بذلك. لقد بين كانط على العكس في دراسته ما قبل النقدية حول الحجم السالب أنه حيث يتعلق الأمر بالشيء لا بالعدم فإن التناقض يستحيل بمعناه الهدام ونكون أمام تقابل منتج.

إن ما مررنا به يمنع عنا في كل مرة أن نقول إننا بمواجهة تناقض. إن التعريفات التي قدمناها كأمثلة والتسميات التي مررنا بها قد كشفت في كل مرة أننا بصدد علاقات مختلفة بشأن الشيء لا بصدد العلاقة نفسها يحمل عليها المتضاد من المحمولات. إننا نجد أنفسنا في كل مرة أمام حاجز ما يمنع أن نحمل المتضادات على الموضوع نفسه أي على أن نكرر الواحد

أو نأتي بغيره. وهذا يعني أننا بمواجهة شيء ما يمنع ذلك ويدفعنا على العكس جهة إخراج غير متناقض لوعينا. إن شيئا ما غير العدم يوجه وعينا بوضوح كبير.

السلب بما هو تغييب هو الآخر دليل عليه. إن السلب المطلق والإيجاب المطلق يدلان على أن الشيء لا يتعدى حدود الهذا. لكن السلب النسبي / الغياب والإيجاب النسبي / الحضور يشير على العكس إلى شيء يتعدى حدود الهذا. إن الغياب لا يقال منطقيا إلا لحضور مسامت ولوجود سابق مشروط به.

تخفيف العالم إلى حضور وغياب بدل كونه وجود وعدم ليس إفقادا له إذن قوامه الأونطولوجي بل تحويل ذلك إلى حالة ممكنة ومطلقة تجعل وحدها الإشارة إلى الأشياء بالحضور والغياب ممكنة.

العلائقية هي الأخرى دليل على أننا بصدد شيء ليس العدم. لنفترض الأمثلة المقدمة أعلاه: تعريف الإسم بحسب مركبين فقط أو بحسب مركبات أربعة؛ تسمية النافذة وتسمية الشيء نفسه شباكا.. بأي معنى لا يقع الشيء إلا في حدود العلاقة؟ بأي معنى لا يكون شيء منطقي ولا فيزيائي إلا علاقة؟ بأي معنى لا يكون الشيء خارج العلاقة إلا عدما؟

لنفترض أن ما نقصده بذلك هو كون الولادة المطلقة للشيء تكون داخل العلاقة وأن العدم خارج العلاقة هو العدم المطلق. المفروض في هذه الحالة أن تكون العلاقة نفسها مهيأة للتعين على غير التعين الأول وأن يكون التناقض ممكنا لكون العدم مثلما رأينا يسمح بذلك. مثلا إذا كنا بمواجهة العدم فإنه لا شيء يمنع أن ما أسميته نافذة واتسعت تسميته إلى شباك أن يسمى أيضا في علاقة أخرى أو حتى من عين الموقع للتسميتين الأوليين، أن يسمى حيوانا وسماء وغيرها.. لكن من الواضح أننا نسمي ونعرف في حدود ما ووفق مبدإ التناقض بما يعني أننا أمام موضوع محدد لا يجوز بشأنه التناقض. نفهم إذن أن العلاقة ليست محدودة بالأطراف الظاهرة ذات / موضوع. إن وجود الشيء هو الشرط الأكثر فاعلية في العلاقة. وهذا يعني أن ما يتعين في العلاقة ليس الشيء بالمعنى الدقيق للكلمة وإنما تجليه وتبينه فحسب من حيث هو متعين أصليا كإمكان موحد ومطلق. إن الأمر شبيه في المستوى العملي بالمثال التالي: ورقة تكون حصيلة علاقة بين ذات صانعة ومادة هي الحلفاء. إن الورقة كائن علائقي ولا شك. لكن هل يمكن القول أن الهوية الدقيقة للورقة هي حصريا الظهور الذي يكون بين الذات والحلفاء؟ بمعنى آخر: هل أن ما وراء ذلك هو العدم – عدم الورقة أم أن العلاقة نفسها مشروطة بما يجعلها ممكنة؟

إذا كان ما سوى العلاقة المباشرة عدما فإنه لا شيء يمنع آنذاك أن يحدث شيء مغاير في العلاقة المذكورة هنا، أن تحدث العلاقة ذات / حلفاء لا في شكل ورقة بل في شكل طائرة أو في شكل أي شيء لا تكون مادته الحلفاء. واضح أن ذلك مستحيل وأن سبب الإستحالة

أن الشـيء لا يحدث لأول مرة وعلى سـبيل الحصر في العلاقة بل أن العلاقة مشـروطة بتعين أعلى للماهية ولممكناتها لا تشكل العلاقة المباشرة إلا استجابة لها.

الممكن الذي يخرج منه الإيجاب والسـلب ليس إذن عدما مطلقا وإلا لما كان السـلب مجرد غياب ولما كانت الظهورات التي تصدر من الممكن خاضعة لمبدإ صارم في عدم تناقضها.

إن السـر الأهم في هذا أننا لا نجد الحرية الكاملة لربط أي علاقات كانت بين الحدود أو أننـا نـرى ضـرورة مـا فـي ربط علاقة دون أخرى على نحو يكشـف أن الشـيء ليس محض علاقـة وأنـه هويـة مـا غيـر ذلـك لكنها هوية ممكنة ومطلقـة تتعين أولا فـي المعنى. هلا يكون المعنى هوية عدمية؟

لقد لاحظنا في مناسبة سابقة (القسم الأول) أن "المعنى" عنوان العدمية المعاصرة. ذلك أن المعنـى كمـا رأينـا مـع دولـوز لا هوية له موجبة أو سـالبة وأنه تركيب من اللامعنى إلى غير ذلك من التجليات المتأولة عدميا بشأن المعنى. إلى أي مدى يمكن أن يتماسك التأول العدمي للمعنى؟

إن المعنى يتأول كدليل عدمي على العالم لكونه ليس فقط يعلو على التعين (بمعنى أن السـلب نفسـه ذو معنى والممكن أيضا) وإنما يعلو حتى على الممكن ويبلغ المفهومي (حيث المستحيل نفسه ذو معنى والمتناقض واللامتناهي والوهم، إلخ.). واضح هنا أن التأويل العدمي للمعنى تثوي وراءه قرارات مفادها أن السـلب عدم وكذا الممكن والمفهومي كما يثوي تأويل للتضـاد والمعنـى المتضـاد بأنـه عدم. لكن السـلب كما لاحظنا ليس عدمـا مطلقا بل غياب لما هـو أصليـا موجـود وكـذا الممكـن ليس عدما بل وضع مطلق للشـيء. أما المفهومي فلا يمكن أن يكـون عدمـا لكـون تعليـل الوجـود لا يكـون إلا بافتراضه: لا تعليل للممكـن إلا بإدراك ما للامتناهي الذي هو شأن مفهومي ولا للحركة إلا بوضع ما للتناقض لا يكون إلا مفهوميا ولا إدراك للممكن ذي القوام الوجودي إلا بوعي بالمستحيل الذي لا يكون إلا مفهوميا، إلخ.

إن تـأول كل هـذا أخيـرا بمـا هـو "مجـاوزة للميتافيزيقا" (حيث رفض الإعتـراف بواقعية للثنائيات الناجمة عن الوعي بالجوهر، واقعية السـلب والإيجاب، واقعية الشـيء وأساسـه..) إذ يطرح صعوبات جمة ناجمة عن انعدام الأسس والوقوع في لاعلائقية جديدة (تتجلى في انعدام المعيار) يجعلنا نتأول من جديد هذا الفهم العدمي لمجاوزة الأساس وانعدام المسافة الجذرية بين الثنائيات بما هي مجاوزة للطبيعة الوضعية فقط لها.

نفهـم إذن أن التأويـل العدمـي ليـس القدر الضروري لتأويـل الحالة غير الوضعية للعالم. يقـوم التأويـل العدمـي علـى جملة من القرارات تسـاءلنا عنها لنبين الإمكانية الواسـعة لقرارات غيرها أعني لتأويل مختلف:

- القـرار بـأن القـول بالإختـلاف وخرق الكلي فهم عدمي للشـيء والقرار المقابل بأن تحويل

الكائن من وجود وضعي إلى ممكني يسمح بالإختلاف دون عدمية للشيء.

- القرار بأن الطبيعة العلائقية للشيء طبيعة عدمية والقرار المقابل بأن الوضع العلائقي للكائن قائم على أساس ممكني غير عدمي يسمح بالعلاقة نفسها.
- القرار بأن الوضع السالب وضع عدمي والقرار المقابل بأن السلب مكون للشيء ضروري دون عدمية.
- القرار بأن الوضع الممكني للكائن وضع عدمي والقرار المقابل بأن الممكن شيء ما ذو مقاومة وليس عدما.
- القرار بأن الطبيعة الرمزية للكائن حالة عدمية له والقرار المقابل بأن الرمز مشروط ضرورة في بنيته بشيء ما ليس هو الرمز عينه والذي قد يكون العدم لكنه شيء غير الرمز نفسه.
- القرار بأن المعنى والوضع المفهومي للكائن حالة عدمية والقرار المقابل بأن المعنى والمفهومية درجة غير عدمية من درجات وجود الكائن لكنها غير متشكلة.
- القرار بأن تخفيف الوجود والعدم إلى حضور وغياب عدم والقرار المقابل بأن ذلك كله مشروط بأساس غير عدمي هو الذي يجعل ممكنا رؤية الشيء كحضور وغياب.
- القرار بأن رفض الثنائيات (الشيء وأساسه - السلب والإيجاب - الذات والموضوع..) موقف عدمي والقرار المقابل غير العدمي بأن رفض الثنائيات رفض فقط لتعليلها الوضعي.

القرار العدمي يأتي في الجملة من:

- **خرق الوحدة / الكلية / الثبات / الجوهر** الذي نجده في القول بالإختلاف والطبيعة العلائقية للكائن.
- **خرق الإيجاب** الذي نجده في الأصالة التي يحصل عليها السلب.
- **فقدان التعين** الذي نجده في القول بالإمكان (المقابل للفعل) وتخفيف الوجود إلى حضور (حيث فقدان الثقل الأونطولوجي) ومجاوزة الثنائيات (حيث العلاقة مع الثاني هي شرط التعيين) وفي الرمزية (حيث غياب الشيء وحضور مجرد علاقات عنه) وفي المعنى (الفاقد لإحالة أونطولوجية).

كل هذا يعني أن الحالة غير العدمية أي حالة الإعتبار غير العدمي للشيء هي فقط الحالة التي يحافظ فيها الكائن على **وحدته / ثباته / كليته / بساطته** (التعدد والتركيب لا يعدان من مكونات الشيء) ويحافظ فيه على وضع **الموجب** دون اختراق سالب له (الدخول الأصيل للسلب لا يعترف به كمكون له) ويمتلك فيه **التعين** الخاص به إن كان كائنا فيزيائيا أو عقليا أو تاريخيا أو غيره (الحالة المفهومية والممكنة للكائن لا يعتد بهما في تصوره). لكننا هاهنا نجد أنفسنا أمام تشخيص غريب للكائن يفهمه على النحو نفسه الذي فهمته به الوضعية في تجلياتها المختلفة. إن القرارات العدمية ليست بهذا المعنى غير قرارات وضعية مقلوبة. إن التعليل نفسه

المنطقي الذي يثوي وراء الوعي الوضعي هو عينه الذي يؤسس الوعي العدمي ومفاده كالتالي:

- الإختلاف والعلائقية يناقضان الشيء من حيث هو كلي / وحدة / بساطة.
- السلب كمكون للشيء يناقض تصوره من حيث هو إيجاب.
- فقدان الحضور الأونطولوجي (أعني الوقوع في المفهومي والممكني) يناقض تصور الشيء من حيث هو فعل وتعين.

مقابل ذلك فإن التأويل غير العدمي احتاج منا تغييرا للوعي بالعالم يسمح على العموم باعتبار غير الوضعي وجودا أي بفهم مغاير للإختلاف والعلاقة والسلب والرمزية والممكنية والمفهومية ورفض الثنائية في التفكير وتخفيف حضور العالم وذلك على النحو التالي:

- الإختلاف والعلائقية يشيران إلى كلي غير وضعي أو ممكني تكمن فيه الوحدة.
- السلب كمجرد غياب يشير إلى الشيء غير الوضعي الحاصل على الوجود الموجب كممكن.
- فقدان الحضور الأونطولوجي يشير إلى الحضور الممكني غير الوضعي أي إلى معنى الحضور غير المتعين.

إذا لم نكن مجبرين إذن على تأويل عدمي فإن كل ما تمت إزاحته في هذا التأويل مما يشير إلى هوية ما للعالم يعود اليوم كموضوع لتفكير جدي فقط مع تحويله من فهمه الوضعي الذي جثم على تاريخ الفكر إلى فهم غير وضعي له.

كيف يمكننا فهم هوية هذا التأويل غير العدمي الممكن؟

الفصل الثاني

التأويل التوحيدي للعالم كنظرية في الشيء المضاعف

ثمة في الجملة خصائص لتأويل ممكن للعالم لا يكون عدميا لكنه أيضا ليس تأويلا وضعيا. إن الأشياء بمعناها العام اللغوية منها والعقلية والنفسية والتاريخية والفيزيائية لا يمكن فهمها وتعليل وجودها إذا تصورناها على نحو وضعي كجوهر / هوية / وحدة / كلي / إيجاب / تعين. لكنه أيضا لا يمكن فهمها وتعليل وجودها إذا نقلناها على جناح السرعة إلى العدم وفهمناها كمحض علاقة / لاهوية / اختلاف مطلق / سلب / لاتعين مطلق.

إن التأويلين الوضعي والعدمي للعالم لا يلقي أحدهما مباشرة إلى الآخر إلا لأن التواصل بينهما قائم كتواصل الشيء وضده وأنهما يترجمان الوعي نفسه بقلب النعوت هنا وهناك. إننا في كل مرة أمام خصائص في التفكير واحدة داخل هذا الوعي أو ذاك أو في العلاقة بينهما والإنتقال من الواحد إلى الآخر. في كل مرة نحن نواجه إمية عسيرة المواجهة في فهم العلاقة بين حدود الوجود: السلب والإيجاب، الكلي والجزئي، الذاتي والموضوعي، الممكن والفعل، الماهية والوجود. في كل مرة نحن إما أن نفصل هذه الحدود فلا نفهم الوحدة في العالم وإما أن نوحدها فلا نفهم فاعليتها الواضحة المختلفة بعضها عن بعض؛ إما أن نعترف بوجودها (الوضعي) كجوهر وإيجاب وتعين فلا نفهم كيف أنها أيضا فاقدة لكل طابع وضعي لا جوهري وسالب وفاقد للتعين وإما بالمقابل أن نتصورها على نحو عدمي فلا نستطيع تعليل التعين الخاص بالشيء الذي يحيط بنا والهوية الموجية التي تظل مقاومة ومعبرة من ثمة عن نفسها.

ثمة هاهنا صعوبة قارة وخاصية قارة للتفكير يتعلق الأمر بمواجهتها رأسا نضعها في نقاط محددة ومرتبة:

- كل تأكيد لوجه من وجوه العالم يتمثل نفسه كوجود ويلقي بمقابله في العدم. حتى قبول الآخر وبناء الوحدة معه يتمثل نفسه كوجود ويلقي بالإختلاف بينهما في العدم.
- هكذا فإن الشيء لا يفهم بالمعنى الدقيق للكلمة كعلاقة حيث الطرف الثاني يتمثل في كل مرة كعدم.
- ينتهي الشيء أخيرا عند جهة من جهاته / حد من حدوده الوضعية ولا يستدعى تصوره أبعد من ذلك وهكذا يستقر الإشكال.

بالمقابل فإن ما كشف عنه الوعي غير الوضعي الخصائص التالية لوعي العالم:

- السلب ليس عدما والإيجاب ليس وجودا إلا في حدود الفهم الوضعي للشيء. السلب والإيجاب ليسا حاصلين على واقعية (الواحد وجود والثاني عدم) بل هما يفتقدان الواقعية (الواحد حضور والثاني غياب).
- الحدود المتقابلة قابلة لذلك لتكوين الشيء نفسه دون صعوبات. الشيء هنا يعرف كشيء مضاعف لكنه واحد (من جهة أن الحدود لا يقوم أحدها إلا بالآخر أعني إلا مشكلة شيئا غيرها) ومطلق (من جهة أن كل ما ثمة من حدود يدخل في تكوين الشيء ولا يمكث من خارج عنه). إن كل العلاقات تتحول هنا إلى علاقة للشيء بنفسه.
- الشيء ذو وضع ممكني لا تعيني. ذلك أن التعريف الآنف للشيء بما هو الواحد والمطلق وبما كل الحدود تشكل الشيء نفسه لا يحتمله افتراض واقعي للشيء أو بالأدق افتراض له على هيئة متشخصة بل على هيئة لاشخصية.

هي ذي التحديدات التي بدأت ترجح وبات من الضروري التفلسف حولها: **هنالك هوية ما للعالم** بعد سقوط الوعي الوضعي بها وصعوبة الإقرار بالوعي العدمي، ثم **هنالك محددات أساسية** كشفت عن نفسها لبنية الكائن بات من الضروري فهم الطريقة التي تكون بها ممكنة، وأخيرا **هنالك أفق** منفتح للتفكير بكل ذلك أعني أفق التأويل **الممكني** للكائن.

ولكي نضبط أكثر هذه القرارات نقول:

- إن محددات الكائن ليست قائمة على هيئة وجود / عدم حتى إذا تقرر أحدها انتفى الثاني بل على هيئة حضور / غياب إذا تقرر أحدها استدعي الثاني.
- إن اختلافات الكائن ليست هكذا دليلا على عدميته بل على حالة له غير وضعية.

ليكن هدفنا الآن التدليل على هذا الوعي الجديد بالكائن غير الوضعي غير العدمي. من أجل استكمال هذه المهمة فإن الأمر يتعلق هاهنا بما يلي:

- استجماع الحدود الإشكالية للكائن التي ترددت على مدى المتابعة الخطية والمتابعة بحسب الموضوعات لتاريخ الفلسفة والتي هي في آن معا المكونات المنطقية للكائن.
- البرهنة على إمكانية معالقتها على نحو غير عدمي غير وضعي بحسب الآليات الجديدة للتفكير.
- تأليفها كحدود منطقية للكائن الواحد / استجماع البنية المنطقية للكائن بحسب أمثلة بينة.

I – الحدود الإشكالية للكائن / الحدود المنطقية للكائن موضوع التفكير:

1 – سند تاريخي / محاولة لمحاصرة مساحات الحركة لتاريخ الفلسفة:

نذكر أولا أن تاريخ الفلسفة هو بحسب القراءة المخصوصة لهذه الدراسة:

- تاريخ القول المنطقي أي فهم العالم الذي بوجهنا بما هو أونطولوجيا منسحبة أو مكان

فارغ للأونطولوجيا وبما هو إذن حضور علاماتي رمزي فقط وغير مباشر للعالم.

- تاريخ الوعي الأونطولوجي أي توهم أننا بمواجهة الأونطولوجيا نفسها على نحو مباشر.
- تاريخ التأويل المطلق التوحيدي غير الوضعي غير الواعي أو الضروري.
- تاريخ التأويل الواعي المحدود التجزيئي والوضعي.
- تاريخ إنتاج (لا الشيء عينه) بل المكونات / الحدود المنطقية له.

المهمة في هذا المستوى من التحليل هي استجماع الحدود التي وفرها تاريخ الفلسفة نفسه والتي يمكن تفكيرها في الحال من أجل بناء الكائن واستكمال صورته المنطقية.

بحسب التأريخ الدارج للفلسفة فإن الفلسفات الأولى (طاليس..) هي فلسفات **طبيعية حسية** بينما يصنف فيثاغور وبارمنيد ضمن الإتجاه **العقلي** وهكذا أفلاطون من بعد المصنف **مثاليا** وتوضع السوفسطائية ضمن الإتجاه **السلبي** تجاه الحقيقة بينما تسمى الفلسفة منذ ديكارت **بالذاتية** مقابل الفلسفة قبل الحديثة ذات الطابع **الموضوعي** وتسمى منذ نيتشة **بالعدمية**. من الواضح أن هاهنا تسميات مختلفة تماما لا تسمح بتكوين صورة جيدة عما هو بصدده تاريخ الفلسفة على وجه الدقة. نقصد بالإختلاف غياب الرابط ولو كان سالبا وتجلي تاريخ الفلسفة كما لو أنه قطع متناثرة من الأفكار إذ ما العلاقة التي يمكن رسمها بين طبيعي وسالب وذاتي؟ وكيف نفهم أن العقلي اتجاه يشير إلى فيثاغور وبارمنيد ويشير إلى كانط؟ وكيف نفهم أن الإتجاه السالب يشير إلى السوفسطائية وفي الوقت نفسه إلى الفلسفة المعاصرة؟

مع ذلك فإن ما نود ملاحظته هو أن هاهنا حدودا بينة ومتسقة وقابلة للضبط كما يلي:

إننا بصدد حدود متضادة واضحة المعالم أي متسقة على نحو ضدي: الإتجاه الحسي والإتجاه العقلي؛ الإتجاه الموضوعي والإتجاه الذاتي؛ الإتجاه الموجب والإتجاه العدمي. في كل مرة ثمة بين كل حدين إمكانية لاتجاه ثالث يكون وسطا وتوفيقيا. يمكن إذن أن نقول بشكل كثير الإتساق: إن تاريخ الفلسفة (إذا بدأنا العد من طاليس) قد تحرك من وعي **حسي** له بالعالم إلى وعي **عقلاني**. بعد ذلك فإنه قد أنجز حركة ثانية من كل هذا الوعي **الحسي والعقلاني** معا بما هو قد تبين كوعي **موضوعي** - تحرك باتجاه وعي **ذاتي** بالعالم. بعد ذلك فإنه قد أنجز حركة مختلفة أخرى تبدأ من كل الوعي **الموضوعي والذاتي** الذي هو برمته وعي **موجب** إلى وعي **سالب وعدمي**. هكذا فإن تاريخ الفلسفة يكون قد تحرك في مساحة حدودها التالية:

الحسية والعقلانية وما بينهما من مساحات تخيلية ممكنة.

الموضوعية والذاتية وما بينهما من مساحات علائقية ممكنة.

الجوهرانية والعدمية وما بينهما من مساحات وجود أدنى ممكنة.

إن هذه مساحات مختلفة تماما ولا يمكن إعادة إحداها إلى الأخرى. لا يمكننا مثلا أن نقول أن الذاتي هو عينه العقلاني وأن الموضوعي هو الحسي. ذلك أن الذاتي نفسه يكون

حسيا إذ الذات حس وعقل تماما كما أن السوفسطائية مثلا إتجاه حسي وفي الوقت نفسه ذاتي. أيضا فإن الأفلاطونية إتجاه عقلي لكنه في الوقت نفسه موضوعي بحكم تصور أفلاطون أن المثل واقعية وذات حضور خارج العقل. واضح إذن أن الموضوعية والذاتية حد مختلف عن الحسية والعقلانية.

على هذا الأساس من التمييز فإنه يمكننا حتى تصنيف الفلسفات بحسب قرارها الفلسفي تجاه كل من هذه الحدود:

طاليس: حسي – موضوعي – موجب. إن طاليس يعي الحق في حدود المعطى الحسي. لكن المعطى الحسي ليس لديه الحواس بل المحسوسات. ثم هو يعي ذلك على نحو موجب ويتصور أن الماء هوية موجبة وجوهر ما.

السوفسطائية: حسي –ذاتي – سالب. تعي السوفسطائية الحق في حدود المعطى الحسي أيضا (وهاهنا تشترك مع المدارس الطبيعية). لكن المعطى الحسي ليس المحسوسات في الوعي السوفسطائي بل الحواس نفسها. بعد ذلك فإن كل ذلك لا يحصل على هيئة موجبة كجوهر بل على العكس على هيئة سالبة إذ أن الموضوع الحسي الذاتي غير ذي هوية ممكنة.

أفلاطون: عقلي – موضوعي – موجب. يعي أفلاطون الكائن بما هو كائن عقلي لا حسي. لكن العقل لديه ليس ذاتيا بل واقعة موضوعية في الخارج. بعد ذلك فإن المعقول الموضوعي هوية موجبة وجوهر ما يمكن الظفر به (بواسطة العقل هنا طبعا).

ديكارت: عقلي – ذاتي – موجب. يعي ديكارت الكائن تماما كما أفلاطون بما هو كائن عقلي. لكنه يختلف في تصوره انتماء هذا الكائن إلى الذات لا إلى العالم، رغم أنه يتفق ثانية مع أفلاطون في الوعي الموجب لهذا الكائن العقلي الذاتي.

أي معنى فلسفي لهذه الحدود التي تحرك بينها تاريخ الفلسفة؟ ماذا تمثل هذه الحدود من الناحية الإبستيمولوجية؟ ما المعنى الذي للسعي بين الحسي والعقلي ثم بين الموضوعي والذاتي ثم بين الجوهراني والعدمي؟

لتكن الأسئلة التفصيلية كما يلي:

ما الفرق بين أن تفكر فلسفة ما داخل الحسي الطبيعي الماء كمبدإ أو الهواء أو الحار والبارد أو النار أو الذرات.. وبين أن تفكر في مستوى العقل الواحد والمثال كمبدإ؟

ما الفرق بين أن تفكر فلسفة ما الماء أو النار أو الواحد أو المثال على السواء كأشياء متعينة خارج الذات أو أن تفكرها كأشياء ذاتية – بين أن تفكر العقل كواقعة خارج الذات وأن تفكره كمعرفة خالصة؟

ما الفرق أخيرا بين أن تفكر فلسفة ما العالم كجوهر أو كعدم؟

– أما تفكير الواحد في تاريخ الفلسفة مقابل العناصر الطبيعية فمن الواضح أنه تفكير

ضد ما لا يمكن أن يكون واحدا أعني هذه العناصر نفسها. إن حركة تاريخ الفلسفة مع فيثاغور وبارمنيد وأفلاطون مثلا نحو الواحد لم تكن ممكنة إلا كحركة نحو تجريد الطبيعي الحسي أي نحو تخفيف الأونطولوجيا والتي هي بالدقة حركة نحو العقل. لكن ثقل الأونطولوجيا هنا يفهم في معنى عدم قدرتها على الإرتفاع عن المختلف والمتغير الذي يتحيز على نحو دون آخر ولا يمكن أن يضطلع بمهمة المبدإ، وهو ما يعني مباشرة الإرتفاع إلى **الكلي والماهوي**. إن الوضع الأونطولوجي للكائن لثقله لا يلبث أن ينحل في غيره ويسقط دون استقراره. هكذا فإن السؤال القائم بين الحسي والطبيعي إذن وبين العقلي والمثالي هو **سؤال الجزئي والكلي، الكثرة والوحدة، التغير والثبات، الوجود والماهية**..

- أما تفكير الذاتي مقابل الموضوعي (الواقعي هنا) أعني الفلسفة الذاتية (ديكارت...) فإن الأمر يتعلق فيه بما يطرحه الموضوعي من بعد وغرابة عنا وعدم امتلاك القدرة على الحكم عليه (سواء لكونه لامتناهي أو لكونه غير ذي أساس لدينا..) وكونه من ثمة غير قابل لتأكيده أو نفيه لأنه ببساطة خارج حدود الحكم. الذاتية تعني إذن دخول الموضوع إلى حدود إمكان الحكم عليه والتعاطي معه وتحوله إلى **حميمي**. إنه سؤال مختلف تماما عن الأول. ولكي نمنحه إسما يخصه فإنه أحرى أن يكون **سؤال الداخل والخارج، الحميم والغريب**..

- أما تفكير العدم، النفي مقابل الجوهر، الإثبات أعني الفلسفة المعاصرة (نيتشة..) فإن الأمر يتعلق فيه بما يطرحه الجوهر من محدودية وجمود. ذلك أن الأونطولوجيا ذات الثقل في وجهها الآخر غير قابلة للتحرك بحرية بين حدود الكائن وهي إذا تعينت في وضع لم تكن قادرة على الثاني، وتلك طبيعة التعين. إنها تعاني لذلك من الإستقرار وتشكو نقصا في السلب. هكذا فإن السعي نحو العدمية إنما معناه إذن الخروج من التعين على نحو دون الثاني نحو أفق أرحب يمضي إلى كل التعينات **الممكنة**. السؤال هنا أيضا **سؤال جديد هو سؤال الممكن والمتعين، المفتوح والمغلق، الحي والجامد**..

نحن إذن أمام أسئلة مختلفة عنت تاريخ الفلسفة: **سؤال الماهية والوجود؛ سؤال الحميم والغريب؛ سؤال الممكن والمحدود**. ولكي نختصر في مفاهيم محددة هذه الأسئلة نقول فقط: **سؤال الماهية essence وسؤال الحميمي intime وسؤال الممكن possible**.

لكي نمضي أكثر في ملاحظة الفروق المنطقية الدقيقة بين هذه الحدود فإننا نطرح الأسئلة حولها على النحو التالي:

ما الذي يحدثه العقلي من فرق مقابل الحسي الطبيعي؟ ما الفرق بين الماهوي والوجودي؟

ما الذي يعنيه تحويل الشيء من غريب إلى حميمي؟

ما الذي يعنيه تحويل الشيء من جوهر موجب إلى عدم وشيء سالب؟

لنفكر حول مثال دقيق - تلك الشجرة - ماذا يعني أولا أن نحولها من محسوس إلى

معقول، من وجودي إلى ماهوي؟ ذلك يعني أولا أن ننزع عنها خصائصها الأنطولوجية، وإذ هي هنـاك ذات امتـداد فإنهـا فـي المعقول غير ذات امتداد، وإذ هي هناك مختلفة عن شـجرة أخرى لا تماثلها حجما ولا إنتاجا فإنها في المعقول مماثلة لأي شـجرة أخرى ممكنة. ثمة إذن فرق أكيد بين الوجودي والماهوي. لكن هذا الفرق هو فرق بعد داخل الحدود العامة للشـجرة. لا يمكن أن تكون الشجرة الأولى (الوجودية) أ لتكون الثانية لاأ بما أن الثانية ليست سلبا للأولى على هذا النحو. لكن أيضا لا يمكننا أن نقول أن الشـجرة نفسـها أ هي التي تكون في الوجود والماهية، ذلك أنها في الماهية تأخذ بالتأكيد هيئة جديدة هي أ ثانية نرسمها على هيئة أ'' مقابل أ'. إن الفرق بين الوجودي والماهوي إذن بما هو فرق بين هيئتين مختلفين بالتأكيد تكون عليهما الشجرة فرق بين أ' وأ''. ما الفرق الآن بين الموضوعي والذاتي؟ غير الحميمي والحميمي؟

لنفكر الشجرة نفسها تكون هناك في الخارج أي خارج وعيي أو تكون في حدود معرفتي، مـا الـذي يتغيـر هاهنـا؟ ولكي لا نخطـئ التقدير ونتصور الذاتي كعقلي أي كماهوي، فإننا نفكر الشجرة فقط في حدود معرفتها الحسية: ما الفرق بين الشجرة قائمة هناك خارج قبضة حواسي أو بينهـا فـي قبضـة إدراكـي الحسـي؟ مـا الذي يتغير بيـن كون لونها قائم هناك قبـل مثوله أمام حواسي وبين كوني أراه بعيني؟

مـن الواضـح أنـه اللون نفسـه دون تجريد له ماهـوي (حتى نكون بين هيئة أولى وثانية أ' وأ'') يكون في الشـجرة ويكون في العين أي أ مختلفة فقط عن نفسـها ك أ اختلاف ظهور لا اختلاف تعين. إن نقلة الشيء إذن من غريب موضوعي إلى حميمي ذاتي ليست أكثر من نقلة ل أ إلى ظهور لها ثان أ. ما الفرق الآن بين الجوهراني الموجب والعلائقي العدمي؟

إن الأمر يتعلق هنا بالشجرة تكون مفترضة كهوية يتم تفكيكها إلى لاهوية أصلا، أي أنها تكون أ لتصبح لاأ. من الواضح أننا هنا لسـنا بصدد الشـجرة تكون في هيئة أو في أخرى، في حيز أو في آخر بل بصدد الشجرة تكون ثم لا تكون أصلا أو تكون موجبة ثم تكون سالبة.

بكلمة فإنه مع السـلب الذي يمثل الحركة الأخيرة لتاريخ الفلسـفة يتحول الكائن منطقيا من أ إلى لاأ؛ أما مع تحويل الشيء إلى حميمي مع الفلسفة الذاتية فإن الشيء يتحول فقط من وضـع لـه أول ك أ إلـى وضـع ثـان لـه ك أ دون تغيير في طبيعته، فـي حين أنه مع الحركة نحو الماهوي التي عرفتها بدايات التفلسف، يتحول الشيء من أ' إلى أ''.

لكي نسـتعيد الآن تاريخ الفلسـفة لنعيه بحسـب المقولات المنطقية التي كنا بصددها أو لكي ندقق الحركة المنطقية التي حصلت في تاريخ الفلسـفة وهو يسـعى إلى الحق، فإنه يكون قد أنجز منطقيا أولا حركة من الحد أ' إلى الحد أ'' للوعي بالكائن (حركته من الوجودي إلى الماهـوي) طبعـا لتصـوره أن الحـق إذا لـم يكـن لجهة أ' فإنه سـيكون لجهـة أ''. بعد ذلك فإن تاريخ الفلسفة إذ لم يجد شيئا لدى أ'' عدا الصعوبات نفسها التي لقيها لدى أ'، فإنه قد سعى

لمضاعفة أ نفسه أي بين الحد أ والحد أ نفسه (حركته من الخارجي إلى الداخلي). لكنه هاهنا أيضا لم يجد مطلوبه لينجز أخيرا أشد الحركات "ثورية" حيث رفض أ جملة التي ضاقت به ليتقل منها إلى لاأ (حركته من الشيء إلى اللاشيء).

الإشكالات المنطقية المركزية ومنها الحدود المنطقية للكائن التي شكلت مساحات الحركة لتاريخ الفلسفة والتي تسعفنا بها نظرة فاحصة لهذا التاريخ هي إذن كما يلي:

- الحدود أ' - أ" للكائن.
- الحدود أ - أ للكائن.
- الحدود أ - لاأ (ب) للكائن.

2 - سند منطقي / محاولة لمحاصرة البنية المنطقية للقول الفلسفي:

لنترك الآن ما يسعفنا به التاريخ حول المعرفة إلى مواجهة مباشرة مع الأمثلة نحاصر منطقيا بنيتها، وليكن المثال معرفة شخص ما من يكون، والسؤال: ما الذي يجب أن يتوفر من حدود منطقية لبنية المعرفة حتى تصبح ممكنة معرفة موضوع ما؟

لنفترض أن هذا الموضوع يقع على مسافة ما منا لا تدركه فيها أعيننا أو أنه عرض علينا للمعرفة في الليل الدامس أو من وراء حجاب أو هو قد عرض علينا وأعيننا مغمضة عن إدراكه. من البين أن هاهنا عائقا أمام المعرفة. وإذا حاولنا تدقيق هذا العائق فإن الأمر يتعلق بما يلي:

- إن أ غير قابل ليتقل كمدرك من وضعه في الموضوع إلى وضعه في الذات. وإذا رسمنا ذلك منطقيا فإن أ غير قابلة لأن تضاعف وجودها ليكون ثانية ك أ في حدود الذات وأولها ليكون في العين من أجل إدراكه البصري. إن ما نحن بصدده أن الموضوع أ حاصل فقط على حد واحد هو أ المستقرة في الموضوع ثم على حد واحد أ قائما بمعزل عنه في الذات. من ثمة استحالة تأكيد الموضوع لعدم تمثله ك أ مضاعفة بل فقط ك أ منقطعة بعضها عن بعض.
- إن أ يكون من ثمة غير متميز عمن سواه بحكم انقطاعه عن الذات الحاكمة. إن المشكل هاهنا إذن هو عدم ظهور أ سالبة ل لاأ (ب) حيث نجد أنفسنا قبالة موضوع مختلط وغير متميزة حدوده. إننا حينما ننوي الحكم على الموضوع بهذا الشكل تكون لدينا الإحتمالات أ أو ب أو ج أي نكون حاصلين على الممكن دون الفعل الذي تتميز فيه وحده أ عن ب عن ج...

لنفترض الآن أن الموضوع قد اقترب إلى حقل الإدراك البصري. إن حكمنا هاهنا بأن "هذا الشخص أ" يعني الآن ما يلي:

- كوننا لم نعد أمام حد واحد للمعرفة هو أ بل أمام حدين أ وهي الموضوع المعروف ثم أ وقد انتقلت إلى حيز الذات العارفة أي أ مضاعفة أو أ - أ.
- كوننا لم نعد بمواجهة موضوع مختلطة حدوده، بل حكم متميزة حدوده بفضل

التحديد الذي طرأ عليه بتقريبه. هاهنا فإن البنية المنطقية للحكم ليست كما في الأول أ = ب بل هي بالأحرى أ – لاب.

لنسجل إذن أن بنية المعرفة هي علاقات منطقية ضرورية أ – أ' التي تعني أن يتكرر الموضوع في الخارج وفي الذات، ثم أ – لاب التي تعني أن يتميز الموضوع عن سلبه. هي ذي علاقات منطقية افتراض عدمها يلقي بالمعرفة نفسها في العدم.

لنواصل ملاحظة ما هذا الذي طرأ من جديد على العملية الإدراكية على وجه الدقة حينما تهيأ الموضوع لنا في الحقل الإدراكي وأمكننا تمييزه عن غيره. ما معنى أن يتهيأ أ على نحو مضاعف حتى تتميز أ عن ب؟

لنلقي هذا السؤال على من حكم بأن "هذا أ (وليس ب)". إنه سيجيب مثلا أن "هذا أ وليس ب" لكون لونه كذا وشكله كذا وحجمه كذا في حين أن لون ب وشكله وحجمه غير ذلك. واضح أن الأمر يتعلق بتفاصيل ما، بمكونات، بعناصر، بجزئيات هي التي تثوي وراء الحكم على الشخص موضوع المعرفة بكونه أ لاب. إن التمييز الذي حصل إذن لموضوع المعرفة بين كونه أ ولاب لا يتعلق مباشرة ب أ وب بل هو بالضرورة تمييز متوسط بطريق العناصر المكونة للموضوع والتي هي لدى أ غير ما هي عليه لدى ب. وهاهنا بعد جديد لم يكن ظاهرا من قبل أعني العلاقة بين الشيء ومكوناته التي هي أساس التمييز الحاصل آنفا. غير أن علاقة الشيء بمكوناته ليست من جنس العلاقة المنطقية أ – لاب ولا العلاقة أ – أ' بما أن العناصر بالنسبة للشيء ليست آخر لاأ ولا هي نفسه تماما أ. العناصر هي بين ذلك العلاقة المنطقية أ' – أ" أي الشيء نفسه متخذا هيئتين.

ما معنى إذن أن أكون قد عرفت أن الشخص موضوع الإدراك هو أ؟

ذلك معناه أولا أن أعيد إدراكه مرتين أي في هيئتين صورية قضوية هي أ وموضوعية هي أ' ومعناه ثانيا أن أفصله / أميزه ك أ عن لاب ومعناه ثالثا أن أحيط بعناصره المرموز إليها ب أ" من حيث هو أ'.

حينما ندقق موقع الحدود أ – أ' فمن البين أن أحدها قائم في الذات بينما يقع الثاني في موضوع الإدراك، وذلك يعني في الثنائية **ذاتي موضوعي**. أما الحدود أ' – أ" فإنها في الذات كانت أو في الموضوع موزعة توزيعا مختلفا بين عيني (المكونات المتعددة للشيء) ومجرد (الكلي) الذي يجمعها، فهاهنا إذن ثنائية مغايرة **كلي عيني**. أخيرا فإن الحدود أ – لاب في الذات كانت أو في الموضوع، كلية أو عينية، موزعة توزيعا مختلفا أيضا بين موجب (أ) وسالب (لاب)، وهاهنا ثنائية أخرى **إيجاب وسلب**.

3 – نتائج أولى للحدود المنطقية للكائن وصعوباتها:

تتفق هذه الحدود تماما مع الحدود التي وفرها مسح تاريخ الفلسفة لنؤكد أننا بصدد

مكونات دقيقة للكائن هي التي سعت في أرجائها الفلسفة نفسها في حركتها التاريخية وهي التي نلفيها خلال الدراسة المنطقية للمعرفة. هكذا إذن، ومن خلال المسح التاريخي لمساحات حركة التفكير والتفكيك المنطقي لبنية المعرفة، نجد أنفسنا أمام الإشكالات نفسها والحدود نفسها المشكلة للكائن والتي نثبتها كنتائج على النحو التالي:

- الحدود أ – لاب وهما المكونان **الموجب والسالب** للشيء واللذان بهما يتحدد الكائن **مقابل غيره.**
- الحدود أ' – أ" وهما المكونان **الكلي والجزئي** للشيء واللذان بهما يتحدد الشيء في **نظائر.**
- الحدود أ – ٱوهما المكونان **قبلي وبعدي** للشيء واللذان بهما يتأكد الشيء في العودة **على نفسه.**

غير أن الإستفهامات لا تلبث أن تسارع: لنفترض أننا بعد أن توفرت لدينا الشروط الآنفة للحكم (المعالقة بين ذات وموضوع ثم التئام عناصر الحكم وإثباته ونفي غيره) وبدأنا بمحاولة إطلاقه على هوية الشخص موضوع المعرفة، بعد ذلك اصطدمنا بكوننا لا نعرف هذا الشخص من قبل أصلا. إن السؤال الذي يطرح علينا حول هوية هذا الشخص لن يجد بالتأكيد أي إجابة منا لجهلنا المسبق بالموضوع من يكون. وإذا كتبنا بحروف منطقية هذا الوضع للمعرفة فإن ما نكون بمواجهته هو مثلا أ (الشخص موضوع المعرفة) لكن ما يقابله لدينا (في الذات العارفة) لاشيء وليس فقط أ منقطعة حتى نقرها من الموضوع كما في الحالة الأولى. إننا لا نمتلك هنا مرجعية أصلا نحكم بها على الموضوع أنه أ رغم أن كل شروط الموضوع متوفرة حيث أ ماثل أمامنا بلحمه ودمه. إن اللاشيء الذي لدينا عن أ ليس لاأ أي أ سالبة كما ليس أ منقطعة مكانيا بل الإنعدام المطلق للإحالة.

لنفترض الآن أنني أكون قد حصلت علما سابقا عن أ. هاهنا فإنني على الفور أحكم: "إن هذا الشخص هو أ". إنني هنا بصدد شخص معروف لدي من قبل. وهذا يعني أن موضوع المعرفة ليس بالنسبة للذات العارفة في المرة الثانية اللاشيء بل هو شيء محدد ك أ هو أساس الحكم. هكذا فإن حكمي الآنف: "هذا هو أ" في هذه المرة ليس سوى العلاقات المنطقية كلها أ = ٱ/ أ – لاب / أ' – أ" مكررة جميعا هذه المرة مرتين في الذات العارفة على هيئة علم قبلي يكون قد حصل للذات بلقاء انفعالي مع الموضوع وعلى هيئة علم بعدي حين لقاء الموضوع المعروف.

لنسجل إذن من جديد أن الحدود المنطقية للإدراك ليست فقط العلاقات أ = ٱ/ أ – لاب / أ' – أ" ذات الإمتداد العرضي بل أيضا أن تكون كل هذه ممتدة على طول خط تكون المعرفة بين القبلي والبعدي على هيئة أ = ٱ/ أ – لاب / أ' – أ" (قبليا) ثم أ = ٱ/

أ – لاب / أ' – أ'' (بعديا).

لكن كيف نحكم على موضوع انطلاقا من علم قبلي والحال أن الموضوع نفسه هو مصدر العلم به؟ كيف نفهم الدائرة المعرفية؟

4 – محاولة ثانية لمحاصرة حدود الكائن وصعوباتها:

لا مناص أولا من افتراض حالة ما للمعرفة تشكلت فيها قبل مواجهة الكائن بالحكم. إن حكمنا الآنف بأن "هذا فلان" حكم يكشف ضرورة عن معرفة سابقة هي وحدها التي تمنح القدرة على الحكم وإلا، كما رأينا، فإن الذات العارفة تظل عاجزة عن الحكم عن هوية الشخص موضوع المعرفة. غير أن المعرفة السابقة لا تعليل إبستيمولوجي لها في الحدود الحاضرة للمعرفة أي في حدود العلاقة المباشرة مع الموضوع. إن التعليل الوحيد الممكن لها هو علاقة تكون قد تمت مسبقا بين الذات والموضوع تحصل فيها الذات علما قبل الحكم.

العلم قبل الحكم تكون أثناءه الذات جاهلة تماما بموضوعها على خلاف العلم أثناء الحكم حيث تكون الذات عالمة وذلك فقط شرط قدرتها على الحكم. إن الحكم كما بين كانط موسعا بما هو شأن الذهن لا الحواس هو شأن لملكة فاعلة لا منفعلة على غرار الحساسية. إن هذه الأخيرة لا تحكم لأنها ملكة منفعلة تتلقى بإذعان ما يرد عليها من الخارج. الحكم بحسب كانط فعل والفعل لا يكون إلا لمن يمتلك ذاتا فاعلة وذلك ما لا يكون إلا لجهة الذهن. لسنا هنا بصدد الإعتراض على كانط وما يعترض عليه هاهنا كثير لكن فقط بصدد تقرير ما يلي: إن الحكم فعل ولا يكون الفعل إلا لمن يمتلك ذاتا وقواما، وفي المعرفة إلا إذا امتلك العقل علما يخصه. بيد أن العقل لا يمتلك هذا العلم إلا من الموضوع نفسه الذي يحكم عليه. وذلك يعني أنه علينا أن نفهم كيف يمر العقل بالموضوع مرتين، مرة ليحصل منه على المعرفة ومرة ليحكم عليه بواسطة المعرفة التي حصلها عنه. لنر مدى جدية هذه الفرضية.

يكون العقل أولا سلبيا قبالة الظواهر، سواء تحدثنا عن عقل الصغير وهو ينمو أو عقل الكبير يقابل ظاهرة ما لأول مرة. إن علاقتنا الأولى بالظواهر علاقة المتعلم الجاهل يقف بإجلال أمام الظاهرة ليحصل منها على علم هو مثلا كونها أ. بعد ذلك فإن العقل يكون قد تخطى حالة الجهل واستوى عارفا بالظاهرة. إن المرة الثانية التي تمر فيها الظاهرة أمامه يكون العقل قد تحول إلى عالم، وعوضا عن تلقي المعرفة يصبح مؤهلا للفعل المعرفي أي للحكم. على هذا النحو يمكننا أن نذلل الصعوبة التي مفادها أن العقل يحكم بعلم مسبق على موضوع بعدي هو مصدر علمه. إنه ليس ثمة من دائرة مغلقة تثير الإشكال بحكم أن العقل يتعلم أولا حين تكون الظاهرة معلما له ثم يعلم ثانيا ويحكم ويفعل بعد أن يستوي على سوقه ويكتمل تعلمه.

ثمة إذن فرضية طريفة لحل هذه الصعوبة: تقسيم المعرفة إلى انفعال ثم فعل يتبادله العقل والظاهرة. هكذا فإن الحكم الذي يتعلق به التفكير هنا حول معرفة شخص ما (هذا فلان) يجب

أن يمتد وعينا به أبعد من الحدود الأولى التي حددناها في العنصر السابق (كونه قبلي وبعدي، كلي وجزئي، موجب وسالب). إنه أيضا انفعال وفعل. في الإنفعال يكون العقل مجرد قوة محضة وفارغة تتلقى فعل الموضوع الذي تحاط به علما فتكتمل معرفتها بخروجها من القوة إلى الفعل. أما حين يكتمل العقل كفعل فإن حركة ثانية مختلفة عن الأولى تبدأ بإظهار العقل قدراته التي حصل عليها خلال فترة الإنفعال والتكون. هاهنا فإن الحركة ليست حركة من القوة إلى الفعل بل من الكمون إلى الظهور. بقي أن الإنفعال نفسه ليس بداية بحكم أنه هو نفسه بحاجة إلى إعداد أطراف الإنفعال وتحديدها وإخراجها من حالة التساوي مع كل العالم واللامبالاة إلى التهيؤ لانفعال ممكن. ثمة إذن ضرورة مرحلة تحديد لما ليس محددا على الإطلاق انطلاقا من اللاتحدد، اللاتناهي الذي يكون عليه العالم أولا يصبح بعده الإنفعال ممكنا.

العقل / الكائن عامة هو إذن حدود ثانية: كونه تحدد انطلاقا من اللاتناهي، ثم انفعال وتعين واكتمال انطلاقا من القوة وأخيرا هو ظهور لممكناته انطلاقا مما تعين لديه ككمون.

غير أن الصعوبات لم تكف بعد. لنفترض أننا حصلنا على علم بالشيء بعد التمرس الموضوعي عليه وتعلمنا كل ما يتعلق به لنعود عليه بالحكم الموجب، ثم لنفترض ثانيا أن كل شروط العلم من ذات وموضوع وإثبات ونفي وكلي وجزئي قد اجتمعت، لكننا عوض أن نحكم على الموضوع بما هو مستحكم من علم حوله نحكم بعكس ذلك. لنفترض أننا بشأن شخص مستحكم تعريفه قبليا ك أ نسميه بعديا ب. إن الحكم يعد هاهنا خطأ. أما إذا كان الحكم منتظرا فيه إطلاق إسم إنسان على الشخص موضوع المعرفة فنطلق عليه مثلا إسم حجر أو ما يشابه مما لا علاقة له أصلا بتسمية إنسان فإننا لا نكون فقط بصدد حكم خاطئ بل بصدد اللامعنى. وفي الحالة التي نطلق فيها الحكم على موضوع يكون بديهيا فإننا نسمي الحكم توتولوجيا ولا نحسبه مفيدا على الإطلاق، والحق أننا لا ندرجه ضمن الحكم المعرفي. السؤال: لماذا رغم وجود المعرفة المسبقة (توفر الشرط القبلي) وتعين الموضوع للذات (توفر الشرط المكاني) يكون بعد ممكنا أن لا نحكم بدقة على الموضوع وأن نقول اللامعنى والتوتولوجي؟

الحقيقة أن الإستحكام التام لعلم مسبق بالموضوع ثم التموقع المكاني الجيد له لا يعني إذا وقع الخطأ ونحوه عدا أن حاجزا آخر لا يزال قائما بوجه الذات العارفة وأن الموضوع على مسافة جديدة منا لا هي زمانية (بما أن العلم المسبق حاصل) ولا هي مكانية (بما أن التموقع الجيد للموضوع حاصل) بل هي بالأحرى هيئية تعني أن الموضوع يبتعد عن الذات مسافة هيئة أخرى يتخذها غير التي هي معلومة لدى الذات. مثلا في الحالة التي يكون فيها الشخص موضوع المعرفة في المثال الآنف مقنعا عنا، فإنه رغم علمنا المسبق به ورغم تموقعه في المكان المناسب قبالة الذات، لن يكون بالإمكان معرفته إلا على هيئة أحكام خاطئة. هاهنا إذن بعد جديد للمعرفة: التهيؤ المناسب للموضوع لا فقط التموقع المكاني المناسب والإستعداد

الزماني المناسب. بالمثل فإنه في الحالة التي يكون فيها الموضوع غير مقنع ويكون ماثلا أمامنا بالوضوح المطلق ودون أدنى ممكن للشك فيه، هاهنا أيضا فإن حكمنا بأنه فلان، غير ذي قيمة أصلا بحكم البداهة التي هو عليها وكونه حكم توتولوجي.

ثمة إذن بالتأكيد حدود للمعرفة غير الذات والموضوع ومتعلقاتهما وغير القبلي والبعدي ومتعلقاتهما - الهيئة ونظيرها. الحد الأول يمتد بجلاء في المكان بينما يمتد الثاني في الزمان ويمتد الثالث في الهيئة.

5 - الحدود المنطقية للكائن بصياغة أخيرة:

أن نعرف هو إذن أن تتوفر لدينا الحدود التالية للإدراك:

- الحدود المكانية التالية: موضوع في الحقل الممكن لحركة الذات؛ توفر الموضوع على عناصره المكونة له؛ تميز للموضوع عن شبيهه.
- الحدود الزمانية التالية: تحدد للذات والموضوع ومتعلقاتهما كهويتين؛ انفعال للذات تحيط فيه علما بالموضوع وتخرج من حالة القوة إلى الفعل؛ فعل تعود فيه الذات بالحكم على الموضوع بعد اكتمالها أي بالخروج من الكمون الذي حصلته إلى الظهور.
- الحدود الهيئية التالية: أن يكون حاصلا زمانا ومكانا مفهوم الشيء، ماهيته؛ أن يكون معلوما الممكن الأونطولوجي؛ أن يكون متحددا الأونطولوجي نفسه.

لنفترض الآن موضوعا بسيطا للمعرفة تتأكد من خلاله من الحدود المنطقية الآنفة لبنية الإدراك - "الكأس فارغ"........ إن القضية تبدو للأول على غاية من البساطة ويبدو الإدراك محض حكم مطابق للموضوع. لكن ما نزعمه أن حدودا معقدة للمعرفة هي الآنفة نكون قد مررنا بها ضرورة لنعرف:

- الحدود المكانية: الكأس فارغ (حد المعرفة في مستوى الموضوع) - الكأس فارغ (الحد نفسه للمعرفة في مستوى الذات العارفة)؛ الكأس فارغ (الإدراك الموجب) - الكأس غير ملآن (الإدراك السالب)؛ الكأس لا يحتل الماء فيه مساحته كاملة (العناصر / مكونات الإدراك) - الكأس فارغ (الكلي / وحدة الإدراك).
- الحدود الزمانية: وجود ذات قادرة على المعرفة ووجود الكأس كموضوع قابل للإدراك؛ التجربة الأولية للإدراك والتعلم للتعريفات وللممكن الأونطولوجي للموضوع ثم للحكم نفسه؛ الحكم بإظهار ما تم علمه والتمرس عليه.
- الحدود الهيئية: معرفة المفهوم أي التعريف (كون الكأس على نحو كذا يكون فارغا أو ملآنا) ثم الممكن (أن الكأس يكون كلا الحالتين أي كون ذلك ينتمي إلى ممكنه) ثم تعلم الحكم نفسه بإطلاقه مرات تمرنا عليه.

إن الإدراك الذي يبدو بسيطا هو:

حدود مكانية تستجمع فيها المعرفة عناصرها وحدود زمانية تستكمل فيها لحظات تشكلها وحدود هيئية تتقلب فيها المعرفة في هيئاتها المختلفة.

II - الوعي المضاعف بالكائن أو نظرية الشيء المضاعف:

1- تاريخ الفلسفة كتاريخ للوعي التجزيئي المحدود الوضعي بالكائن:

نلاحظ بوضوح في العنصر السابق إلى أي مدى يكون الكائن معقدا ومركبا بحسب عناصر تشكل بعده المكاني ولحظات تشكل بعده الزماني وهيئات تشكل بعده الهيئي المفهومي. بعد ذلك فإن كلا من هذه المكونات نفسها مركب بحسب طبيعة البعد، فالمكان مركب من امتداد داخلي للكائن يعالق فيه أجزاءه (في المكان) / جزئياته (في الزمان) ويسمي فيه كليا ومن امتداد خارجي يعالق فيه غيره على نحو سلب وإثبات يسمى به الكائن متفردا ثم امتداد بيني يعالق فيه الكائن نفسه بالعودة على ذاته بمسمى الهوهو. أما الزمان فينقسم بدوره إلى مرحلة يتحدد فيها الشيء انطلاقا من تناثره داخل اللاتناهي ليتخذ وضعا متناهيا في العالم ثم من مرحلة يكتشف فيها نفسه كقوة يتحول منها إلى الفعل ثم من مرحلة يظهر فيها ما تعين لديه من كمون أصبح بواسطته يدور حول ذاته. بعد ذلك فإن الهيئة كبعد آخر للكائن تنقسم بدورها إلى وضع ماهوي للكائن هو وضع تعريفه ثم وضع منطقي هو وضع الممكن الأونطولوجي والمستحيل ثم الوضع الأخير للحضور الأونطولوجي للكائن.

الملاحظة الطريفة هاهنا مضاعفة على النحو التالي:

- كون هذه المكونات جميعا هي بنية الكائن الواحد، رغم أن الكائن نفسه ليس واحدا من هذه المكونات الحميمية له.
- كون هذه المكونات لا تكشف بوضوح عن وحدة بينها أي عن تأليفها الكائن الواحد. إنها تتقدم إلينا في صورتها الوضعية متفاصلة، الشيء الذي يسمح بعد ذلك بظهورها مختلفة ثم متناقضة: يتقدم الزمان في بنية الكائن كنقيض للمكان بما يعني تناقض الحركة والسكون في بنية الكائن، تماما كما يتقدم الزمان والمكان كأبعاد في حين تتقدم الهيئة كما لو أنها الكائن نفسه لا بعد من بين الأبعاد.

في حدود الزمان نفسه يتقدم إلينا اكتمال الكائن وفعله كنقيض لتكونه وسعيه للكمال المكون الآخر لبنيته الزمانية نفسها كما يتقدم إلينا الممكن كنقيض للفعل؛ في حدود المكان يتقدم الكلي كنقيض للجزئي والذاتي كنقيض للموضوعي والموجب كنقيض للسالب؛ في حدود الهيئة يتقدم إلى وعينا الماهوي كنقيض للوجودي والمنطقي كنقيض للأونطولوجي، إلخ. إن تاريخ الفلسفة هو تاريخ الوقوع في الحسي الطبيعي الجزئي ليفتقد العقلي الماهوي ثم الإنتقال إلى الماهوي ليفتقد الوجودي والوقوع في الخارجي العيني ليفتقد الحميمي الذاتي ثم الإنتقال إلى الحميمي الذاتي لنسقط في الصوري وليفتقد من ثمة الموضوعي، والوقوع في الجوهري

والمتعين ليفتقد الممكن المفتوح والسعي إلى الممكن بطريق السلب ليفتقد الموجب..

على هذا النحو كان تاريخ الفلسفة تاريخ الوعي المجزإ بالكائن الذي لا يأتلف مكانه مع زمانه ولا كليه مع جزئيه ولا سلبه مع إيجابه ولا قبليه مع بعديه ولا منطقيه مع وجوديه.. من ثمة المدارس الفلسفية المترجمة كلها هذا الوعي التجزيئي بالعالم والمقتطعة جزءا من البنية المنطقية الكاملة للكائن لتسمى بها كلية الكائن: اقتطاع الحسي مع المدارس الحسية كاسم أمثل للكائن واقتطاع العقلي مع المدارس العقلانية كاسم أمثل للكائن واقتطاع الذات مع المدارس الذاتية كاسم أمثل للكائن واقتطاع السلب مع العدمية كاسم أمثل للكائن...

إنه الوعي الوضعي بالعالم هذا الذي لا يرى كلية الكائن المنطقي فيقطع الكائن إربا حسية وعقلية وذاتية وموضوعية وموجبة وسالبة ومكانية وزمانية وشكلية وفعلية وانفعالية، ثم يمضي تاريخ الفلسفة بلا نهاية في هذا الإتجاه. إننا نقرأ بالمقابل كل الحركة الدؤوبة لتاريخ الفلسفة وهو يجاوز الهيئات التي يفترضها في كل مرة للكائن - نقرؤها بما هي وعي ضمني بنقص التعينات المجزوءة واستحثاث من الكائن نفسه على إكمال صورته التوحيدية.

إن تحصيل الفلسفة للعنصر الحسي رغم عينيته المغرية قد كشف بدافع الكائن نفسه عن نقص وحاجة للامشروط هي التي وجدها في عنصر الماهية. لكن عنصر الماهية نفسه كان منقوصا لجهة غرابته عن الذات ولجهة جموده في ذاته. من ثمة كانت الحركة نحو دخلنة الماهية ولكن أيضا نحو تحريكها وإحيائها. بعد ذلك فإن حصول الفلسفة على عنصر الحميمية كان هو الآخر منقوصا لجهة فقدان العالم نفسه وتحوله إلى محض فكرة ولجهة تجميد الشيء في صورة قالب نظري. من ثمة كانت الحركة نحو استعادة العالم ونحو إحيائه. أخيرا فإن تحصيل الفلسفة لعنصر الممكن قد كان هو الآخر منقوصا لجهة فقدان القرار الفلسفي ومن ثمة العلم ولجهة فقدان الحميمية مع العالم من جديد وسقوط القدرة على الحكم عليه.

إنه لا حد من الحدود الجزئية بقادر على أن يحتمل مطلق الكائن فيه، وإننا لملزمون بهذا السعي بين حدود الكائن يقذفنا الواحد إلى الآخر حتى إذا أردنا توحيد الجميع على صعيد وضعي انهدم الجميع أو البعض منهم: إن الكلي يغري في بنية الكائن بسعته لكننا بمجرد الدخول فيه نصطدم بالفراغ الشديد الذي هو عليه. نذير وجوهنا صوب الجزئي لنظفر لديه بامتلاء الكائن وذلك ما نلفيه لديه حقا. لكننا بمجرد ما نحصل عليه نفاجأ من جديد بمحدودية الجزئي وبفقدان ما كنا نستمتع به في الكلي. نحاول جمع الحدين على صعيد واحد، لكننا نفاجأ المفاجأة الأكبر: الإنهدام المدوي لأحد الحدين أو لهما معا. نعلق المحاولة لنبني مكانها الإشكال: كيف يأتلف الكلي والجزئي في بنية الكائن إذن؟

نتصور أن المشكل قائم في الواقعية التي منحناها للحدي موضع الإشكال. ننقل الإشكال برمته على جناح السرعة إلى الذات / العقل بدل العالم الخارجي. تغرينا الحيوية التي تتمتع بها

الذات لتدخلن الموضوعات إليها وتنفذ بالمقابل فيها لكن هاهنا أيضا صعوبات جديدة بين ذات مجردة وموضوعات عينية، كيف توضع على صعيد واحد؟ أما إذا رفعنا الجزئي نفسه إلى العقل لنحصل على وحدة فعلية بين الحدين فإنه هاهنا بالضبط يتلاشى الشيء تماما لصالح الفكرة ولا نظفر مما نطلب على شيء فعلي. نحاول أن نقف بين الذات والموضوع لنرى الحدين في وحدة جامعة، لكننا لا نحصل في كل مرة إلا على هذا الحد يبتلع ذاك أو العكس. نعلق الحكم من جديد ليحتل مكانه الإشكال: كيف يأتلف الذاتي والموضوعي في بنية الكائن؟

نتخذ طريقا جديدا في التفكير. نفترض أن المشكل قائم في تعيين موجب للحدود وأنه بحل هذه الحدود إلى سلوب يصبح من الممكن إلغاء الحواجز التي بينها ومن ثمة توحيدها بيسر. نطمئن في البداية لهذا الطرح، لكن سرعان ما نتنبه إلى أن السلب يفقد الحدود هويتها نهائيا ولا يبقى من شيء بعدها يدعو إلى توحيده وغيره. نحاول أن نحافظ على هويات الحدود الإشكالية فتضرب الحواجز بعضها على بعض ويستحيل تأليفها. نكسر الحواجز بإقحام السلب إليها فتتلاشى الحدود نهائيا ويهدم بعضها بعضا. مرة أخرى نعلق المحاولة ليحتل الإشكال الوعي: كيف يسلب شيء دون أن ينهدم بل على العكس يسلب ليكتمل؟

الإشكال هاهنا هو المتمثل في كيفية الوعي بتاريخ الفلسفة بما هو محض تاريخ حدود وعناصر متفرقة يستدعي بعضها بعضا لتشكل معا هوية الكائن المنطقي الموضوع الحق للتفلسف والذي يتفلت من أي تحصيل في هذا الحد أو ذاك. الإشكال يتعلق إذن بكيفية التحصيل التوحيدي للكائن: كيف نرى على صعيد واحد أشد الإختلافات بعد أن لاحظنا أن الكائن يحض هو نفسه على تفكيره في هذا الإتجاه غير العدمي (الكلي والجزئي / الذاتي والموضوعي / الموجب والسالب / الماهوي والوجودي / الممكن والفعل..)؟ نقتصر فقط على بعض الأمثلة البينة لوعي مختلف بحدود الكائن تكون قابلة للتوسيع.

2 – الوعي الجديد بالكائن كوعي مطلق توحيدي غير وضعي / أمثلة للعلاقات التفصيلية للحدود:

أ – تمارين عامة للتدريب على الوعي التوحيدي:

لنفترض الإشكال البسيط التالي: هذا الباب، باب الغرفة، لنفترض أننا صنعناه أولا على هيئة يكون فيها مغلقا فقط، أعني على هيئة "واقعة مغلقة"، ثم لنفترض ثانيا أننا صنعناه على هيئة يكون فيها مفتوحا فقط أي على هيئة "واقعة مفتوحة".

بالتأكيد أنه في الحالة التي نصنع فيها الباب على هيئة يكون فيها مغلقا فقط، فإنه سيؤدي وظيفته في منع أي تسرب غير مرغوب فيه داخل الغرفة سواء من الأشخاص أو من العوامل الطبيعية. لكن هذه الحالة للباب مشكلة في وجهها الثاني، لأن اللحظة التي نكون فيها بحاجة لدخول الغرفة أو الخروج منها سنكون أمام واقعة الإنغلاق التي عليها الباب. يتجه وعينا نحو

تشخيص المشكل بأنه مشكل الوضع المغلق للباب وأن الحل يكمن في هيئة الإنفتاح التي يجب أن يكون عليها الباب.

هكذا نجد أنفسنا بحاجة لنغير واقع الباب لنصنعه من جديد على هيئة واقعة مفتوحة. بالتأكيد أننا سنجد هنا مطلبنا في الدخول والخروج من الغرفة. لكن هذه الهيئة الثانية التي صنعنا عليها الباب سرعان ما تنكشف أيضا كهيئة مشكلة، لأن اللحظة التي نكون فيها بحاجة لغلق الباب لمنع ما ليس مرغوبا فيه من الدخول لن نجد السبيل لذلك بما أن واقع الباب هو واقع انفتاح. يتجه وعينا ثانية نحو تشخيص المشكل من جديد بأنه مشكل الوضع المفتوح للباب وأن الحل يكمن في العودة إلى حالة الإنغلاق له.

لكن لأننا كنا قد تصورنا الحل في وضع الإنغلاق وأنه لا جدوى من العودة إليه لأنه هو أيضا موضع إشكال أصلي، ولأننا الآن لا نجد الحل في وضع الإنفتاح، فإن وعينا، الذي لم يعد بإمكانه أن يتجه صوب صناعة الباب على هيئة "واقعة" ما مغلقة كانت أو مفتوحة، يتجه أخيرا صوب رفضه صناعة "الواقع" ليصنع مكانه "الممكن". إن الوعي الذي يتشكل لدينا أخيرا هو أن أفضل هيئة نصنع عليها الباب هي هيئة الممكن، أي هيئة المرونة والإقتدار على أن يكون مفتوحا (عند الحاجة للدخول والخروج) ومغلقا (عند الحاجة لمنع ما ليس مرغوبا فيه).

إن هذا الوصف الذي قدمته هنا لمسار الوعي بالكيفية التي يجب أن يكون عليها كائن مثل الباب هو ما نزعم أن الوعي يمر به ضرورة. لكن ما ليس ضروريا هو الهيئة التي يتخذها هذا المسار: قد لا يحتاج الوعي تجربة حسية في هذا الشأن (أعني أن يصنع الباب على هيئة أولى ثم أن يعاد صنعه على هيئة ثانية..)، بل فقط مكافحة مفهومية للأطروحات ينتهي بواسطتها إلى أن أي وعي واقعي بالباب وعي مشكل وأن الحل الوحيد لصعوبات الوعي الواقعي بالكائن هو تحويله إلى وعي ممكني به. المهم أن الوعي يمر بشكل أو بآخر بمجمل الفرضيات الواقعية المتعلقة بوضع الباب ويرفضها ليرسي عند الوعي به ككائن ممكني غير متعين على هيئة دون الأخرى بل على هيئة اقتدار لأن يتخذ أي واقع كان حينما يدعوه الداعي.

إن هذا التخلص من وعي الكائن كمتعين واقعيا إلى وعيه كممكن أي لامتعين على هيئة دون أخرى هو ما نسميه **بالوعي غير الوضعي به أو الوعي الممكني**. بالمقابل فإن وعي الكائن كمتعين على هيئة ما سالبة لما سواها هو ما نسميه **بالوعي الوضعي به أو الوعي الواقعي بالعالم**. واضح إذن أن الواقعية التي هي محل النقد في الدراسة ومحل الإتهام الواسع الذي باح به تاريخ الفلسفة ليست مقابلا للوهم (حيث الواقعية تعني الفعلية). الواقعية هنا هي مقابل الممكن فقط أي المرونة في وضع الكائن والإنفتاح على وضعيات لامتناهية لحركته.

حينما ندقق بشأن المثال الآنف طبيعة الحالة غير الوضعية للباب، الحالة الممكنية له، فإننا نلاحظ ما يلي: كونها حالة تحتوي وضع الباب في حالة الإنفتاح تماما كما وضعه في

حالـة الإنغـلاق. إن هـذا مـا لم يكن ممكنا افتراضه بحالـة الوضع الواقعي للباب. هناك ما كان يمكن لهذا الأخير إلا أن يكون حاصلا على هيئة دون الأخرى. ما معنى إذن بالمقابل أن يكون الوضع غير الوضعي للباب حاملا لجميع الهيئات الممكنة له؟

لذلك معنيان أساسيان هما كالتالي:

الأول أن وضع الباب الذي انتهينا إليه ووعينا الأخير به وضع / وعي توحيدي لا تجزيئي.

والثاني أنه وضع / وعي مطلقي لا محدود.

كيف ذلك؟

واضـح أنـه فـي الحالـة غيـر الوضعية للبـاب أي في الحالة التي تمحـي فيها الحدود بين وضـع لـه وآخـر (الحـدود بمـا هي طبيعـة الحالة الوضعيـة)، فإننا نكون بصـدد حالة واحدة لا حالتين رغم أن الوضع الممكني يحمل الحالتين معا. إن خاصية أساسية للممكن كونه لا يعدم الحـالات المتعـددة المتواجـدة بداخلـه، لكنه في الوقت نفسـه لا يقدمها كحالات متعددة. وبما هـي غيـر متعينـة أعني غير متسـالبة فإنها تشـكل داخل الممكن وضعـا توحيديا لا مراء فيه. في الوضع الممكني للباب مثلا لا يوجد الإنفتاح متعينا على نحو يقع فيه الإنغلاق خارجه كثان. إن الإمكان نفسه الواحد الذي للباب هو عينه القابل للتصريف ناحية الإنفتاح أو الإنغلاق والذي لا نجد داخله في وضعه كممكن فرقا بين الإثنين بل وحدة صماء لهما.

إن هذا الوعي بالباب / بالشيء بما هو حاصل في آن معا في الوضع الممكني له على جميـع التعينـات المتعلقـة بـه دون أن تكـون الطبيعة الممكنة مقصية لتعيـن عن الآخر، ذلك ما نسـميه **بالوعي التوحيدي** بخلاف الوعي التعديدي الذي لا يسـتطيع لواقعيته أن يتصور وضعا للشيء يجمع فيه الحالات المتضادة له.

واضح هنا أن الواحد لا يمتلك أي دلالة على إقصاء الكثرة. على العكس فإن الحالات اللامتناهيـة للكائـن تظـل قائمـة وحية في الوحـدة ذات الطابع الممكني يدل عليها إمكان إثباتها ظهوريا حالة حالة.

هذا يعني أيضا أن الوضع الممكني لا تقع داخله الأشياء مجزأة كما هو شأنها في الوضع الواقعي لها. ذلك أنه في الوضع الواقعي للباب في المثال الآنف - حيث حالة الإنفتاح حالة واقعيـة لا تحتمـل حالـة الإنغـلاق وحيث تقف كل مـن الحالتين على حد من الضدية والتطارد مـع الثانيـة وحيـث يبـدو الكائـن كمثنوي الطبيعة لا كتوحيدي- هاهنـا كنا قد لاحظنا أنه حيث نكون في حالة واقعية ما للباب فإننا ندرك الحاجة إلى الحالة الأخرى وندرك من ثمة أن تعيين الباب في حالة وحيدة من حالاته يكشف عن نقص في طبيعة الشيء وعن وعي جزئي به. هكذا فإن الوضع الممكني للباب بما هو وضع توحيدي هو أيضا وضع غير جزئي بل وضع كلي في معنى احتوائه على جميع الأوضاع الممكنة للشيء.

إن الوقوف في موقع هذا الوضع الممكن - حيث يمكن فتح الباب حين الحاجة لذلك كما يمكن غلقه حين الحاجة إليه أيضا - بما هو وقوف في موقع لا نقص فيه مثلما كان الشأن مع الوضع الواقعي حيث كانت الحاجة في كل مرة للخروج من وضع واقعي إلى آخر بسبب نقص كل من الوضعين، وبما هو وقوف في موقع لا يحتاج حركة لتحصيل عنصر جديد غير حاصل في الممكن بل فقط إخراج الممكن إلى تعين، ذلك ما نسميه **بالوعي المطلقي التوحيدي بالشيء** ومقابله الوعي المحدود التجزيئي.

واضح هنا أيضا أن المطلقية التي تكون للشيء ذي الطبيعة الممكنة لا تشير بأي وجه من الوجوه إلى هدم الأشياء الجزئية ذات الطبيعة النسبية والمنقوصة. ولأن المطلق ليس هنا مطلقا عينيا بل ممكني فإن لامتناهي الهيئات الجزئية له تظل قائمة بداخله وحية وقابلة للإثبات والإظهار في أي مناسبة تستدعيها.

الوعي الممكني التوحيدي المطلق بالكائن ليس له إذن من معنى عدا ما يلي: تصور الكائن لا بما هو تعين وضعي يتحيز ضرورة في حالة له دون غيرها فتتعدد طبيعته وينكفئ في حالته الجزئية إلى كائن ناقص (حالة الوعي الوضعي المحدود التجزيئي للكائن)، بل بما هو إمكان غير وضعي غير متحيز في حالة دون سواها ومن ثمة غير متعددة طبيعته بل موحدة ومطلقة بحكم احتوائها على جميع الهيئات الممكنة للكائن.

لنميز إذن هاتين الصورتين للكائن بين هذين الوعيين بالعالم: تصور أول يقدم الكائن باعتباره تعينا وضعيا لا يتسع لتعين آخر ممكن له، فيقدمه من ثمة بما هو محدود مجزأ لا يمكن لكل جزء منه إلا أن يكون منقوصا بالنظر لما تستدعيه كلية الكائن؛ تصور ثان يقدم الكائن باعتباره إمكانا يتسع لجميع إمكانات الكائن، فيقدمه من ثمة كواحد كلي ومطلق.

يقدم التصور الوضعي الممكنات التابعة للكائن (الإنفتاح والإنغلاق التابعين للباب في المثال أعلاه) بما هي إمكانات متطاردة لا يألف بعضها بعضا. بالمقابل فإن التصور غير الوضعي يقدم الممكنات التابعة للكائن بما هي إمكانات متوافقة بل متعارفة بعضها ببعض. في التصور الأول تفهم الممكنات كما لو أنها جواهر (حالة الإنفتاح جوهر وهكذا حالة الإنغلاق جوهر ثان) لا يحتمل بعضها البعض تماما كما لا يحتمل الباب أن يكون قلما بما هما شيئان مختلفان جوهريا. أما في التصور الثاني فتفهم الممكنات كما لو أنها محمولات فقط لا جواهر، محمولات لشيء واحد كنا قد وصفناه بأنه شيء ممكني. وواضح أنه إذا كان جوهر ما لا يستحيل إلى جوهر ثان (مثلما لا يتحول القلم كجوهر إلى الباب كجوهر)، فإن محمولا ما يحتمل أن يكون محمولا ثانيا بالنسبة للشيء (مثلما يحتمل أن يتحول باب مفتوحا بمجرد إيصاده - أن يتحول إلى مغلق).

إن الفرضية الأولى التي قدمناها أعلاه للباب يصنع على هيئة واقعة مغلقة أو مفتوحة

كانت مصدرا للإشكال بسبب وعي كل واحدة من هذه الوقائع كوجود ووعي ضدها كعدم. بالمقابل فإن تحويل الباب إلى شيء ممكني يصبح معه الإنغلاق والإنفتاح إمكانيتين يحل معهما الإشكال كان بسبب وعي هذين الحدين للإشكال كحضور وغياب كلاهما للثانية.

من الواضح أن الإشكال قد استقر حينما طلقنا الحالة الوضعية التجزيئية المحدودة للباب لفائدة حالة غير وضعية مطلقة وتوحيدية. إن الإشكال يظل مع ذلك يلاحقنا هاهنا أيضا كلما تبين وضع وضعي ما للباب. فمثلا إذا كنا بصدد هذا الباب الذي دوره محدد في تكوينة البيت، وخلقت لدينا حاجة إلى طاولة فمن البين أن الباب سيكون قاصرا عن أداء هذا الدور الثاني للطاولة. لنفترض أننا أعدنا تفصيل الباب من جديد على هيئة طاولة لتلبية الهدف الجديد. إن ما سنحصل عليه مع الأسف الشديد هو أن الباب قد فقد. نجد أنفسنا من جديد أمام الإشكال: فإما أن نوجه قطعة الخشب التي لدينا صوب هيئة الباب فنفقد الطاولة أو العكس. المهم أننا لا يمكن أن نحصل على الشيئين معا الباب والطاولة. إن الخشب لا يمكن أن يكون إلا أحد أمرين عينيا.

نستطيع أن نلاحظ هنا أيضا ما يلي: إن التعين وضعيا للطاولة والباب لا يكون إلا إشكاليا لأنه لا يكون إلا على هيئة دون الثانية. بالمقابل فإن عدم التعين الذي يمثله الخشب يكون أرضية لمجاوزة الإشكال لأنه يتسع لكلا الهيئتين بحسب الحاجة. الخشب الذي لجأنا إليه لحل الإشكال هو كما نلاحظ كائن غير وضعي أي غير مالك لهوية عينية دون الثانية وهو من ثمة متسع للهويتين معا أو هو توحيدي ومطلق الدلالة.

لنفكر جيدا الفرق بين الباب والطاولة (اللذين صنع من الخشب) وبين الخشب (كمادة صنعا منها). لنتابع بدقة طبيعة كل من هذين الكائنين: من البين أننا حينما نلتفت إلى الباب نشير إليه بهكذا إسم وننفي عنه أي تسمية ثانية. إننا لا نستطيع أن نحمل على الباب وهو في وضعه المتعين هذا إسم نافذة مثلا أو إسم كرسي. إنه لذلك شيء إقصائي بالضرورة. وإذا حاولنا جاهدين أن نجد لأي إسم غير الباب مكانا في هذا الشيء (الباب) فإن محاولتنا ستبوء لا محالة بالفشل. إنه لا يمكن لأي تسمية ثانية غير الباب أن تجد مكانا، موضعا، وجودا في حدود الشيء الذي أطلقنا عليه أولا إسم الباب. لذلك فإننا لا نجد للكرسي والنافذة... في حدود الباب إلا وضعا عدميا. لكن ذلك يعني أن الباب يتخذ هيئة الحضور المطلق أو أيضا هيئة الوجود. إن هذا الباب الماثل أمامي في علاقة بالكرسي والطاولة.. إنما هو إذن في وضع الوجود مقابل العدم الذي تنأى إليه الهويات الأخرى والعكس صحيح. بعد ذلك فإن الباب، بإقصائه المطلق لما سواه، يتجلى في المشهد متفردا على هيئة هوية قائمة الذات أي جوهرا.

بالمقابل فإننا حينما نلتفت إلى الخشب فإننا لا نستطيع الإشارة إليه بكونه باب لأن إمكانية أن يكون نافذة أيضا قائمة فيه وإمكانية الطاولة والكرسي وغيرها. إننا لا نجد أنفسنا هاهنا قبالة

شيء متعين، حاضر مطلقا بل فقط ممكن الحضور، الشيء الذي يجعل كل الممكنات غيره قائمة. هاهنا فإننا لا نستطيع أن ننسب إلى الباب كونه موجود في الخشب وننسب إلى النافذة أو الطاولة كونهما غير موجودين. إن الخشب تتسع طبيعته للجميع كممكنات له. إن الباب في وضعه الممكن كخشب ليس مقصيا للكرسي والطاولة بل محتملا للجميع، الشيء الذي يعني أنه ليس وجودا مقابل العدم. حينما نركز النظر في الخشب فإننا لا نجد شيئا حاضرا بل نحن الذين نستحضر بأذهاننا صورة الباب لنخفي صورة الطاولة ونستحضر صورة الطاولة لنخفي صورة الباب، وهكذا في الفعل والصناعة.

لنفترض أننا حولنا الخشب إلى باب. إن الباب يعدم كما رأينا النافذة وغيرها، لكن الخشب يظل حاملا للنافذة والطاولة بالغياب. الدليل على ذلك أننا إذا أعدنا الباب ثانية إلى خشب أمكننا أن نصنع منه هو نفسه طاولة أو غيرها. إن الطاولة تتراجع فقط إلى الغباب حينما نصنع الباب وهكذا جميع المصنوعات الممكنة من الخشب دون أن تتراجع إلى العدم. لذلك فإن الثنائية المتحكمة في هذه الحالة ليست الوجود والعدم بل فقط الحضور والغياب. في مستوى الخشب حيث كل الممكنات قائمة لا يمكن لذلك أن يتعين الباب كجوهر بل فقط كحالة علائقية تربط مختلف الممكنات ليحضر الواحد حيث يغيب الثاني والعكس.

لندقق طبيعة كل من الباب والخشب: لماذا يقصي الباب الطاولة بينما يتسع الخشب للطاولة؟ حينما ندقق الفرق بين الخشب والباب فإننا نرى أن الخشب كائن غير محدد الصورة / فاقد للصورة / غير متشكل بعد بينما الباب كائن ذو صورة / متشكل على نحو دون الآخر. هو ذا الفرق الأساس بين الإثنين. إن انعدام الصورة يجعل الخشب غير محصور في هيئة ما، مطلقا ومن ثمة واسعا، الشيء الذي يعني مباشرة طبيعته كفضاء لا كشيء بالمعنى الحصري للكلمة. بالمقابل فإن الحصول على صورة يعني توجيه الشيء وجهة دون الثانية وحصره في زاوية دون الأخرى، الشيء الذي يعني تحويله من فضاء (واسع) إلى نقطة (ضيقة). وواضح أن الفضاء يتسع لجميع النقاط في حين أن النقطة تضيق إلا بنفسها. من ثمة كان الباب كجوهر مقصيا مطلقا لما سواه من كرسي أو طاولة.. بينما كان الخشب متسعا للواحد والآخر على السواء.

ب - تمارين حول الإشكالات الفلسفية المركزية:

*** مثال المحسوس والمعقول / المحسوس والمعقول لا كشيئين بل كعلاقتين للشيء الواحد:**

نذكر هاهنا بالمحاولات التي توهمت أن الشيء نفسه يقع في واحد من الحدود التي كنا بصددها (الحس أو العقل أساسا). بالطبع المقصود هنا المدرسة العقلانية التي تأولت الشيء كـ "شيء عقلي" والتجريبية التي تأولته كـ "شيء حسي". بالمقابل فقد كنا لاحظنا من قبل أننا

حينما نشير إلى موضوع عيني قبالتنا فإن ما نشير إليه أبعاد ثلاثة نتوجه إليها بواسطة ملكات ثلاث:

الوجه الحضوري نتوجه إليه بالحواس.

الوجه الغيابي نتوجه إليه بالمخيلة.

الوجه الممكني نتوجه إليه بالعقل.

لنذكر أن الحواس مهمتها الأساسية نقل المعطيات الصلبة للموضوع بينما مهمة المخيلة توفير الإطار لجمعها في حين أن مهمة العقل تتعلق بكل ما يتجاوز التعيين المطلق (الحواس) أو النسبي (المخيلة). من الواضح أن المعطيات الحسية تشكل فعلا موضوعا مباشرا. لكن هذه المعطيات لا تشكل الشيء نفسه بل فقط بعدا وحيدا منه. إن العملية الإدراكية كاملة لا تكتمل إلا بفعل التخيل الذي يقرب المعطيات بعضها من بعض، وهاهنا سلوك إن لم يتجاوز كليا المباشر فإنه في الحد الأدنى يتجاوزه في معنى توسيعه إلى وجوه غيابية غير مشار إليها عامة بالمباشرة. لكن الأهم من ذلك سلوك العقل الذي يتجاوز فعليا المباشر بما هو يحتوي ضرورة تحويلا للطبيعة المباشرة للمعطيات الحسية حتى تستجيب لدواعي توحيدها.

إن الذات ترسل بكل ذراع صوب البعد الذي يناسبه - **الحواس للقبض** على الوجه الذي يسقط في **الحضور** كل مرة من الموضوع؛ **التخيل لاستحضار** كل ما ينأى إلى **الغياب**؛ **العقل لربط** المعطيات المجتمعة في المخيلة وبناء كلية الكائن. في اللحظة الأولى للإدراك **تتحدد** المعطيات؛ في اللحظة الثانية **يجتمع** المتناثر؛ في اللحظة الثالثة **يتحد** المجتمع. في اللحظة الأولى تقع **الأشياء**؛ في اللحظة الثانية **المساحات**؛ في اللحظة الثالثة **العلاقات**.

لأن المعطيات هي العناصر الأساسية للشيء فإنها المحدد **لهيئة** الشيء؛ لأن المساحات هي الفضاء الذي تجتمع فيه المعطيات لا غير فإنها المشكلة **للمكان** في بنية الشيء؛ لأن العلاقات تعني الفعل الذي يدخل المعطيات بعضها في بعض للخروج منها كقوة إلى الشيء الكلي فإنها إذن **الزمان** في بنية الشيء. إن الأمر متعلق إذن في كل مرة بأبعاد ثلاثة: **الهيئة والمكان والزمان**.

لكي ندقق أكثر هذه الأبعاد فإن:

المتعين موضوع الإحساس هو الموجود الصلب المتحدد مطلقا، النواة الصلبة لتكوين الإدراك.

المساحة موضوع التخيل هي الموجود المرن اللامحدد مطلقا، المفتوح على جميع المعطيات.

العلاقة موضوع العقل هي الموجود الوسط، نصف الصلب نصف المرن، الرابط بين الحدود.

لنلاحظ أن الأبعاد اليفنة يمكن تأولها على النحو التالي:
المتعين، الصلب، النواة التي تتكون منها المعرفة هي منطقيا أ سالبة ب.
المساحة، البعد المرن والمفتوح الذي تجتمع فيه المعرفة هو منطقيا أ مساوية ب.
العلاقة، البعد الوسطي الذي يربط حدود المعرفة هو منطقيا أ سالبة مساوية ب.
لنستوضح أكثر هذه المعاني فإن:
البعد الأول من المدرك (أ سالبة ب) يتشكل من السلب والإقصاء؛ البعد الثاني (أ مساوية ب) يتشكل من الجمع؛ البعد الثالث (أ سالبة مساوية ب) يتشكل من السلب والتجميع معا. البعد الأول سالب وإقصائي والبعد الثاني جامع واحتوائي في حين أن البعد الثالث جامع وإقصائي معا. هكذا فإننا ننبه إلى أن الأمر يتعلق بالمعاني الثلاثة للواحد أي:

- الواحد بمعنى المتميز والمتفردSingulier .
- الواحد بمعنى الكل والجامعTout .
- الواحد بمعنى الهوهوMême .

ماذا يعني إذن أن ندرك موضوعا ما من جهة التكوينة المنطقية القصوى للإدراك أي من جهة المعطيات المنطقية الأولية المشكلة له؟ إنه يعني أن ندرك الواحد المتفرد فيه والواحد الجامع والواحد الهوهو. ولأن الأمر يستدعي أن ندرك المعاني الثلاثة معا لا متفرقة فإن الإدراك في نهايته هو تحصيل الواحد المطلق في موضوع الإدراك. إن الشيء يأتي إذن في شكل لحظة رابعة ولا يمكن أن يقع كما خاله هيغل في اللحظة الثالثة. إن خطأ هيغل الأساس تصوره أن لحظة الوحدة هي لحظة المطلق. لكن الوحدة نفسها لحظة جزئية لأن بقية الكائن تظل في الوحدات الصلبة غير الوحدة كما تظل في المساحة الفارغة التي يلتقي فيها الجميع أي مساحة الجمع قبل التوحيد. إن الشيء هو لحظة المطلق بمعنى ربط (العقل / الزمان) الوحدات المكونة للشيء (المعطيات الحسية / الهيئة) في المساحة والحقل الذي يتسع لها جميعا (الإطار التخيلي / المكان). الشيء هو الوحدة المطلقة للهيئة والمكان والزمان حيث الهيئة هي البعد المتفرد للشيء والمكان البعد الكلي له والزمان هو الهوهو، البعد العائد فيه الشيء على نفسه.

*** مثال الكلي والجزئي / من الوعي بهما كشيئين إلى الوعي بهما كعلاقتين لكائن واحد مضاعف:**

- **الكلي علائقي:**

لنأخذ كالعادة مثالا بسيطا نفكر حوله - هذه اليد. إن الكلي فيها مثلا هو كونها خمسة أصابع وكف. أما الجزئي فكونها كبيرة أو صغيرة، سوداء أو بيضاء... الكلي هو إذن الضروري في اليد المستحيل غيره. أما الجزئي فهو الممكن أي الممكن غيره. والكلي هو ما إذا زال الشيء نفسه، أما الجزئي فيأتي غيره ولا يزول الشيء، إذ لا تناقض أن تكون يد بهذا اللون أو

ذاك، بهذا الحجم أو ذاك لكن من التناقض أن لا تكون يد بدون أصابع أو كف.

وإذا أخذنا مثال الكتاب فمن الكلي كونه "جملة من الأوراق المكتوبة المرصفة" ومن الجزئي أنه كبير أو صغير بهذا اللون أو ذاك، من هذه المادة أو تلك، بهذا الثمن أو ذاك، كتاب دين أو كتاب فلسفة، إلخ. ونفصل فنقول: إن الكلي هو ما يميز الشيء عن خارج له، والجزئي هو ما يتميز به في الداخل بحسب اختلاف الإحداثيات. فالشيء واحد بالنظر إلى خارجه مختلف بالنظر إلى داخله.

غير أن المشكلة التي اعترضت تاريخ الفلسفة هي أن الظهورات الممكنة للكلي يعتريها التناقض: كيف يكون للكلي وهو الواحد أن تجتمع لديه الكثرة؟ وهو المجرد أن يجمع المتعين؟

يتمثل المشكل أساسا في أنه إذا جمعناهما فقد الكلي كليته وإذا تركناهما مفترقين لم يكن لنا أن نفهم ديناميكية العلاقة بينهما، فإما كلّي مفارق أو فعلي منهدم فاقد لكليته. من ثمة الرفض المعاصر للكلي في النص الفلسفي والذي سببه عدم قدرة الكلي تاريخيا على الإيفاء بحقوق الإختلاف الذي بدأ يعرف به العالم.

- **الوضع الممكن للكلي والجزئي:**

إن هذا الإشكال يصادر على أن الكلي متعين déterminé وكذا الجزئي ولذلك يقعان في الإمية l'ou bien. إن ما نود تبيانه بالمقابل هو أن الأفق الذي لم يحصله تاريخ الفلسفة لمعالجة الصعوبة وظل بنسيانه الإشكال مركسا في وعي وضعي به هو التالي: إن الجزئيات لا تجتمع في الكلي بل يتجلى فيها بالغياب والحضور فيكون الكلي ممتدا بينها على على نحو غير وضعي. إنه لا يسجل حضورا مطلقا على هيئة وجود / عدم وهي الطريقة التي يستطيع أن يضمن بها وجوده العلائقي كقائم بعد مع اختلاف الجزئيات.

ما نقترحه من فهم جديد يقوم إذن على رفع الكلي والجزئي إلى ممكنية الشيء حيث التولّد المطلق وأن نرى هناك وجودهما الحقيقي، وهدا يعني أن نرفع الوعي بالحدين إلى الممكن ونخلصهما من طبيعتها الوضعية. إذا فعلنا ذلك أصبح بإمكان الكلي أن يغادر المفارقة ويحايث الجزئي فينفذ مطلبه ثم ينتهي معه ضرورة حسب قوانين عالم الفعل. غير أنه هناك يكون قد رفع ما نفذه لوجوده الممكن فيظهر من جديد لتنفيذ غرض مختلف لكن ليضحي مرة أخرى بنفسه ويلتقي نفسه في عالم الممكن حيث يكون قد أكمل مهمته وجمع كل شيء عبر لحظات الزمن المختلفة.

إن وجود الكلي في شكل ممكنية وجودية لا فعلية موجودية، ذلك هو التفكير المختلف. أما أن نترك الكلي على حالته الفعلية فإن التمزق الإشكالي لا مناص منه. وكل المحاولات التي تريد أن تجد هذا الحل في عالم الفعل لا تفلح. إنها تبحث بشكل مضحك عن موضع وسط بين الكلية والجزئية، عن فعل وسط لا يحايث فيه الكلي بالجملة ولا يمكث مفارقا. غير

أن هذه نهاية لصالح الوجود الممكني دون الإعتراف بذلك. إنها تظن نفسها (أي هذه النهاية) وجودا وسطا يترجم بألفاظ غامضة جدا: كلية الجزئي، إلخ.

لا بد من رفع الكلي والجزئي إلى مستوى الوجود المطلق وتمييز هذا كعالم ممكني عن العالم الحاضري أي عالم الفعل. هناك تجد كل علاقة فعلية قاعها وتقوم نشاطات لإغناء الشيء ذاته في الممكن حيث يعوض كل ما يفنى ويحتفظ بكل ما يتلاشى.

- **الوجود بالغياب للكلي والجزئي:**

أما إذا ما فكرنا السؤال في مستوى الفعل لا الإمكان فإن آفاق التفكير مفتوحة أيضا ولكن هنا أيضا على نخو غير وضعي. لنراجع هذا السؤال الذي لاحظنا بعض أهم صعوباته مع أفلاطون ولايبنيتز وهيغل: كيف يمكن للواحد الكلي المجرد الثابت أن يعالق الكثرة الجزئية المحسوسة السيّالة؟

واضح أن الصعوبة التي نصوغها في كل مرة للواحد والكثرة، للمجرّد والعيني، للثابت والسيّال تضع، بشكل حاسم، الواحد ضدّ الآخر. نذكر بأن الحلول إجمالا مكثت قابعة في الحرج التالي: إما الحفاظ على **واحدية** الواحد وثباته وهناك يفقد كل صلته بالكثرة والتغير أو **تكثيره** ليشارك الكثرة وهناك يفقد واحديته أو تسميته تسمية وسطية تجعله **الواحد الكثرة** وهنا صعوبة جديدة لم يفلح لايبنيتز في فك رموزها حيث تمت التضحية بأحد الجواهر (الجسد) بواسطة حيلة السلب - المحايد لتقوم النفس بما هي الجوهر بالمعنى الدقيق للفظ كالوحدة المطلقة بشكل جديد. هكذا أيضا لم يفلح هيغل في فك رموز التحدي المطروح لأن الكثرة تتآلف والوحدة بواسطة حيلة الإحتفاظ السالب الذي هو من جديد استمرار في الحضور المطلق للواحد.

ومع كل الإحراجات التي تلحق نظرية **الواحد الكثرة** هذه، إلا أنها أهم ما يمكن أن نطلق منه للتفكير. إن كل المشكل يكمن في أن أي بداية من البدايات الشهيرة التي نعرفها للتفلسف لا تملك إلا أن تضع من البداية الواحد قبالة الآخر كما لو أننا بصدد شيئين منفصلين ومتخارجين لا بصدد علاقتين للشيء نفسه.

إن ما نفترضه بالمقابل أفقا للتفكير هو أن الواحد ما هو كذلك إلا لكثرة منسوب إليها وكذلك شأن الكثرة. فلو افترضنا أن هذا الواحد قد غيّر إحداثيته من كونه "المشترك" بين عناصر كثرة ما (والتي بها هو واحد) إلى كونه عنصر من كثرة تشترك في شيء آخر مغاير، ويكون المشترك بينها واحدا مغايرا، فإن الواحد الأوّل سيسمّى هناك كثرة، لأنه إنما سمّي واحدا لكونه المشترك والآن هو كثرة لكونه المختلف. فتغيير النسبة إذن يجعل الواحد كثرة.

وهكذا شأن كونه مجرد، فإذا تغيرت نسبته إلى ماهو أكثر منه تجريدية (وهذا افتراض ممكن)، ذلك يجعل منه عينيا. كما أن ما نسميه عينيا إذا غيرنا نسبته مع المجرد إلى ماهو

أكثر منه درجة في التعيّن (الكثافة) لبدا بوضوح أنه مجرد بشكل آخر، وهكذا شأن كونه ثابت. فالثبات، في نسبة أخرى، حركة قصوى وهذا هو شأن الحركة التي هي كذلك لكونها منسوبة إلى ثبات أي إلى حركة أقل منها درجة. أمّا نسبة إلى حركة أسرع فإن ما نسميه حركة يتحوّل إلى ثبات خالص.

وهكذا نفهم أن ما نسميه الثابت والواحد والمجرد إنما هو كذلك نسبة إلى متحرك متكثر متعين. غير أن كل ذلك ليس كذلك إلا نسبة أي بالنظر إلى ما هو أقل منه درجة أو أكثر، وبالجملة بالنظر إلى ما له معه علاقة، وخاصة علاقة تقابل وإنه لا شيء يعرف هكذا إلاّ بنسبة ما. فالمثال المعقول لا يعرف إذن إلا بواقع محسوس، إذ هو مثال فقط بما يضمن له الواقع من خلوّ من المثالية وما هو معقول إلاّ بما يتخلى له المحسوس عن المعقولية. فما الواقع بواقع إلاّ بما يتنازل له المثال عن العينية وما هذا بمحسوس إلاّ بما يتنازل له المعقول عن المحسوسية.

إن المثال بالتالي ليس سوى واقع غائب. وما الواقع الحسي سوى مثال معقول غائب. إن المثال إذن ليس معدوما الواقعية بل محروم إيّاها أي حاصل عليها بالغياب والنقص. وهكذا الواقع ليس معدوما المثالية بل محروم إيّاها أي حاصل عليها بالحاجة.

إن الطويل ليس كذلك إلا نسبة للقصير. فإذا ما غيرنا نسبته إلى ماهو أطول منه صار قصيرا. وهكذا فإن ما نسميه "الطويل" هو في الحقيقة "الطويل اللاقصير". ومعنى "لا" هنا المنسوب إلى القصير والداخل في تعريفه القصر والذي جزء منه القصر وهو جزء من القصر فهو بالتالي منقسم إلى ذاتين: ذات حاضرة غائب فيها القصر وذات غائبة بحضور القصر. فالطويل لا يعدم القصير والعكس صحيح وإنما هما قائمان بتغيب كل منهما الآخر وهكذا امتلكا اسميهما.

هكذا فإن تصحيحا أصليا يجب أن يطال وعينا بالأشياء: إن المثال لا يقال هكذا "مثال" بل أصل تسميته "المثال اللاواقع" و"الواقع اللامثال" حيث ال"لا" تعني الغياب والنقص والحاجة والفراغ الذي يتركه طرف إذ ينسحب عن الثاني. المثال معرّف هنا بغياب الواقع عنه لا بعدمه وكذا شأن الواحد والمجرد والمعقول، إلخ.

إن كل الصعوبات إذن إنما مأتاها تفكير الكلي والجزئي في اللانسبة أي ككائنين مطلقين. وإنه لعدم فهم الحدين من البداية إلا ككائنين مطلقين قائمين فقد ظل الإشكال يراوح مكانه. بالمقابل فإن فكرة الواحد مغيبا الكثرة، الواحد بما هو اللاكثرة، تعصمنا من أن يكون الواحد حاملا فعلا لكثرة أو منفصلا تماما عنها أو حاملا لها قليلا، إلخ، وكل ذلك صور المحاولات الأفلاطونية للمعالقة. إنها فكرة وجود الكثرة في الواحد غيابا والعيني في المجرد غيابا والمحسوس في المعقول غيابا، فكل يحمل غيره بدرجة الصفر، أي بالسلب حيث لا نضطر إلى تكثير الواحد أو تركه مفارقا.

إن الكلي يكون إذن وفي اتساق تام مع حركة الجزئي واختلافه إذا فهمنا وجوده بما هو وجود ممكني وأفقدناه الواقعية التي تحشره إما في تعين قاتل لا يمنحه القدرة على مساوقة التعدد أو في وضع مجرد لا يسمح له من الأصل بمعالقة الجزئي. كذلك فإن الكلي يكون في اتساق تام والتعدد إذا اتخذ هيئة الوجود بالغياب في الجزئي ويكون هكذا شأن الجزئي فيه بالمقابل. هنا وهناك فإن أفق التفكير بما هو أفق الممكن وأفق السلب بما هو غياب، إذا أردنا أن ندقق خصائصه فإنها كالتالي:

- عدم منح الكلي (والجزئي) وجودا واقعيا إذ هما وجود بالغياب والحضور لا بالتعين المطلق.
- عدم منحهما من ثمة صفتهما كشيئين بل هما شيء واحد في ظهورين، في علاقتين.
- عدم منحهما هكذا حق الوجود إلا كأطراف لمطلق هو الذي يملك وحده اسم الموجود.

*** مثال الإيجاب والسلب / من الوعي بهما كشيئين إلى الوعي بهما كعلاقتين لكائن واحد مضاعف:**

لاحظنا من قبل أن الإعتقاد الذي يسود في الوعي العمومي كما في الفلسفة هو على التوالي أن:

- الشيء تعين، واقع بالمعنى الواسع للشيء: هذا الورق أو ذلك القلم أو غير ذلك من الموضوعات الحسية كانت أو العقلية أو اللسانية أو النفسية أو التاريخية.
- الإيجاب بشأنه وجود والسلب عدم أي فرضية الشيئين كأصل.
- افتراض الأشياء في وضع ما زماني أو مكاني أو مفهومي.

أصبحنا الآن ندرك أن تفكيرا مختلفا بدأ يهيمن على الوعي الفلسفي المعاصر سماته:

- الشيء كممكن.
- الإيجاب حضور والسلب غياب.
- **افتراض الأشياء في وضع لازماني ولامكاني ولامفهومي.**

ثمة دواع نظرية جادة دفعت إلى هذا التحول. منها أن الموضوع لا يمكن أن يوجد على نحو أقنومي مفرد بل هو بالضرورة علائقي relationnel. الشيء المفرد المقطوع عن كل صلة هو الميتافيزيقا عينها. ولا غرابة إذا علمنا أن المطلقية انقطاع، أعني أصل اللفظ ab-solu. من الدواعي لدى المحدثين أن ما نعرفه يأتي على نحو من الكلية والضرورة اللتين لا تنتميان إلى الموضوع المفرد. نجد لدى هيغل وكانط بعضا من هذا المعنى لكن أيضا لدى فيتغنشتاين وراسل بطرائق في فهمه مختلفة أعنى رفض فهم الشيء كموضوع واعتباره واقعة fait. ونجد هذا بأكثر جلاء مع هيدغير حيث أصبح الشيء - الموضوع آلة outil أو أداة instrument ذات وجود سياقي contextuel. مع كل هذا فإن الأفق الحضوري بكل لواحقه يظل الحاكم.

- **مشكل انقلاب الغياب إلى حضور جديد أو عسر الموضوع العلائقي وعودة الجوهر:**

لنستعد على الأقل محاولتين شهيرتين: هيغل وهيدغير، ولنفكر حولهما. الأولى تعتبر الموضوع حصيلة العلاقة المسماة "جدلية" بين الذات والموضوع يحصل فيه الأخير على اكتماله في نهاية الأمر ككلّي Universel في المفهوم concept؛ والثانية تعتبر الموضوع من الأساس حالة علائقية وبالأحرى عدمية. تتمثل كلاهما في سلب الموضوع حضوره كمفرد مباشر (هيغل) وكموجود (هيدغير) لفائدة حضور كلي أو علائقي. المشكل الذي نود تفكيره في هذه المحاولات وغيرها هو انقلاب السلب دوما إلى إيجاب وبالتالي انقلاب الكلي نفسه إلى فردي على طريقته يجد هو الآخر سلبه من جديد (النقد المعاصر لهيغل) والموضوع العلائقي إلى جوهر جديد. لا يتجلى السلب هنا كسلب فعلي إذ يظل يربطه بالموضوع خيط بدوره حاضر ويظل يرصد في وضعه كسلب من موقع الإيجاب وحده ليكون موضوع المعرفة من ثمة جملة من الحضورات التي لا يعتريها سلب فعلي.

لقد كان هيغل أكثر صرامة من هيدغير في هذا الشأن إذ جمع السلب بالإيجاب لإزاحة الحاضرية. غير أن نهاية المسار الدياليكتيكي لدى هيغل تفضي إلى حاضرية مطلقة لا يعتريها السلب مع أنه يخترق كل الحضورات الجزئية. أمّا هيدغير - الأخير فقد ذهب أكثر من الأوّل ومن هيغل بتجذير السلب وتعريف الوجود أصليا بالإحتجاب retrait بحيث يكون الظهور دائما منقوصا أو ثاويا وراءه سلب إذ بقدر ما يظهر ينسحب. لا نكون هاهنا بصدد علاقات يقيمها الموضوع بل بصدد انسحاب جذري لها. يصبح السلب بشكل ما، الثاوي أبدا في الممكن والذي يحرم كل حضور حضوريته بأن يخرج له من الغياب امتداداته الجديدة. وهكذا لما الشيء راسخ وجوده في الإحتجاب فإن كل حضور له مسلوب فمفتوح على شيئية لا تستنفذ.

غير أنّ هذا الحلّ على إغرائه ببناء موضوع للمعرفة - للخطاب علائقي، يجب التنبيه إلى ملاحقة المشكل نفسه له، والأمر يستدعي كثيرا من التدقيق. ذلك أن ظهور الموضوع لحظة ظهوره هو دائما واحد مفرد حاضر مهما كانت طبيعته الإنسحابية. فإذا ظهر القلم مثلا وانسحب عنه كونه مصنوع من كذا مادّة وصنعه فلان ومعدّ لغرض كذا وانسحب مع ذلك ما لا يتناهى من متعلقاته، فإنّ هذا لا يغني عن كون حضور القلم في الأخير مشكل إذ يطرح عليه لحظة يدرك - مهما كان ضيق اللحظة التي يدرك فيها وعبورها الفوري - يطرح عليه كيف تمّ إدراكه والقول عنه وهو هناك مفرد؟ إن رهان هيدغير لا يتعدّى كونه وسّع الحضور إلى اللاّمتناهي بعد أن كان حضورا واسعا فحسب. وبكلمة فإن هيدغير قد وقع في "حضور اللاّمتناهي" حيث لم يستحكم السلب بعد.

نفهم أن مشكلنا لا يكمن في **فتح الحاضر على الغائب ولا حتى على لا متناهي الغياب**، فكلّ ذلك يحفظ من جهة على الحاضر حاضريته ومن جهة ثانية هو يدفع الحضور

إلى اللاّمتناهي. إنّما المشكل في البحث داخل الحاضر عينه عن إمكانية تفتيته، أن لا نترك للحاضر أيّ لحظة أو أيّ شكل عليه يظهر كحاضر تماما كما أحسّ هيغل الإشكال لكن مع إعادة استنطاقه من جانبنا.

لكي نعيد طرح الإشكال نوضح إذن أن تاريخ الفلسفة إذ يوسع الموضوع سينتهي إلى حضور لا متناه أي إلى كمّ هائل من الحضورات ذات الصبغة الإشكالية الواحدة أو إنّه إذا أراد تفتيت الموضوع رأسا انتهى إلى خلط له بغيره وصراع يقضي فيه أحد الأطراف على غيره ويفضي إلى حضور كلّي.

هكذا ينتهي الموضوع العلائقي دائما إلى موضوع أحادي: أمّا إذا كانت علاقة خارجية رصّف الحضور بعضه حذو بعض إن لم يكن على نحو مكاني فعلى نحو زماني (هيدغير) وأمّا إذا كانت علاقة داخلية التهم الحضور بعضه بعضا باتّجاه حضور مطلق (هيغل) وانتهينا في الحالتين إلى موضوع غير علائقي. كيف نبلغ موضوعا علائقيا بعد كلّ هذه المحاولات؟

- **إمكان تفكير - الغياب الجذري l'absence radicale:**

يعني "موضوع علائقي" حسب الوصفات المتقدمة الموضوع الذي ترتبط فيه الأشياء الواحد بالآخر بدون تخارج مكاني ولا زماني ولا مفهومي أي دون أن يكون هذا بجانب ذاك أو هذا بعد ذاك أو هذا غير ذاك وإلاّ صار كلّ متفرّدا بآن أو بحيز أو بماهية مطروحا عليه ما هو مطروح على كلّ موضوع لاعلائقي. المطلوب إدراك موضوعنا في حيز واحد ولحظة واحدة ومفهوم واحد لكن من حيث أن له غيرا ودون أن يثير ذلك ضوضاء معرفية. لا بد من إدراك السلب كسلب تماما كما يدرك الإيجاب كإيجاب وذلك كممكن في لحظة واحدة وحيز واحد وبشكل واحد.

إن علينا أن نفهم أن الموضوع الذي ندركه لحظة ندركه ذاتها إنما ندرك غيره مسلوبا عنه ولحظة نقول إنّما نقول بالسلب ما لم يقل ولحظة نتصرّف إنما نتصرّف سلبا بالدرجة نفسها. إنّنا نقول مثلا "البيت من حجر" ونحن نقول في الوقت نفسه "إنّه ليس من لوح" أو ما شابه ذلك. فنحن نقول كلّ ما منه البيت وكلّ بيت يتميّز عن البيت - موضوع الخطاب لكنّنا نقوله سلبا. إننا لا نستطيع أن نقول في المقابل "البيت ذو جدران" لأنّنا لا نقول هناك سلبا شيئا آخر كما لا نقول "البيت ليس ذا يدين" لأننا لا نقول هناك غير هذا الحضور وجودا كان أو عدما. هذا يعني أن الخطاب يكون حيث يكون موضوعه ممكنا أي ممكنا غيره لا ضروريا ولا مستحيلا أي مفردا. إنّه يكون إذن حيث يكون موضوعه متعدّدا. إننا لا نقول إلاّ ما يمكن أن يكون غيره، أي ما يكون غيره موجودا فيه بالسلب فنقوله وغيره: نقوله بالإيجاب ونقول غيره بالسلب. إن قولك لأحد "إعطني كراسا" إنما يكون ممكنا لحظة يكون الطلب يحتمل غير ذلك، مثلا: إعطني قلما، ورقا... أو "خذ كراسا"، إلخ.

لا يوجد موضوع للخطاب إذن إلاّ أن يكون أوّلا ممكنا أي أن يكون واحدا حاويا على إمكانات أعني على تعدد ممكن. بعد ذلك فإن قوله بالإيجاب والسلب هو قول الشيء نفسه في علاقتين لا قول شيئين مختلفين. إنه لا حل للصعوبات الآنفة (أن لا تكون لأطراف العلاقة تخارج مكاني أو زماني أو مفهومي وتكون مع ذلك علاقة) لا حل إلا أن نفهم الشيء نفسه في علاقة بنفسه ولا يكون ذلك ممكنا إلا نفهم علاقة ممكنة تكون لازمانية ولامكانية ولامفهومية. هكذا موضوع الإدراك.

فنحن إذ ندرك ندرك كل ما يدرك لكن بتبادل السلب والإيجاب. لنفرض أنّنا بصدد إدراك "هذا الكرسي". إنّ النظر كما العقل لا يحصلان شيئا مفردا إسمه الكرسي كما هما لا يدركان خليطا من الأشياء بل يحصلان الكرسي بقدر ما يحصلان سلبا ما ليس هو: ليس الطاولة، ليس الباب، إلخ. ليس السلب هنا غيابا بسيطا يتجلى في حضور آخر هناك أو بعد قليل أو كذلك (كأن نفهمه كغير مثلما رأينا مع أفلاطون)، أعني ليس غيابا **يضاف** إلى إدراك الموجب بحيث يمكن إدراك الموضوع أو القول لحظة يدرك أو يقال دون سلب، وإنما السلب مكون جوهري للإيجاب. فنحن لا نقول أو ندرك أ إلاّ إذا كان لاب لصيقا لها، يقال بالصوت الخافت لحظة تقال أ بصوت عال. ولنفترض أنّنا بصدد إدراك الباب ثم الطاولة ثم الكرسي فإن الصّورة التي نستطيع أن نرسمها للذهن أو للعين لحظة الإدرك تكون كما يلي مثلا (نرمز بالخطوط **المتواصلة** إلى الإدراك **الحضوري** للشيء وبالخطوط **المتقاطعة** إلى إدراك الشيء **بالغياب**):

اللحظة الأولى للإدراك: ا.ل.ك.ر.س.ي – ا.ل.ط.ا.و.ل.ة – **الباب**.

اللحظة الثانية للإدراك: ا.ل.ك.ر.س.ي – **الطاولة** – ا.ل.ب.ا.ب.

اللحظة الثالثة للإدراك: **الكرسي** –. ل.ط.ا.و.ل.ة – ا.ل.ب.ا.ب.

إن الذهن (أو العين) يدرك في كل مرة كل الزمان وكل المكان بظهور شيء في آن وغياب غيره في ذلك الآن، ثم ظهور غيره في آن آخر وغيابه هو في ذلك الآن. وهكذا ففي اللحظة الواحدة هي لحظة **الديمومة durée** بلغة برغسون (دون عناية هنا بإشكالات هذا المفهوم نفسه)، نرى في كل مرة كل الزمان والمكان والمفهوم بظهور بعضه وغياب الآخر. غير أن هذا يعني أننا منشدون **أبدا** إلى إدراك المطلق الواحد غير الحضوري رغم إغراءات الحضورات والتعدد والوقوع في الحدود. المشكل إذن في موضوع المعرفة، موضوع الخطاب هو اجتماع المتعارضات على الموضوع في لحظة واحدة دون اختلاط، وإلا لم يكن الموضوع علائقيا. ولكن ذلك لا يستوفيه إلا مفهوم يستوعب هذا التحدي حيث كلية الزمان والمكان والمفهوم كوجود لنا مطلق.

ندرك هذه الكلية إما اعتقادا جملة واحدة أو إذا شئنا تفصيلا نظرا وعقلا فبتتالي الآنات والأمكنة، بإظهار عنصر في كل مرة وإخفاء الآخر. وراء هذا الإدراك الحضوري يختفي الإدراك

الغيابي المطلق الذي يحتمل وحده التناقضات المطروحة والذي تستنير به الأشياء. إننا ندرك الشيء وندرك أنه ليس غيره إدراكا واحدا. ليس الإدراك الواحد تجميع عناصر بل سلب عنصر عن آخر.

إن موضوع المعرفة والخطاب هو إذن الحاضر - الغائب وهو يترجم موضوعا مطلقا هو الموجود.

لنأخذ مثالا آخر - القضية التالية: "هذا قلم". إن وعينا الأولي يذهب مباشرة إلى أن موضوع حديثنا هنا هو "القلم". إننا لا نتصور بسهولة أن يكون "القلم" محمولا أو مجرد محمول على الموضوع الحق هنا وهو ال"هذا". إننا ندرك ال"هذا" على نحو من العدمية والفراغ المطلق الذي لا يسمح باتخاذه موضوعا، ألا وإن الموضوع هو ما يقبل الوضع أمامنا في حين أن هذا كعدم أو فراغ مطلق ينأى عن كل وضع له أمامنا là-devant. إن هذا الميل الذي نجده في وعينا لا يتفق حتى مع البنية الطبيعية للقضية والتي وفقها يكون ال"هذا" موضوعا و"القلم" محمولا. وفي الحقيقة، فإن هاهنا صعوبة مفادها أن الموضوع هو في كل الحالات ما نعتمد عليه لبناء معرفة، فهو أساس Upokeimenon وذلك لا يتفق وطبيعة ال "هذا" كاسم صوري لا يؤدي وظيفة الأساس الحق. إننا نحل هذه الصعوبة بالتفريق بين معاني عدة للموضوع:

- الموضوع بما هو موضوع صوري لمحمول في إطار قضية منطقية، وهنا نفهم كيف يكون ال"هذا" موضوعا (هذا قلم)، فهي موضوع أو أساس صوري لمحمول هو ذاته صوري.
- الموضوع بما هو الشيء الملقى أمامنا، وهنا يكون الموضوع غير صوري، أي موضوعا قائما بذاته خارجنا، لكنه لا يتفق هنا ضرورة والموضوع بالمعنى المقصود في قضية منطقية.

إننا نفرق - من حيث أن الموضوع هو في كل الحالات ما هو أساس لحمل أشياء عليه - بين موضوع ذي حضور فيزيائي كقولنا: "الكتاب فوق الطاولة" (فهاهنا الموضوع "الكتاب" حاضر حسيا، أي في العلاقة موضوع - ذات (معرفة)) وموضوع في حدود القضية فحسب الذي يقابله المحمول وموضوع في النهاية بمعنى أخير أي في العلاقة موضوع (جوهر) - عرض accident. إن أساس هذا التفريق هو فهمنا للموضوع بما هو حضور.

إن قولنا "هذا قلم" قضية لا تتجه رأسا إلى الموضوع الملقى أمامنا - هذا الشيء الفيزيائي ذي الخصائص المحددة. فمن حيث أنه لا قضية تعلن إلا لأن ضدها قائم أي من حيث أنها قضية ممكنة لا ضرورية، فإن القضية إذن مضاعفة: هذا قلم - هذا ليس ورقا. إن قصدنا يتجه معا إلى القلم والورق ونحن نعلن القضية: هذا قلم. لكن هل يحتمل الموضوع الملقى أمامنا أن يكون معا قلما وورقا؟ هل يحتمل الحاضر المحدد فعلا أن يكون أ ولاأ معا؟

الواضح أن اتجاه التفكير يشير إلى الممكن بدل الواقع. وإننا لنقترح إعادة كتابة هيغل (الذي يكتب أن أ ليست أ... على هيئة القضية) على النحو التالي: أ لاأ... على هيئة غير

قضوية بل مفهومية أصلية. والمعنى هو أن السلب ليس محمولا خارجيا على الشيء ظل بعد لدى هيغل بل سلب أصلي. ذلك ما سمح به تحويل الموضوع إلى ممكن ولم يكن متاحا مع هيغل.إن الأمر لا يحتاج إقرارا أوليا "هذا قلم" لينفيه بعد ذلك بـ "هذا ورق" حيث القضايا تظل متخارجة، بل إن القضية الأولى نفسها لا تقال كـ "هذا قلم" إلا منفية أصليا كـ "هذا ورق" بالغياب.

يكون ال"هذا" إمكانا يحمل القلم والورق معا. إنه الكلمة غير المحمولة المحتوية على إمكانات الظهور اللامتناهية المتعارضة فعلا رغم أنها منسجمة إمكانا أو قوة. فال"هذا" قلم وورق على حد السواء لا يمكن فهمه إلا كقوة أو وجود غيبي لا يظهر على نحو إلا ليختفي على نحو آخر، لا يظهر ك قلم، قلم+ إلا ليختفي كورقة، ورقة-. إن قصدنا يتجه صوب ال"هذا" لا صوب "القلم". فالـ "هذا" هو المطلق الغيبي أي هو كل ما يمكن الإشارة إليه، كل ما يمكن أن يقال عنه "هذا": القلم، الكتاب، الشجرة، الأرض، الماء، الإنسان، إلخ. ال"هذا" هو الممكنات اللامتناهية أذن ومن ثمة كان مطلقا وهو الممكن لا الفعل ومن ثمة كان غيبيا.

إن ما يأتي كمحمول بعد ذلك، "قلم" هو تنسيب للامتناهي الكامن في ال"هذا" أو ظهور محدد له يدفع إمكانات الظهور الأخرى نحو الإختفاء أو هو يظهرها على نحو سالب مثل "كراس" و"كتاب" وغير ذلك. القضية تقال إذن مضاعفة مشيرة في الوقت نفسه إلى "هذا قلم" و"هذا كراس" أي ال"القلم" بما هو موضوع - إمكان أو موضوع غيبي.

- الليس والأيس كغياب وحضور لا كوجود وعدم:

لنتأكد من أن السلب ليس إعداما بل تغييب من خلال استخدام عبارة "ليس". السؤال: متى نقول عن شيء ما أنه "ليس"؟

يمكننا أن نقول مثلا "هذا كتاب فلسفة وليس كتاب تاريخ".

ولكننا لا نستطيع أن نقول "هذا كتاب فلسفة وليس حجرا".

وإذا ما استطعنا هذا فبشكل تكون فيه هذه الجملة على هيئة الأولى. وهيئة الأولى هي أن "كتاب الفلسفة" إنما يحمل إمكان أن يكون كتاب تاريخ، وذلك للشبه بين الكتابين، فأحد الكتابين ليس معدوما منه الآخر (في نظر من يشاهد الكتاب)، وهو ما يظهر في المثال الثاني إذ أن "كتاب الفلسفة" معدوم منه مفهوم الحجر. ولهذا لم يكن بالإمكان القول: "هذا كتاب فلسفة وليس حجرا". ذلك أنه من تحصيل الحاصل أنه ليس حجرا (في ذهن من يقوم على أمر السلب).

وهكذا فإننا لا نسلب أ من ب لما ب معدومة أ. لكن أيضا لا يمكننا أن نسلب أ من ب إذا كانت أ هي ب أي موجودة ك ب. لا يمكننا إذا كان هذا الشيء كتابا أن نقول إنه ليس كتابا كما لا يمكننا إذا كان معدوما عنه معنى الكتاب أن نقول أنه ليس كتابا وإنما فقط إذا كان

حاضـرا فيـه معنـى الكتـاب، فإنـه يمكننا أن نقول أنه ليـس كتابا بمعنى أننا نغيب عنه صفة كونه كتاب. فعندما قلنا أعلاه "هذا كتاب فلسفة وليس كتاب تاريخ"، فإنما أمكننا ذلك لكون "كتاب تاريخ" **حاضر في** "كتاب الفلسـفة" لما بينهما من شـبه واختلاط في صورتيهما باشـتراكهما في صفة "الكتاب". لذلك فـ "ليس"، هنا، إنما تعني **تغييب** "كتاب التاريخ" عن "كتاب الفلسـفة" وليس إعدامه عنه.

وهكذا فإننا لا نستخدم "ليس" عندما يكون شيء موجودا كشيء ما لا ولا حينما يكون معدوما كذلك الشيء، وإنما عندما يكون شيء حاضرا كشيء ما (متشابه) فتكون "ليس" فعل تغييب فحسب.

قلـت إن المثـال الثانـي يمكـن أن يصـح هو الآخـر إذا كان على هيئة الأول. فمثلا يمكن لشخص يعاتب شخصا آخر لا يلقي بالا لكتاب الفلسفة فيقذفه على الأرض، أن يقول له "هذا كتاب فلسـفة وليس حجرا". ويقصد بذلك أن لا تعامل كتاب الفلسـفة كما تعامل حجرا. غير أنه من الواضح هنا أن الكتاب لم يعدم صفة الحجرية بل حضرت فيه وذلك من خلال معاملة الشخص الآخر لكتاب الفلسفة معاملة الحجر. وبالتالي فإن قول الأول "ليس حجرا" إنما صار ممكنـا مثلمـا كان فـي الأول ممكنـا أن يكون كتاب الفلسـفة كتـاب تاريخ، اعني لحضور كتاب التاريخ في كتاب الفلسـفة على نحو ما. هاهنا أيضا حضور للحجرية في الفلسـفة. وهكذا فإن قولنـا "ليـس حجـرا" إنمـا هو تغييب لصفة الحجرية عن الفلسـفة. وفـي الحالة الأولى كما في الحالة الثانية إنما تعني "ليس" التغييب لا الإعدام وتعني "هو" الضمنية التي قابلناها بـ "ليس" الحضور لا الوجود.

إن هذا المعنى لـ "ليس" يمكن أن يلقي بظلاله على إشكالات عديدة في اللغة، التسمية مثلا: ماذا تمثل الأشياء، الكلمات بالنسبة لبعضها البعض؟ مثلا ماذا تمثل الورقة (كلمة الورقة) بالنسبة للقلم (كلمة القلم)؟ هل هي عدم له أي آخر منقطع عنه أم لا؟

ثمة إشكال في الإجابة بنعم كما في الإجابة بلا:

فإذا قلنا أن الورقة منقطع اسـمها ووجودها عن القلم إعترضنا السـؤال التالي: لماذا إذن لا نسـتطيع أن نسـمي الورقة أي تسـمية كانت بما فيها القلم؟ أعني لماذا نحرص على تسـمية الورقة بغير اسـم القلم إذا لم تكن تسـميتها على علاقة ما بتسـمية القلم؟ هكذا فالورقة تسـمى وهي ليست آخر تماما عن القلم أي لا تسمى كعدم للقلم. لكنها بالتوازي لا تسمى كهي القلم، وذلك واضح إذ أنها ببساطة ورقة (لا قلم). ماهو إذن الوضع الذي تتخذه الورقة بالنسبة للقلم إذا لم تكن هي القلم ولا عدمه، إذا لم تكن متواصلة معه أو منقطعة عنه؟

إن الورقـة تسـمى بالنظـر إلى القلم وهكذا شـأن أسـماء الأشـياء ووجودهـا. ومعنى هذا أن الأشـياء موجودة ومسـماة بشـكل لأن غيرها موجود ومسـمى بشكل آخر. إن قولي "باعتبار"

و"بالنظر إلى" يعني أن هذا الشيء لما نقدم على تسميته كورقة بعد أن أسمينا غيره قلما، إنما نفعل ذلك ونحن نذكر أنه يجب أن لا يكون قلما لأن غيره قد سبق أن سمي كذلك. غير أنه لم يعد ممكنا أن نسميه شيئا آخر أيضا منقطعا عن القلم لأن ذلك يجعله مهددا أبدا بتسميته قلما. يجب إذن أن نسميه لا القلم نفسه ولا عدمه بل غيابا للقلم. إن الورقة إذن إنما يكون اسمها الكامل: "ورقة لا قلم" وكذلك القلم فهو في الأصل: "قلم لا ورقة". ومعنى "لا" هنا أننا نسمي هذا قلما مع الإحتراس من تسميته ورقة لأنه قد سبق أن أطلق هذا الإسم على شيء آخر. وقولنا هنا "مع الإحتراس" و"باعتبار أن" و"بالنظر إلى" متميز أولا عن عدم قولنا أي شيء، إذ أنه في هذه الحالة سيكون اسم القلم هكذا: "هذا قلم"، ومتميز ثانيا عن قولنا عن القلم أنه عينه الورقة فيكون اسمه هكذا: "قلم ورقة". إن القلم يسمى ويوجد لما تغيب الورقة التي توجد وتسمى بغيابه. لكن علينا هنا أن نلائم مفهوم الغياب مع مفهوم الحضور لا الوجود إذ أن غياب القلم ليس وجود الورقة بل حضور لها، والعكس صحيح.

إن المبدأ الذي نسمي وفقه الأشياء كما هو واضح هو أن **لا شيء يتكرر ولا جديد يأتي** وإنما كل ما هو غائب يحضر (كل مختف يظهر) وكل حاضر يغيب (كل ظاهر يختفي)، وهو ما يشير إلى أنه الشيء الواحد هذا الذي تنكشف وجوهه المختلفة وذلك هو شرط الوجود والعلم على السواء. لكن ما معنى الوجود بالغياب والحضور للشيء في غيره؟ كيف يمكن أن نفهم كون القلم موجود غيابا في الورقة والظلمة موجودة غيابا في النور والعكس؟ أو كذلك ما الذي يضمن أن هذا غياب وليس عدما؟

- **الشيء الكلي / المطلق الإحداثية الغائبة للإدراك:**

لنفترض أن أحدنا كان في النور داخل البيت ثم خرج إلى الظلمة. إن درجة النور التي يلقاها في البيت هي نفسها التي لا يجدها لما يخرج من البيت ويجدها، مقابلا لها، الدرجة نفسها من الظلمة. بعد ذلك فإنه كلما زادت درجة النور في الداخل، بالنسبة للناظر، ازدادت درجة الظلمة في الخارج عنده، وكلما تضاءلت درجة النور في الداخل تضاءلت درجة الظلمة في الخارج حتى تستويان. لنفترض أننا كنا في درجة مطلقة من النور داخل البيت نسميها 100. إن الخروج من البيت، في هذه الحالة، لن يسمح لنا برؤية شيء على الإطلاق. أما إذا كنا في درجة 50 من النور في الداخل فإننا سنكون في درجة 50 من الظلمة في الخارج. وأما إذا كنا في درجة 0 من النور داخل بالبيت فإن درجة الظلمة خارجه ستكون 0 أيضا - أي النور 100. وهذا معناه أن درجة 100 من النور إنما كانت على حساب 100 درجة من الظلام ولم تكن بانفصال تام عنها. كما أن درجة 50 من النور إنما كانت على حساب 50 من الظلام أطردت إلى خارج البيت. وهكذا فإن درجة 50 من النور داخل البيت، لم يقابلها، في الخارج، أي درجة من الظلام غير الدرجة 50. وهنا يكونان حالة واحدة لا هي بالنور ولا بالظلام.

نفهم مما تقدم أن النور والظلمة شيء واحد. إذا رمزنا إلى الوحدة بكونها 100 وإلى النور والظلمة بكونهما أ وب، فإنه إذا أ = 100 ذلك يعني أن ب = 0 وإذا أ = 50 فإن ب = 50 وإذا أ = 0 فإن ب = 100. إن هذا الشيء الواحد المختلف عن أ وب هو الذي يضمن كون درجة ما من النور يقابلها درجة نظيرة من الظلام والذي بالنسبة له نقول 50 أو 0 أو 100. إن 100 درجة لا معنى لها إذا لم يكن لدينا شيء مفترض نسميه 100 درجة يكون بلوغ النور أو الظلام حدّا ما نسبة إليه شرطا لتسميته ذا درجة ما أو ذا درجة أخرى.

فمثلا عندما أقول: "إن هذا الحجم نصف ورقة"، فإنني إنما أقصد أن لدي ورقة تامة، وإذ تكون هكذا فإنها تسمى نصف ورقة، وإلا فإن هذه قد تسمى ورقة تامة دون أي مانع إذا ما سميت لأول مرة أو إذا كانت تطابق شيئا كهي ذاتها كان قد سمي ورقة تامة. كما أنني إذ أقول أن هذه الورقة تامة فلكوني أعلم من قبل أن ورقة تامة تكون هكذا. فهذا العلم إذن ليس علما أولا بل ثان مصدق لعلم سابق. قد نقول أن الذي يضمن لنا أن هذا شطر الورقة هو الشطر الآخر والذي يضمن لنا أن هذا ربع الورقة هي الأرباع الثلاثة الأخرى. لكن من يضمن أن هذا كله هو الورقة وأن جزءا آخر لم يضع منها؟ إن علمي بكل الورقة، أولا، هو ما يسمح لي بقولي إن هذا نصفها وهذا ربعها، إلخ.

هكذا فأننا إذ ننتزع 5، فليس ضرورة أن نحصل على 2 إلا إذ انتزعناها من 7. تماما كما أنه حينما تكون لدينا كمية هي 100 وقسمناها بين أ وب، فإذا أعطيت ل أ، 50 فقد أعطيت ل ب أيضا 50. لكن هذه وتلك إنما هما 50 و50 نسبة إلى 100 المفترضة سلفا. ففي الأصل نحن نفترض الكمية المطلقة ولنسمها ن ثم نقسمها إلى أ وب. فإذا غيرنا الكمية هكذا إلى س فإن الحجم أ لن يكون 50 بل سيكون مثلا 25 وكذا الحجم ب. وإذا افترضنا أننا نسينا (أعدمنا) الحجم ن فإن أ وب لن يكونا 50 و50 بل سيكونان أي شيء آخر مادام أصلهما قد أعدم أو نسي. ويمكث الواحد منهما جزء الآخر، مغيبا الآخر 50-50 أو 30-70 ما مكث الشكل ن محفوظا.

إن كون النور غياب للظلام والعكس، أي كون النور يحمل الدرجة التي يفقدها الظلام أو العكس، فذلك معناه أن **الحجم المسامت** محفوظ مسامتا لهما لا هو هما ولا هو غيرهما. فالكمية 100 حتى لما تنقسم إلى 50 و50 هي موجودة لزوما لتحفظ حضور أ وب غيابا الواحد للآخر. لكن كيف تمكث الكمية 100، أي الحجم الموحد؟ المشكل هنا هو كما يلي: كيف، إذا كان لدينا الحجم ن، كيف له أن ينقسم إلى ربع وثلاثة أرباع ويمكث هو هو حتى يكون لربع وثلاثة أرباع معنى؟

ثمة اتجاه أول يقسم **الحجم الكلي** لكنه يعدمه فلا يكون لربع وثلاثة أرباع معنى.

ثمة اتجاه ثان يحاول تقسيم **الحجم المسامت** ويحتفظ له بوجود ميتافيزيقي منفصل عن

الأشياء المنقسمة عنه.

لكن ثمة أيضا اتجاه ثالث يقسم الحجم الموحد إلى ربع وثلاثة أرباع وينبه إلى أن هذه حاضرة فقط وليست موجودة وأن الحجم الموحد فحسب موجود لكن وجوده إمكان فقط.

إن قولنا إمكان هنا معناه أنه ليس معدوما فيفقد الربع والثلاثة معناهما لكنه أيضا ليس موجودا مفارقا وإنما هو موجود في درجته الصفر. وهكذا فهو محايث دون أن ينعدم لأن تقسيماته هذه حاضرة فقط لا موجودة أو هي ظهوراته.

وهكذا فعندما نتساءل: كيف يكون النور غيابا للظلمة ومن يضمن أن هذا غياب لا عدم؟ فإن الإجابة هي **الوجود المسامت / المحاذي** للنور والظلام والذي به نفهم عندما نرى نورا أن فيه مساحة غياب للظلام والعكس أيضا صحيح. ولولا هذا الوجود الموحد لما أمكننا أن نستخرج، بضرورة ما، عندما نرى نورا، أن ظلاما ما غائبا فيه وعنه. تماما كما أننا نمكث نسمي هذا ربعا وهذا ثلاثة أرباع ما مكننا نحفظ الوجود الموحد للأرباع الأربعة والذي، هو، ينير لنا علم هذا أو ذاك. إلا أن هذا الوجود المسامت هو دائما قيام كممكن، غياب لما كل هذا حضور.

إن الوجود بالغياب ليس معناه أن النور موجود في الظلام أو الظلام في النور بشكل يخل بمبدإ عدم التناقض في المستوى الوضعي للأشياء. إن النور يمكث نورا والظلام ظلاما وليس في واحد منهما شيء من الآخر. إن كلا منهما غياب عند الذي يدرك فقط لا أكثر ودون أن يكون الواحد فعليا الثاني. تماما كما أن وجود القلم كغياب للورقة ليس معناه كون الورقة موجودة بشكل ما في القلم، فإن هذا تخريف ولا ريب، إذ القلم شيء يعدم تماما الورقة. إنما الغياب غياب في ذهن الإنسان الذي سماها وصنعها فهو يعرف ويحتاج ويسمي معا ورقة وقلما. فإذا سمى قلما سمى أيضا الورقة بالغياب وهكذا.

إن ما نحمله في أذهاننا من الحجم ن هو الذي يجعلنا نسمي الحجم أ غائبا لما نجد الحجم ب. أما إذا خلا الذهن من هذا الحجم المسامت فإننا لا نستطيع إذا وجدنا الحجم أ أن نسمي الحجم ب غائبا عنه إذ ربما يكون الحجم أ قائما بنفسه دون ب ولا مانع في ذلك، أي ربما يكون هو كل الحجم المعني بالسؤال. ولما كنا نعد هذه الأشياء وأسماءها حضورات / غيابات بعضها لبعض، فإننا إنما نفعل ذلك لأننا نعرف الحجم الموحد - المسامت لها. إننا نسمي شيئا ما غائبا إذا كنا نعلم أنه موجود في المكان ذاك وإلا كان معدوما.

لنفكر معنى أن يكون شيء ما غائبا - معنى أن يكون طالب غائبا عن قاعة الدرس[1]. إنه من الممكن أن يسجل الأستاذ غياب طالب عن الدرس لكنه لا يمكنه أن يسجل غياب عامل النظافة عن الدرس مع أن عامل النظافة أيضا غائب فعليا عن قاعة الدرس. لماذا نسمي الطالب غائبا ولا نسمي عامل النظافة غائبا مع أنهما متساويان في عدم الحضور للدرس؟ ما

(1) مثال يتردد هنا في الدراسة وهو في الأصل لهيدغير وارد في المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا.

الفرق بين الإثنين هاهنا؟ متى نسمي شيئا ما غائبا؟

إن الفرق الواضح في هذا المثال وهو أن عامل النظافة لا ينتمي إليه حضور الدرس من الأصل وهو ليس مسجلا في دفتر الحضور بينما ينتمي إلى الطالب حضور الدرس وهو مسجل أصليا في دفتر الحضور. هكذا فإننا نسمي غائبا فقط ما يجب أن يكون في الأصل حاضرا وما ينتمي إليه الحضور ويتعلق به. ثمة إذن بجانب الحكم بالغياب والحضور، وراء ذلك، حكم أصلي بأن الحضور والغياب يكونان لموضوع ما، ينتميان إليه، موجودان له. ثمة إذن وجود مسامت للغياب والحضور. إن الغياب لا يقال إلا عن موجود أصلي يكون قد تأخر تماما كما أن الحضور يقال عن تقدم موجود إلى حيز الإدراك لا عن الموجود ذاته. الغياب والحضور يشيران إذن ضرورة إلى وجود غيرهما يكون مطلقهما. لكن هلا يكون الشيء أكثر من حكم منطقي إبستيمولوجي له بلا أي إحالة أونطولوجية؟

لنفترض أن هذا الوجود المسامت وجود منطقي فحسب. في هذه الحالة ما الذي يمنع العقل من أن يضفي على حالة عامل النظافة وجودا عقليا في القسم ثم ينسب إليه الغياب؟ أليس العقل واقعا تحت إلزام بين أن الوجود الأصلي في القسم ينتمي إلى الطالب بينما لا ينتمي إلى عامل النظافة؟ أليس هذا الوجود أونطولوجي لا منطقي فحسب؟

فعلا فإننا حينما نقول إننا ندرك غيابا وحضورا فذلك يعني أن إدراكا مسامتا للوجود قائم لا محالة مستقلا عن تحكمنا المنطقي. وإذا افترضنا كونه محض وجود منطقي، فإن ذلك لا يتسق كما لاحظنا مع كون الشيء أونطولوجيا غائب وحاضر لا فقط منطقيا، الشيء الذي لا يؤسسه إلا وجود أونطولوجي. لا بد أخيرا إذن من موضوع أونطولوجي يكون مطلقا واحدا وغير وضعي هو الذي يلزمنا بالإشارة المطلقة إلى الشيء وهو غير كل هذه الأبعاد التي نحصلها مفصلة منه.

لنفترض (مثالا آخر) أن لدينا مؤسسات، مستشفى وكلية مثلا. إن هذه الأشياء تمثل غيابا بعضها لبعض. لكن من يدرينا أن هاهنا غيابا وليس عدما؟

إنه النموذج الكامل أي الإنسان ذاته الذي يسامت هذه الأشياء وتعبر عنه تفصيليا والذي لما هو يحتاج معا مستشفى وكلية، فإنه لما يسمي مستشفى يقرر ذلك نسبة للكلية التي هي غياب عنه وليست عدما عنه. كذلك فإن الشيء كاملا أي التلميذ المحتاج قلما وكراسا وكتابا هو الذي يجعلنا نسمي الكتاب حضورا غائب فيه القلم والكراس وكذلك شأن الكراس والقلم. أما إذا لم يكن ثمة هذا الشيء الكامل فلا شيء يلزم بالقول أن القلم غائب عنه الكراس إذ لا مانع أن يكون عدما لا غيابا أي أن يكون القلم وجودا لا حضورا؟

إن الوجود بالغياب إذن لشيء في آخر ليس معناه تعين ما له فيه، إذ أن الشيء من هذه الجهة عدم غيره تماما، وإنما معناه وجود النموذج الكامل له الذي يسامت الشيء والذي

بمسامتته فقط يظهر أن في الشيء وجودا بالغياب، حرمانا. وهكذا فأن يتحرك الشيء نحو سدّ حرمانه، هو أن يطابق النموذج الذي أوحى له بالحرمان.

فالحرمان قائم بنفسه وليس عدما نسبة للوجود / الحاضر رغم أنه ظهور للوجود / العدم. إن أما تحس بحرمان، بحاجة، بشوق إلى ابنها، فذلك دليل قاطع أنها عرفت أولا إبنها، ووجد معها فعلا ثم انتزع منها. ليس الحرمان بالشيء القائم بذاته نسبة للوجود والعدم وإنما هو مجموعهما. إنه ليس سوى وجود أعدم. تماما كما حينما نكون في مكان ثم ننقطع عنه، فإننا هاهنا نكون موجودين معدومين، الشيء الذي يعني أننا غائبون فقط. الغياب لذلك علامة وجود، وهذا شأن الحرمان كغياب. إنه على هذا النحو يمكن أن نعلل صعوبات فلسفية جمة.

إذا كان الفكر الفلسفي بحسب نقد هيغل له يعرّف المفاهيم منفصلة أي بحسب تعارض مطلق بين وجودها وعدمها: الخير / الشر، الحقيقة / الخطأ، الحق / الباطل أي الخير هو الخير، الخير ليس الشر، لا ثالث بينها (لا يمكن أن يكون الخير معا خيرا وشرا) - فإن هذا التعريف المنفصل لا يترك للخير من معنى وللراحة من معنى إذا أخذت منفصلة عن الشر والتعب، إلخ. ولنحاول أن نجد للراحة والسعادة معنى بعيدا عن التعب والشقاء فلن نجده. لذلك دأب الفكر الحديث منذ كانط وهيغل على تعريف الخير والراحة والسعادة والحقيقة في علاقة بالشر والشقاء والخطإ. فلا خير بدون شر يحاذيه ولا فضيلة بدون رذيلة ولا راحة بدون تعب ولا سعادة بدون شقاء ولا حقيقة بدون خطإ ولا سلم بدون حرب. غير أن النتيجة هاهنا كانت اختلاط المفاهيم (ليصبح الخير شرا والباطل حقا..) بتحول الوجود مطلقا إلى عدم.

إن الإشكال يظل قائما بعد هيغل إذن على النحو التالي: إن فصل المفاهيم يحقق ظهورها لكنه يحرمها المعنى؛ أما وصلها فيهبها المعنى لكنه يعدمها الوجود أصلا. إن ما نزعمه هنا مشكل أساسي في مفهوم الوجود لم ينتبه إلى معنى الغياب والحضور.

حينما نضع مفهوم الغياب موضعه فإن النقيض يغدو مالكا لمعناه لا من وجود نقيضه ولا من عدمه بل من غيابه، أي حالة انسحابه تماما. إن الأمر لا يغدو هكذا كما قال أرسطو (أن للراحة وجودا وضعيا بمنأى عن التعب) لا ولا كما قال هيغل (الراحة وجود سالب في التعب أي عدم) بل الراحة غياب التعب أي وجود التعب + إعدامه = 0 في معنى الغياب. التعب بدوره هو وجود الراحة + إعدامها = 0 أي غيابها. فالراحة هي غياب (وجود + عدم) التعب والحق هو غياب (وجود + عدم) الباطل، تماما كما التعب هو غياب (وجود + عدم) الراحة، والباطل هو غياب (وجود + عدم) الحق. إن الذي لم يعرف التعب لا معنى للراحة عنده كما أن الذي في تعب لا يعرف الراحة. الراحة ليست التعب مع أنها متميزة عنه لكنها ليس عدم التعب، إنها هناك لا معنى لها. إنما الراحة هي التعب معدوما. إن ما يبقى أي الصفر أو الحرمان هو الراحة أي غياب التعب وانسحابه بمعنى المكان الذي يتركه.

لقد نبهنا من قبل بصدد مثال الكلي والجزئي (الذي صيغة إشكاله أن الكلي إما أن يتكرر فيفقد واحديته أو يمكث متعاليا مفصولا فلا يفسر علاقته بالجزئي) أن الأصل أن لا نسميه من الأصل هكذا مفردا - الكلي / الواحد - بل "الكلي / الواحد / الجزئي الغائب / الكثرة الغائبة". وهكذا فهو كثرة غير أنه لا يتكثر، أعني كثرة غائبة حيث لا يفقد واحديته ولا ينعزل دون الكثرة.

علينا إذن أن نصحح البداية فلا نقول الواحد أو الكثرة ولا المجرد أو المعقول بل نقول:

الواحد الكثرة الغائبة، المعقول المحسوس الغائب، الثابت المتحرك الغائب وفي كل ذلك إشارة إلى الوجود الواحد المطلق لهما كممكن. وكذلك: الكثرة الواحد الغائب، المحسوس المعقول الغائب، المتحرك الثابت الغائب.

ولكي نصحح الكتابة المنطقية للأشياء فإننا يجب أن لا نقول:

أ هي أ، أ ليست ب، الحالة الثالثة مرفوعة

ولا أ ليست أ، أ هي ب، الحالة الثالثة موضوعة

بل لنقل: أ - ب الغائبة، ب - أ الغائبة والإشارة في الحالتين إلى الشكل ج المطلق كما بينا من قبل.

ثمة هاهنا حدان لم يعد ممكنا التفكير بهما:

1 - إنه حيث ثمة شيء واحد هو مثلا "قلم أزرق"، فإنه ليس بالإمكان القول "إئتني بالقلم الأزرق" ذلك لأنه ليس ثمة غيره فلنقل فقط "إئتني بالقلم".

2 - لكن أيضا لا نستطيع أن نقول ذلك إذا كان ثمة أقلام زرقاء عديدة. ففي هذه الحالة سنسأل: أي قلم أزرق؟ وفي الحالة الأولى سنسأل: وهل هناك غير القلم الأزرق؟

إنما تصبح الجملة فقط ذات معنى لما يكون ثمة، إضافة إلى القلم الأزرق أقلام أخرى (أحمر وأخضر وأسود). ففي هذه الحالة نكون قد قلنا: قلم أزرق - لا أحمر، بينما في الحالة الأولى فنحن قلنا فقط "قلم أزرق" وفي الحالة الثانية قلنا: "قلم أزرق / قلم أزرق".

من الخطإ أن نقول إذن مثل أرسطو: المحفظة هي المحفظة / المحفظة ليست الكتاب (مبدأ عدم التناقض)، لكن أيضا من الخطإ القول: المحفظة ليست المحفظة (التناقض) وهي شيء آخر، بل نقول: المحفظة لاالكتاب / الكتاب لاالمحفظة... أي أن الشيء هو غياب غيره وأن الشيء إنما هو شيء علاتقي، من الأساس، أو هو شيء معاد، راجع على ذاته حسب ثنائية الغياب والحضور وبالنظر إلى الشيء الكلي المسامت بما هو فقط وجود.

إذا كان التناقض يطلب في كلّ مرّة للحالة السلبية التي تحيط بالأشياء في وضعها كهوية، فإننا نفترض هاهنا أن وعيا جديدا بالهوية، بالحضور المطلق وبعلاقة حية للسلب والإيجاب - كل ذلك كاف ليقطع الطريق على الحاجة لطلب التناقض في مستوى الحضور الوضعي للأشياء

ولينبه إلى أننا بصدد وعي مختلف بالمبادئ.

إن الموجود (حقا) على علاقة أكيدة بسلبه / عدم وجوده. السلب / العدم ليس إضافة غير بنيوية للشيء. مثلا ليكون فلان موجودا كشجاع، أي لتكون الشجاعة موجودة لا يصح أن يكون ذلك إلا إذا أنجز تجربة، صراعا ما يسلب على قاعدته وبفعله ما هو ضد للشجاعة، أي الجبن. هكذا أيضا فلكي يثبت أ أنه قوي يجب أن يواجه قويا مثله يمكن أن يسلبه قوته ويؤكد ضعفه، أي يواجه إمكان ضعفه، ثم ينتصر في المواجهة ليثبت ضعف عدوه أي يسلب عن نفسه الضعف المهدد به ويزكي نفسه منه. آنذاك فقط يسمى أ قويا. وليكون أ كريما لا يكفي أن يقدم ماله للآخرين بل يجب أن يقدمه من حيث أنه يمكن أن لا يقدمه، وهو محتاج مثلا، وهو لا يرجو استرجاعه بحيلة ما في المدى المنظور على الأقل، وبكلمة إنه لا يكون كريما إلا إذا كانت شروط أن يكون بخيلا قائمة ويكون البخل مهددا بالوجود بقدر عال، ومع ذلك يفتك أ نفسه منه ويؤكد كرمه.

القضايا المشيرة هنا إلى الوجود، وجود فلان كشجاع، ككريم، كقوي، قضايا مركبة على نحو ما بما هي تشير إلى موجود مركب هو الأخر على نحو خاص. إنها مركبة من الوجود وسلب العدم، من الشجاعة وسلب الجبن، من القوة وسلب الضعف، من الكرم وسلب البخل.

هكذا الشأن في التدليل على صحة خطاب منطقي مثلا فقول المتهم: "أنا بريء" ليس مجزيا إلا إذا كان قابلا للسقوط في الكذب وكانت شروط ذلك متوفرة وأمكن انتزاعه منها: إمكان أن يكون بريئا كأن يكون شهود لا علاقة لأحدهم بالآخر قد رأوا الوجود رأي العين لحظة الجريمة ثم تفرقوا. هاهنا إذا قال هؤلاء ببراءة المتهم دون سابق اتفاق بينهم أي حيث إمكان القول بتورط المتهم وارد وأزيح آنذاك، تقررت البراءة. أما إذا لم نحصل على الإمكان المضاد لإزاحته من خلال المثال السابق فيجب الحصول عليه على نحو آخر، ويجب أن يكون تقديم البراهين قائما بالدور نفسه.

فمثلا لو قال المتهم: "أنا بريء لأني كنت مريضا في المستشفى ساعة الجريمة" وافترضنا أن هناك دلائل قاطعة على وجود أ في المستشفى في الوقت المذكور، ما كان هذا القول ليكون إقرارا أكيدا ومشيرا إلى موجود فعلي إلا إذا علمنا أن أ تتوفر لديه كل الشروط ليكون في موقع الجريمة ساعة الحادثة بما يهدده بالإتهام ويتم بالفعل الأول نفسه إلغاء الإمكان المهدد ل أ بالإتهام. إن قوة البرهان إذن ليست ناجمة فقط عن العلاقة الضرورية بين وجود أ في المستشفى مريضا لحظة الجريمة وبين البراءة بل أيضا عن كون هذه العلاقة إذا أقيمت أحبطت علاقة أخرى ممكنة هي العلاقة المضادة.

أما حيث أ لاعلاقة له إطلاقا بالجريمة فلا يسمى بالمطلق بريئا بما هو ضرورة بريء. البريء هو فقط المتهم الذي أزاح الإتهام عنه بتقديم براهين البراءة. هاهنا أيضا ليس الدليل

قاطعا وعلميا مشيرا إلى الوجود لوثاقة الصلة بين مقدماته ونتائجه بل لكون هذه الوثاقة قامت على إزاحة عدمها الممكن الذي يظل ببراهينه مكونا بنيويا سالبا للبرهان. البرهان العلمي الأكيد المشير إلى الوجود هو إذن البرهان الذي يحتوى التعليل فيه على نحو ماهوي من حيث أن إمكان عدم احتوائه قائم بالدرجة نفسها ومهدد بالوجود. الموجود الحق في كل الحالات هو إذن القائم في علاقة سلب أكيدة لعدمه.

3 – أمثلة عن الوعي المختلف بكلية الكائن:

النتائج التي بدأت تستقر من خلال المقترحات الآنفة لمعالجة الإشكالات هي التالية:

- إن الحدود المنطقية المشكلة للكائن ليست هويات، واقعات قائمة الذات ومختلفة اختلاف الشيء عن غيره بل علاقات للشيء الواحد.
- إن الكائن يجب فهمه من هذا المنطلق بما هو كائن مضاعف أي بما هو حدود تشكل وحدته بمعان مختلفة لا بما هو واحد بسيط.
- إن هذا الوعي لا يكون ممكنا إلا بوعي مسامت للعلاقة بين الأشياء كعلاقة حضور/ غياب لا كعلاقة وجود/ عدم.
- إن الطبيعة المضاعفة للكائن هي حدود منطقية معلومة تتكرر بهيئات مختلفة وبمستويات مختلفة، وهي: العلاقة السالبة بين الشيء وغيره؛ العلاقة المؤكدة للشيء بنفسه؛ العلاقة الحرة للشيء بممكنه. يكون ذلك للشيء في حركة تكون زمانية كما يكون له في مستويات مختلفة لوجوده.

لنحاول الآن أن نعيد بناء وعينا بالإشكالات الفلسفية على هذا الضوء من خلال أمثلة واسعة من الموضوعات المنطقية قبل أن نستخرج الخلاصات اللازمة حول البنية المنطقية للكائن:

أ – الضروري والمستحيل **Nécessaire et impossible**:

- بأي معنى نقول عن شيء ما أنه ضروري، أنه مستحيل، أنه ممكن؟

ما نود التنبيه إليه من البداية لحسن المتابعة أن الضرورة مأتاها العلاقة التي يعود فيها الشيء على نفسه لا الموقع الذي يكون فيه الشيء أي العقل أو الموضوع مثلما عهدنا تجاذبه بين العقلانية والتجريبية[1].

---

(1) الضرورة عند أرسطو في واحد من معانيها الماهوية معرفة كما يلي: "عندما لا يمكن لشيء ما أن يكون على غير ما هو، فإننا نقول إنه من الضروري أن يكون كذلك" (كتاب الدال، مادة – الضروري). الحقائق الضرورية عند لايبنيتز كما عند كانط هي التي خلافها مستحيل. ليس ثمة من ناحية التعريف إختلاف كبير حول مفهوم الضرورة وإنما الإختلاف يتمثل في مصدر هذه الضرورة: لم يكون أمرا ضروريا وخلافه مستحيلا؟

إن لايبنيتز وكانط يذهبان إلى أن الضرورة تأتي من بعد الحقائق عن الأحداث والوقائع القائمة خارج العقل، والتي سمتها الإحتمالية والجزئية. فالواقع موضع الأحداث المتغيرة والعقل موضع القانون الثابت، أي الذي لا يحمل حقيقة هذه الظاهرة أو تلك، في هذه اللحظة أو تلك، بل الذي يحمل الحقيقة المشتركة لكل ظاهرة. ولما كانت الظاهرات مختلفة في المكان، متغيرة في الزمان، فقد كان من المستحيل أن نبحث فيها عن شيء ثابت، ضروري (نلاحظ هنا أن الفلسفة العقلانية تماثل بين الثبات والضرورة وهذا مشكل لأنها تماثل بالمقابل بين التغير والإحتمال أو الإعتباطية حتى). ولهذا فقد كانت الضرورة سمة ما لا يختلف ولا يتغير، وذلك ما يجده لايبنيتز في ما يسميه الحقائق الأبدية الميتافيزيقية الهندسية وما يسميه كانط بقوانين العقل.

إن كانط كما عرفنا من قبل يميز بين المعرفة التأليفية القبلية وبين المعرفة التأليفية البعدية كقولنا "كل الأجسام ثقيلة". هذا الحكم حكم تجريبي بمعنى أن "التجربة هي إذن هذا الـX الذي هو خارج عن المفهوم أ والذي عليه تتأسس إمكانية تأليف المحمول ب للثقالة مع المفهوم أ" (نقد العقل المحض، مصدر مذكور ص 39). وكما أننا لا نجد الثقالة في المفهوم ذاته للجسم، فإننا لا نجدها أيضا محمولة تأليفيا على نحو قبلي أي دون حاجة لتجربة بعدية تثبت لنا أن الجسم ذو ثقالة. بالمقابل فإن كانط حينما يقول إن القضية "لكل حادث سبب" قضية تأليفية قبلية بحكم ضروريتها وكليتها، فإنه يقصد كونها لا تحتاج إلى تجربة بعدية، إلى أجسام فيزيائية ليتألف هذا الحكم مع أنها تحتاج تجربة ما، أي X ما يكون سندا للتأليف. إنه حسب كانط الصور القبلية للحساسية: الزمان والمكان.

إذا كانت القضية "الأجسام ثقيلة" تحتاج تعاطيا بعديا مع الأجسام يكشف عن ثقالتها، فإن القضية "لكل حادث سبب" وإن كانت تحتاج سندا ما لتأليفها، فهي لا تحتاج تجربة بالضرورة بعدية وإنما يكفي الموضوع بعامة الذي تقدمه الصور القبلية للحساسية حتى يأتلف شيء يحدث مع شيء هو له سبب. ليست التجربة البعدية بعد ذلك سوى تصديق لهذا الحكم القبلي. بلغة أخرى، إنه إذا بحثنا في الصور القبلية للحساسية لم نجد مفهوم الثقالة لكننا نجد على نحو ما مفهوم الحدوث إنطلاقا من الصورة القبلية للزمان ومفهوم السببية المتصل به تماما والذي يمكن أن يتمثل في حدس يحدث حدسا آخر على نحو موضوع عام.

لكن بأي معنى ينسب كانط الضرورة والكلية إلى الحكم التأليفي القبلي فحسب؟ ألسنا نقول في الحكم التأليفي البعدي: "كل الأجسام ثقيلة"؟ (راجع الصيغة التي يقدم بها كانط هذا الحكم). فإذا ثبت أن هذا الحكم نفسه ضروري وكلي كان لزاما أن يكون هو الآخر قبليا. لنتثبت من الفرق إذن.

إن كانط يميز بين نوعين من الضرورة والكلية: الضرورة والكلية المفترضة أو الإحتمالية والضرورة والكلية بالمعنى الدقيق للكلمة. أما المعنى الأول فهو الذي يخص الكلية والضرورة المشتقان مما أمكن ملاحظته من التجارب المتكررة. يقول كانط في هذا الشأن: "إن التجربة لا تعطي البتة لأحكامها كلية حقيقية ودقيقة وإنما هي تعطي كلية مفترضة فحسب ونسبية (بواسطة الإستقراء)، والتي ليس لها من معنى آخر سوى التالي: إن ملاحظاتنا، على ما كانت عليه من تعدد إلى هذا الحد، لم تجد البتة من استثناء لهذه القاعدة أو تلك" (المصدر نفسه، ص 33)؛ "إن الكلية التجريبية ليست إذن سوى رفع إحتمالي للقيمة؛ إننا نجعل من قاعدة صالحة في أغلب الحالات قانونا ينطبق على كل شيء، كما هو الشأن مثلا، في هذه القضية: كل الأجسام ثقيلة" (المصدر نفسه).

بيـن حـدود لا تنتمـي تحليليـا بعضهـا لبعض مثل "الحركة تسـبب الحـرارة". فنحن لا نجد في مفهـوم الحركـة ضـرورة مفهـوم الحرارة لذلك نسـتقبل هذه الظاهرة مـن حيث أن نقيضها أيضا محتمل بالنسبة للذات المدركة. ومن هذا الوجه فإن المعطى التجريبي ضرورة معطى إحتمالي بمعنى أننا إذ نستقبله في الإدراك لا يفرض منه تعارض أو تطابق بل يأتي كـ "وجود" محايد. أمـا الجزئيـة فتتأتـى مـن كون المعطيات التجريبية لا يمكـن أن تكون إلا محدودة. والعلاقة هنا أكيـدة بيـن هاتيـن الخاصيتيـن. إن الضرورة والكلية بالمقابل تعنيان إذن أولا أن العلاقة التأليفية

الكلية والضرورة هنا مفترضان واحتماليان لأننا نزعمهما انطلاقا من الحالات التي تمت معاينتها فحسب ثم التي تكرر ورودها خلال هذه المعاينة دون أن يقصي ذلك أن حالات أخرى ممكنة قد لا تتفق والحالات الملاحظة والتي تم اشتقاق القانون منها. ذلك هو شأن الأحكام التأليفية البعدية.

وأما المعنى الثاني للكلية والضرورة بما هما حقيقيان وعلى وجه الدقة فلا يكون إلا قبليا. يقول كانط: "إن حكما مفكرا فيه بكلية دقيقة، أي بصورة لا يقبل معها أي استثناء كممكن، لا يأتي البتة من التجربة، ولكنه صالح بالمطلق قبليا" (المصدر نفسه)؛ "إن الضرورة والكلية الدقيقة هما إذن العلامات المؤكدة لمعرفة قبلية وإنهما لمتحدان الواحد بالآخر بشكل لا ينفك" (المصدر نفسه).

ليس إذن سوى الحكم التأليفي القبلي ضروريا وكليا بالمعنى الدقيق للكلمة. أما إذا تساءلنا عن الأحكام التأليفية البعدية التي تكشف عن ضرورة وكلية بالمعنى الدقيق للكلمة، فإن كانط ينبه هاهنا أيضا إلى الأساس القبلي لهذه الأحكام في الرياضيات والفيزياء وحتى في الميتافيزيقا (المصدر نفسه، المقدمة V).

أما الفكر التجريبي مع بايكون مثلا فإنه يرى أن الإحتمالية والإعتباطية يكمنان في العقل ذاته وأن الضرورة أي حيث يكون القانون، فإنما هي صفة الظواهر العينية وهكذا تفهم الطبيعة تجريبيا، كصورة للقوانين القارة.

وفي كل الحالات فإن الفكر التجريبي لم يضف إلى العقلانية شيئا مهما عن مفهوم الضرورة عدا كونه غيّر مكانه من العقل إلى الطبيعة. فالضرورة، هنا أيضا، هي ما خلافها مستحيل. ويفهم خلافها في معنى الإعتباط ويفهم ثباتها واستحالة نقيضها في معنى القانونية والعلمية.

لكن إذا كان هيوم يعتبر أن الضرورة التي تربط الموضوع بالمحمول أي القضية تجد سندها في تكرار التجربة والعادة، فإن كانط يقصد بالتأكيد هيوم مباشرة حينما يكتب إجابة عن هذا الإشكال: "إن ذلك لا يمكن أن يكون التجربة. بما أن المبدا المتعلق به الأمر يضيف هذا التمثل الثاني [المحمول ب] للأول [الموضوع أ] ليس فقط مع فائض من العمومية يمكن أن تمنحه التجربة، ولكن أيضا مع الضرورة المعبر عنها وبالتالي يضيفه على نحو قبلي بالكامل وبالمفاهيم وحدها" (المصدر نفسه، ص 39).

إن المبدا القائل "لكل حادث سبب" يحمل، حسب كانط، خصائص لا تتلائم مع طبيعة التجربة وأعني العمومية أو الكلية والضرورة حيث أن التجربة لا تمنح سوى الإحتمال contingence (العلاقات بين الحدود ليست سوى تركيبات أضدادها ممكنة) والجزئية particularité (تخص ظاهرة أو عددا محدودا من الظواهر تشمله التجربة). لذلك فهذا المبدأ مبدأ تأليفي قبلي لا يجد سنده في التجربة بعديا.

ارتفعت إلى درجة علاقة الشيء بذاته وثانيا كونها استطاعت أن تشمل كل الظواهر الممكنة. كيف ذلك؟

لنفترض قانون سقوط الأجسام chute des corps. وذلك قانون في معنى أن العلاقة بين الجسم والسقوط علاقة ضرورية وهي كلية أي صحيحة بالنسبة لكل جسم. إن العلاقة بين الجسم والسقوط كعلاقة تأليفية ليست بالقطع هي موضع الضرورة. فلا نستغرب أبدا إذا قدم لنا جسم لأول مرة نفتح فيها أعيننا لإدراك الظاهرة أن لا يسقط الجسم بل يصعد مثلما نستغرب لأول مرة من حكم تحليلي يقول مثلا "البيت بلا جدران" أو "الجسم بلا امتداد" أو "الشمس طالعة وليس الوقت نهارا". إن مبدا التناقض يرفض على الفور هذه الأحكام دون سند هو X يكون ممكنا في الإتجاهين. أما الحكم التأليفي "كل جسم يسقط" فيجب أن نبحث عن الضرورة التي فيه في غير علاقة محموله بموضوعه أي علاقة السقوط بالجسم.

إن الآلية التي تشتغل وفقها صياغة القانون هي التالية: ملاحظة تكرار الظاهرة إلى الحد الذي نرفعها فيه إلى مستوى القانون. إن الظاهرة التي تأتي لمرة واحدة وتتلاشى أو يأتي نقيضها لا تقبل الرفع إلى مستوى القانون. إننا نلاحظ الجسم أ يسقط. للمرة الأولى نعتبر أن هذا الحكم التأليفي إحتمالي. نستقبله على نحو إنفعالي passif كمعطى دون حكم فاعل actif. إن الحكم الوحيد الذي بإمكاننا أن نطلقه للمرة الأولى أمام جسم يسقط هو "هذا الجسم 1 (القلم مثلا) يسقط". تبدأ الضرورة (العلاقة الضرورية بين الجسم والسقوط) منذ يسقط الجسم الثاني "هذا الجسم 2 (الكرسي) يسقط" أو منذ سقوط الجسم الأول نفسه مرة ثانية أي منذ تعاد القضية نفسها مرة ثانية "هذا الجسم 1 (القلم) يسقط ثانية". إن الضرورة ليست متأكدة هنا بحكم أن علاقة الجسم بالسقوط قد تعود لمرتين متتاليتين لكنها لا تتكرر للمرة الثالثة. فقد يصادف أن تتركب علاقة الجسم بالسقوط لمرتين متتاليتين ولا تتركب العلاقة المقابلة (الجسم وعدم السقوط: بقاؤه في مكانه أو صعوده أو سيره في أي اتجاه آخر). ومع ذلك فإن تكرار الظاهرة لمرتين متتاليتين يكشف عن ميل باتجاه ضرورة العلاقة جسم / سقوط وتراجع لإمكان العلاقة المقابلة، بمعنى أن النسبة المئوية – إذا حسبناها على هذا النحو – قد أصبحت ترجح أكثر لفائدة العلاقة التأليفية جسم / سقوط أكثر من العلاقة جسم / عدم سقوط.

لقد كانت البداية مثلا "الجسم 1 يسقط – النسبة المئوية 1" (الملاحظة1). أما مع الملاحظة الثانية فقد صارت النسبة على النحو التاليَ 10... إن العلاقة التأليفية المقابلة لازالت هنا قائمة بما يحرم العلاقة التأليفية جسم / سقوط من الإستحواذ على الضرورة المطلقة 100، فليس ثمة هنا سوى ميل نحو الإقرار بالضرورة.

لنفترض أننا قمنا الآن بملاحظة الظاهرة (طبيعيا) أو حتى تجربتها (إصطناعيا) فلا يأتي في كل مرة سوى العلاقة جسم / سقوط: "هذا الجسم 3 (الإنسان) يسقط"، "هذا الجسم 4

(المطر) يسقط"، إلخ. من البين أنه في كل مرة تتكرر فيها العلاقة "الجسم يسقط"، تزيد فيها رجاحة العلاقة الأكيدة بين الجسم والسقوط 60، 70، 80... وتتضاءل فيها رجاحة العلاقة بين الجسم وعدم لسقوط 50، 40، 30. السؤال: هل يمكن أن نبلغ حد إعلان العلاقة جسم / سقوط راجحة بنسبة مطلقة والعلاقة جسم / عدم سقوط غير راجحة بالنسبة نفسها؟

ليكون ذلك ممكنا يجب أن يبلغ إحصاء هذه العلاقة التأليفية كل تجلياتها في العالم الماضية والحاضرة في كل مكان والمستقبلة أي لامتناهي تجلياتها. ذلك أن الإبقاء على علاقة واحدة بلا معاينة أي بلا تثبت من كون الجسم فيها يسقط، يظل مهددا بإمكان أن الجسم لا يسقط بما أن العلاقة هنا تأليفية أي أن الإمكان المضاد وارد ولو تكرر الإمكان الأول بأكبر عدد ممكن إحصاؤه. ولنفترض أننا عاينا ألف حالة للجسم تصدق فيها القضية "الجسم يسقط"، فإن الحالة ألف وواحد تظل قابلة من الناحية المنطقية لقبول القضية المضادة "الجسم لا يسقط" بما أن هذه العلاقة التأليفية قائمة دائما في ممكن الجسم. إن الحالة الوحيدة التي يكون بإمكاننا فيها أن نجزم بأن "الجسم يسقط" ضرورة دون احتمال مضاد متوقع من ظاهرة لم تتم معلاينتها إنما هي حالة انتهاء الإمكان مثلما هو الشأن في الحكم التحليلي أي تحول المحمول (السقوط هنا) إلى مكون ضروري لا ضد له، ولا يكون ذلك إلا إذا تحولت العلاقة التأليفية إلى علاقة تحليلية. لهذا السبب فإنه مهما تكررت العلاقة التأليفية فإن ما اعتبرناه قبل قليل تقدما متعاكسا لعدم ضرورة العلاقة جسم / عدم سقوط ولضرورة العلاقة جسم / سقوط يظل إلى اللامتناهي تقدما لا يبلغ حد الصفر بالنسبة للعلاقة التأليفية الممكنة جسم / عدم سقوط ولا حد المائة بالنسبة للعلاقة التأليفية المتحققة جسم / سقوط.

إن ما نسميه ضرورة ينبني عليها القانون شرط العلم الحديث ليس سوى الدرجات المتفاوتة في ظهور العلاقة التأليفية للإدراك، هذه العلاقة التي تقارب ال 100 دون مطابقتها وفي الوقت نفسه هي تزيح عدم الضرورة بدرجات متفاوتة تناظرا معكوسا مع درجات ظهور الضرورة أي تقارب 0 دون مطابقته. إننا نتصور عادة أن الضرورة تعني أن العلاقة التأليفية المؤكدة كقانون (سقوط الأجسام مثلا) هي كذلك بنسبة مطابقة تماما وأن العلاقة المقابلة معدومة تماما. لكننا نفهم الآن أن الفرق بين هذا وذاك إنما هو فرق درجة بين حضور وغياب، حضور لا يبلغ الوجود وغياب لا يبلغ العدم. إن الحالة الوحيدة التي يكون فيها الحكم وجودا (مطلقا) وعدما (مطلقا) هي حالة الحكم التحليلي: الإمتداد بالنسبة للجسم وجود مطلق وعدم الإمتداد هو على العكس عدم مطلق. في الحكم التأليفي ليست الضرورة سوى الحالة الأكثر ورودا.

إلى هذا الحد نكون قد أجبنا عن السؤال: ماذا نعني بالضرورة التي تؤسس القانون والعلم؟ هل الضرورة إعدام مطلق للإحتمال؟

أما السؤال المتعلق بالكيفية التي يحمل بها العقل علاقة إحتمالية إلى مستوى علاقة ضرورية فيظل معلقا: كيف يجرؤ العقل، وهو الذي يتلقى الظاهرة الأولى "الجسم يسقط" كحكم تأليفي إحتمالي، أن يحولها إلى قانون سقوط الأجسام أي إلى حكم تأليفي ضروري؟ كيف يكون الحكم التأليفي نفسه ضروريا بالنسبة للعقل بغض النظر عن علاقته بالوجود؟

لنعد إلى ملاحظتنا الأولى: الجسم يسقط. إن العقل أمام هذه الظاهرة التي تقفز أمامه للمرة الأولى، لا يرى من علاقة ضرورية بين الجسم والسقوط. إنه يأخذ هذا الحكم وقد كان محتملا أن يكون محمولا عليه السقوط أو غير محمول. لذلك يقال أن هذا المعطى إحتمالي لا يرى فيه العقل من ضرورة. تبدأ الضرورة مع تكرار هذه الظاهرة أو مع الورود المتواتر لهذه العلاقة التأليفية. إننا نلاحظ أولا "الجسم 1 يسقط" ثم "الجسم 2 يسقط" مثلا ثم "الجسم 5 يسقط" فنستخلص بحكم تكرار الظاهرة أن "الجسم يسقط ". ثمة هنا إستنتاج أو نتيجة تخرج من مقدمات وهيئتها هي التالية: "إن الجسم 1 يسقط والجسم 2 والجسم 3، إذن الجسم يسقط". إلا أن "الجسم" ليس فقط الجسم 1 و2 و3 وإنما هو أيضا 4 و5 و6، إلخ. ثمة هنا إذن علاقة تأليفية بين المقدمات والنتائج لا علاقة تحليلية ضرورية. لقد أطلقنا حكما كليا على موضوع كلي يشمل أكثر من المعطيات الجزئية التي تمت معاينتها. إن الإستنتاج أعلاه له الهيئة التالية: "إن أ إذن ب"، وهاهنا كما رأينا علاقة تأليفية احتمالية. من أين يأتي إدراكنا للضرورة التي تحمل على الكل: الجسم؟

نجد أنفسنا هكذا مضطرين في كل مرة للكشف عن وجه العلاقة التحليلية الرابضة على نحو ما في العلاقة التأليفية أي عن العلاقة بين أ ونفسها: أ هي أ والتي تكمن فيها وحدها الضرورة التي يدركها العقل. نلاحظ أنه حيث ثمة علاقة تأليفية، مهما كانت طبيعة الروابط التي نقيمها لتأكيد الضرورة بين طرفيها أ وب، فإننا لا نفعل أكثر من إعادة كتابة الإشكال نفسه بشكل أكثر امتدادا وفي الحقيقة بشكل أكثر تعقيدا. لنحاول أن نبحث إذن بأقل تعقيد عما بدا لنا الآن أنه جوهر الضرورة: العلاقة بين أ ونفسها. كيف نفهم الملاحظات المتكررة للظاهرة بما هي تقدم نحو علاقة الشيء بذاته؟ وعلى نحو معكوس: كيف تكون الظاهرة في وضعها الأول علاقة للشيء بغيره؟

إذا كانت العلاقة الأولى بينة - "الجسم1 يسقط" - كعلاقة للشيء (الجسم) بغيره (السقوط) إحتمالية، فإنه من الصعب أن نفهم كيف تصبح هذه العلاقة نفسها بالتكرار علاقة ضرورية. نرى عادة أن العلاقة تتمتن بالتكرار بالنسبة للإدراك. إلا أن التكرار ليس هو السبب في نشوء الضرورة، العلاقة الضرورية بين الجسم والسقوط بالنسبة للعقل المدرك. لنفترض المثال العملي (الإنساني) التالي والشروط الملازمة له: الأستاذ يدخل الكلية كل يوم على الساعة السابعة والنصف تماما. يتكرر هذا السلوك لمدة ثلاث سنوات دون الإخلال ولو مرة

واحدة به. هل يرتفع دخول الأستاذ الكلية على الساعة السابعة والنصف إلى مستوى القانون الذي يسمح لنا بالاستنتاج كل يوم أن الأستاذ أ سيدخل الكلية ب في الوقت المحدد؟ إذا لم يكن ذلك ممكنا فإن سر القانون لا يكمن في التكرار.

من البين أنه من الممكن انتظار الأستاذ أ على الساعة السابعة والنصف في الكلية ب إذا أردنا مقابلة معه ونكون على درجة عالية من اليقين أننا سنجده. لكن في الوقت نفسه لا نستبعد أن طارئا ما (مرض مثلا، موت، شأن آخر قصده، قرار مفاجئ بعدم الذهاب إلى الكلية، مشكلة عائلية، إلخ) قد يحول دون القدوم أصلا أو على الأقل دون الإتيان في الوقت المحدد. إن العقل المسلح بمعطيات كهذه لا يستطيع أن يرفع قدوم الأستاذ أ إلى الكلية ب في الوقت المحدد إلى مستوى القانون. إن موضوع القضية (الأستاذ أ) ليس مأمونا أن يكون حاملا لقرار يغير كل ما اعتاد عليه أو مصابا بمرض أو غيره أو منشغلا بشأن ما من الشؤون يحول دون المحمول. إن العقل المدرك لظاهرة كهذه لا يستطيع أن يرفع ذلك إلى مستوى القانون لأنه يتوقع أن لا يكون الموضوع هو نفسه في كل مرة تتكرر فيها الظاهرة. لذلك فهو مجبر على تلقي الموضوع في كل مرة كموضوع جديد يأتي لأول مرة أي كحكم تأليفي إحتمالي أو كعلاقة أ - ب.

إن التكرار، إذا لم يفد أن الظاهرة نفسها هي التي تتكرر حرفيا، لم تكن لتنشأ الضرورة ولو استمر إلى ما لانهاية. لا يجرؤ العقل إذن على حمل الضرورة على الظاهرة إلا إذا كان يشير إلى الظاهرة نفسها إذ لاضرورة إلا في علاقتها بذاتها. نفهم من هنا أن جوهر التكرار ليس تمتين الصلة بين الموضوع والمحمول، فذلك لن يقنع العقل بنشوء علاقة ضرورية ولو استمر الأمر إلى ما لانهاية، وإنما جوهر التكرار تمتين الهوية بين الظاهرة الأولى المعطاة والظواهر المتواترة بعد ذلك. وبلغة أخرى، إن كل ما ينجزه التكرار ليس أن يقوي الرباط بين أجزاء الحكم - أ وب وإنما على وجه الدقة أن يوضح الهوية الواحدة للحكم الأول أ هي ب مع الحكم الثاني أ هي ب، إلخ.

إن الأمثلة الفيزيائية لا تنأى عن ذلك. فإدراكنا "للجسم أ يسقط" ثم للجسم ب ثم للجسم ج، إلخ.، ذلك لا ينتج بالنسبة للعقل علاقة ضرورية بين "الجسم" و"السقوط"، لمجرد تكرار الظاهرة ولو استمر ذلك إلى ما لانهاية. لنفترض كدليل على ذلك الحالة التالية: تسليح العقل المدرك لظاهرة الأجسام تسقط المرة تلوى الأخرى بمعلومة مفادها أن الجسم 1 ليس هو تماما الجسم 2 والجسم 3 أو أن الجسم 1 نفسه ليس هو ذاته إذ يظهر في الحالة الأولى ثم الثانية والثالثة وأن تغيرا ما يصيبه كل لحظة. إن هذه المعلومة التي تجعل العقل يدرك أنه يعاين في كل مرة حالة ما مختلفة للجسم أو اختلافا حتى ممكنا للأجسام، مهما توالى سقوط هذه الأخيرة، فلن يقدر العقل على الجزم بنشوء علاقة ضرورية بين الجسم والسقوط. إن سر

الضرورة يكمن إذن في التثبت من كون الجسم الذي نعاينه هو نفسه حين يتكرر. آنذاك تكون كل ظاهـرة جديـدة أو معاينـة جديـدة للظاهرة متحددة بالنظر إلى / بالعودة إلى الظاهرة الأولى الإحتمالية.

تكمـن الضـرورة إذن فـي الحالة المضاعفة للحكم، "الجسـم يسـقط" مثلا، المتكون من الحكـم الإفتراضـي الأول والحكـم الإفتراضـي الثاني، أي استعادة "الجسـم يسـقط - الجسـم يسقط". إن الضرورة لا يمكن أن نجدها في الحكم الأول "الجسم يسقط" كما لا نجدها في الحكم الثاني "الجسـم يسـقط" مستقلا عن الأول أي دون نظر إلى تطابقه أو عدم تطابقه مع الحكم الأول. ولو استمرت معاينة هذه الظاهرة في كل مرة دون مطابقة مع ذاتها إلى ما لانهاية لم نكن لنجد أي ضرورة في سقوط الجسم. لا مناص إذن من الإنتباه إلى أننا إذ ندرك الضرورة بين الجسم والسقوط، فإننا ندرك علاقة طرفاها إحتمالان: "الجسم يسقط - الجسم يسقط" لا علاقة الجسم بالسقوط عينها. بعد ذلك فإن ما نسميه الكلية أو العمومية إنما هي نتيجة حتمية لنشأة الضرورة داخل القضية التأليفية. فإذا كانت العلاقة الضرورية أي ما لا يحتمل أن يكون ضدها لم يكن يحتمل إذن أن توجد حالة ينفصل فيها المحمول عن الموضوع - السقوط عن الجسم مثلا - ويكون الحكم في النهاية كليا.

من أين تأتي الضرورة إذن؟ ما مفهومها؟

- الضرورة والإستحالة كمطابقة ومناقضة:

لنحاول أن نحاصر الموضوع الآن من الجهة المقابلة، من جهة مفهوم المستحيل لنكثف فرص الوعي بالضرورة. لنفترض أننا وجدنا أمام الفكرة التالية: "إنسـان يطير". إن هذه الفكرة نسـميها "مسـتحيلة" بينما نسـمي فكرة "الإنسـان لا يطير"، "ضرورية". لكن غير المبرر هو أننا نظن الإستحالة والضرورة محمولتين على الظاهرة ذاتها، أعني أنهما لا تخفيان تناقضا أو تطابقا، والحال أن هذه علاقات في حين أن الظاهرة المذكورة شيء لاعلائقي مبدأ.

وإذا كانت الإسـتحالة والضرورة صفتان للشـيء بحد ذاته، فلماذا قبلنا أن شـيئا آخر يطير مثل "طائر يطير" وجعلناه ممكنا بل ضروريا ومستحيلا غيره؟ كيف تحصل الضرورة في شيء لاعلائقي؟ الإجابة، وهي الفرضية التي نسعى إلى إثباتها، هي كون الإستحالة والضرورة ليستا محمولتين على الشيء بحد ذاته، بل على علاقة يقيمها الشيء مع ذاته (عودته على ذاته) تجعل المطابقة والمناقضة واردين وإلا فإن الشيء ذاته لم يكن مستحيلا ولا ضروريا.

هكـذا فنحـن حينمـا نقـول "مـن المسـتحيل أن إنسـانا يطير"، فإننا فـي الأصل نقول "من المستحيل أن إنسانا (تعودنا أنه لا يطير) يطير"، أو باختصار أكثر "من المستحيل أن إنسانا لا يطير / يطير" أعني من المستحيل التناقض. وبالتوازي فحينما نقول "من الضروري أن الإنسان لا يطير"، فإننا في الأصل نقول "من الضروري أن الإنسان (الذي لا يطير) لا يطير" أو باختصار

"من الضروري أن الإنسان لا يطير / لا يطير" أعني أن الضرورة إنما هي تطابق. فالإستحالة "تناقض" والضرورة "تطابق" أي علاقتان وليسا شيئين محمولين على آخر لاعلائقي. لنر مثالا آخر:

لنفترض أنني رأيت في هذا البيت سريرا وطاولة وكرسيا بمجرد أن نظرت. ولنفترض أنني أغمضت عيني ثم فتحتهما في وقت وجيز لا يسمح بأن يتغير فيه شيء في البيت فلم أر هذه المرة لا السرير ولا الطاولة ولا الكرسي. إنني أقول فورا: "من المستحيل أن لا تكون ثمة هذه الأشياء"، "من الضروري أن يكون ثمة طاولة وكرسي وسرير في البيت".

لكن من الواضح أنني إنما قلت "مستحيل هذا" و"ضروري غيره" لأنني كنت رأيت من قبل أن في البيت هذه الأشياء قبل أن أغمض عيني وأفتحهما (ثانية). وهكذا فإن قولي "من المستحيل أن ليس ثمة طاولة وسرير وكرسي في البيت" هو في الأصل كما يلي: من المستحيل (لما ثمة كرسي وطاولة وسرير في البيت) أن ليس ثمة هذه الأشياء في البيت / من الضروري (لما ثمة كرسي وطاولة وسرير في البيت) أن ثمة هذه الأشياء في البيت. أعني بذلك أن الإستحالة آتية من التناقض الذي يحصل بين هيئة أولى لما في البيت والهيئة تلك نفسها ثانية وأن الضرورة تأتي من التطابق الذي يحصل بين الوضع الأول للبيت ووضعه الثاني. فالإستحالة لا تكمن في عدم وجود الأشياء المذكورة في البيت بحد ذاته، إذ يمكن أن لا توجد تلك الأشياء دون أن يثير ذلك أي إشكال، تماما كما أن الضرورة ليست في وجودها إذ قد توجد دون أن يعني ذلك أي ضرورة. **إننا إنما نقول ضروري ومستحيل لما نكون قد أقررنا حالة أولى له أصبح من الممكن مطابقتها أو مناقضتها.**

إن الحالة الأولى ذاتها، الشيء ذاته دونما علاقة ليس سوى ممكن فحسب. إنه من **الممكن** أن يكون في البيت طاولة وكرسي وسرير أو أن لا يكون فيه ذلك. ومن **الممكن** أن الإنسان يطير أو لا يطير وأن الطائر يطير أو لا يطير. فكل هذه الأشياء بما هي في لاعلاقة مع ذاتها، هي ممكنة بالتساوي.

وهكذا فالأشياء التي يتلقاها العقل هي لأول مرة ممكنة، تقبل بإطلاق بلا ضرورة ولا استحالة. لنتأكد أن أي قول بالضرورة والإستحالة هو في جوهره علاقة للشيء مع نفسه، عودة للشيء على ذاته. لنفترض أن أحدهم (أ) دخل قاعة الدرس **للمرة الأولى** فكان الوضع على النحو التالي: مقاعد الطلبة التي هي بعدد أربعين مقعدا منتظمة قبالة مقعد الأستاذ الذي تعلوه صبورة معلقة على الجدار.

لاشيء بالنسبة للذي دخل قاعة الدرس للمرة الأولى يدعو إلى الحيرة والتساؤل والإحتجاج من جهة أو الرضا والإرتياح من جهة أخرى. أعني انه كان بالإمكان أن يدخل (أ) فيكون الوضع داخل القاعة مختلفا تماما دون أن يحدث ذلك بالنسبة له أي داع للحيرة

أو للإرتيـاح، للإحتجـاج أو الرضـا، للتسـاؤل أو القبـول. كان يمكن أن يكون الوضع كما يلي: عشـرون مقعدا فقط جميعها شـاغرة، أما مقعد الأسـتاذ فملقى خلف مقاعد الطلبة ولا أثر حتى لصبـورة علـى الجـدار. كمـا كان يمكـن أن يدخل (أ) ويكون أي وضـع آخر داخل القاعة دون أن يحدث ذلك أي إرباك في ذهنه. إن (أ) يستقبل أي وضع باعتباره وضعا **ممكنا** possible لا **ضروريا** necessaire أي **مستحيلا** غيره impossible. فليس إلا الوضع الضروري - المستحيل غيره مربكا للعقل إذا اختلف فكشف عن تناقض ما هو العلة الحقيقية للإرباك.

لنفترض الآن أن (أ) دخل قاعة الدرس نفسـها بعد شـهر فوجد الوضع الثاني المفترض أعلاه: عشرون مقعدا فقط جميعها شاغرة، أما مقعد الأستاذ فملقى خلف مقاعد الطلبة ولا أثر بالمرة لصبورة على الحائط. وقد كان الوضع الأول الذي تركه (أ) داخل القاعة قبل شـهر هو التالـي: أربعـون مقعـدا للطلبة، ثم مقعد الأسـتاذ الذي تعلوه صبـورة معلقة بالجدار. هل يمكن أن يجد (أ) صعوبة في تقبل الوضع الثاني الذي وجد عليه قاعة الدرس، تناقضا ما يؤدي إلى التساؤل وعدم الإرتياح والإحتجاج؟

من الأكيد أن (أ) يستطيع أن يفترض أن الوضع الأخير لقاعة الدرس هو وضع مختلف تماما عن الأول. فخلال الشهر الذي يفصل الوضعين يمكن أن يفترض (أ) أنه قد وقع إخراج عشرين مقعدا من قاعة الدرس لسبب ما، وأنه لسبب ما أيضا قد وقع إلقاء مقعد الأستاذ خلف مقاعـد الطلبـة، ثـم إن (أ) يسـتطيع أن يفتـرض أخيرا أنه قد وقـع نقل الصبورة من داخل القاعة لسـبب مـا ليـس مـن الصعـب ان يجـده. وبكلمة واحدة، فإن (أ) يسـتطيع أن يفترض أن أحداثا مختلفة حصلت خلال الشهر الذي يفصل الوضعين اللذين شاهدهما لقاعة الدرس أي ما بين زيارته الأولى والثانية، بما يعني أنه يستطيع أن يفترض إذن أن الوضع الأول الذي شاهده قبل شهر ليس هو الوضع الثاني الذي وجد عليه الأمر أخيرا. إنه لا يجد لذلك أي إرباك في تقبل الوضـع الثانـي لقاعـة الـدرس بمـا أنه وضـع جديد تماما، أي وضع ممكن لا ضروري بالنسـبة للمدرك.

"ممكـن" يعنـي هنـا كونـه وضـع تتسـاوى قابليته ليكون علـى هذا النحو أو ذاك بالنسـبة للمشاهد. إن الوضع الذي يتراءى هنا كموضوع يدرك **للمرة الثانية** بالنسبة للمشاهد ليس سوى وضـع جديـد يـدرك **للمـرة الأولـى** بمـا أنه وضع منقطع عـن الأول تماما بفعـل الأحداث التي حولت، خلال الفترة الفاصلة بين المشاهدة الأولى والمشاهدة الثانية، الوضع الأول إلى وضع ثان يفهمه المشاهد كبداية جديدة ممكنة على نحو ما كانت البداية الأولى، أي مقبولة في ذهن المشاهد مهما كانت طبيعة الترتيب الذي سيجد عليه قاعة الدرس.

لنفترض الآن أن (أ) قد دخل قاعة الدرس ساعة فقط بعد مشاهدته الأولى لها. نذكر أنه شـاهد في البداية الوضع التالي: أربعون مقعدا للطلبة، وفي المقابل مقعد الأسـتاذ الذي تعلوه

صبورة معلقة على الجدار. بعد ساعة فقط (لا بعد شهر) يدخل (أ) القاعة ذاتها فيجد عشرين مقعـدا فقـط وخلـف مقاعـد الطلبـة يرى مقعد الأسـتاذ ملقى على غير ما تـرك عليه الوضع في الأول ثم إنه لا يجد الصبورة التي تركها معلقة على الجدار أعلى مقعد الأسـتاذ مباشـرة. هل سيستغرب (أ) ويتساءل عن الوضع الجديد لقاعة الدرس أم أنه سيفترض كما في المرة الأولى أن الوضـع الثانـي مختلـف تمامـا عن الوضـع الأول وأنه لا داعي للحيرة بما أنه لا تناقض بين وضعين مختلفين تماما؟

لنفتـرض أن (أ) اسـتطاع هنـا أيضـا أن يجـد الأسـباب التي تجعله يتفهـم الوضع الجديد الـذي وجـد عليـه قاعـة الـدرس، مثـلا: عرف أنـه خلال السـاعة الفاصلة بين مشـاهدته الأولى والثانيـة حصـل أن أجريـت محاضـرة في قاعة المحاضرات التي تنقصهـا أصلا المقاعد الكافية مما استوجب على الفور نقل عشرين مقعدا من قاعة الدرس المجاورة. ولما كان مقعد الأستاذ فـي واجهـة القاعـة، ممـا يسـاهم فـي تعطيل إخراج المقاعـد، فقد تم إلقـاؤه وراء مقاعد الطلبة لتيسـير إخـراج المقاعـد المطلوبـة. ثم لأن المحاضر سـيلقي محاضرته علـى الصبورة، وهو ما تفتقده أيضا قاعة المحاضرات التي لازالت بعد غير مجهزة بالكامل، فقد اسـتدعى الأمر حتى نقل الصبورة الموجودة بقاعة الدرس. وهكذا كان الوضع عند المشاهدة الثانية ل(أ) بعد ساعة فقط من مشاهدته الأولى: عشرون مقعدا فقط في قاعة الدرس إلى جانب مقعد الأستاذ الملقى خلف مقاعد الطلبة ولا أثر للصبورة التي كانت قبيل ساعة فقط معلقة أعلى مقعد الأستاذ. إن (أ) يستطيع هنا أيضا أن يتفهم الوضع الجديد لقاعة الدرس دون أن يحدث ذلك أي إرباك في ذهنه بما أنه لاتناقض بين وضع أول ووضع ثان مختلف تماما يشـاهد هو الآخر **للمرة الأولى** كوضع ممكن لا كوضع ضروري.

ومـع ذلـك، فـإن درجـة ارتيـاح (أ) للوضع الجديد لقاعة الدرس سـيكون أقل مما كانت عليـه درجـة ارتياحـه خـلال الحالة الأولى، أي لما كان الفاصل بين المشـاهدتين شـهرا كاملا. فإن (أ) سيستغرب أكثر من تحول هيئة القاعة في ساعة منها في شهر. فإذا كان مثلا لا يحتاج في الحالة الأولى (حالة المشـاهدة الثانية بعد شـهر كامل) تفسـيرا من أحد لما حصل بما أن توقعه كبير أن يحدث على القاعة خلال شهر ما حدث، فإن توقعه أن يحدث ذلك خلال ساعة سـيكون أقل، وبذلك سـيكون بحاجة أكثر إلى توضيح ما لما طرأ على قاعة الدرس من تغير. وبدون ذلك التوضيح فإن (أ) سـيجد نفسـه مضطرا للإرتباك والحيرة والتسـاؤل بقدر أكبر مما كان عليه الأمر في الإفتراض الأول.

لكن لنفترض الآن أن (أ) شاهد الوضع الأول لقاعة الدرس: أربعون مقعدا للطلبة قبالتها مقعد الأستاذ الذي تعلوه صبورة معلقة على الجدار. ثم إن (أ) دون أن يمضي على مشاهدته الثانية شهر ولا ساعة، أغمض عينيه لثانيتين من الزمن ثم فتحهما فوجد ما يلي: عشرون مقعدا

فقط في قاعة الدرس خلفها ملقى مقعد الأستاذ ولا أثر للصبورة المعلقة أعلى مقعد الأستاذ.
السؤال: كيف يستقبل (أ) الوضع الجديد ولماذا؟

من الأكيد أن (أ) سيصاب هذه المرة بارتباك شديد وحيرة لا تضاهى وسيطرح السؤال بشدة ولهفة لمعرفة ما حدث. ومهما بلغت درجة ارتباك (أ) في المرات السابقة، فإن هذه المرة ستكون الأشد. ما السبب؟ ما الذي تغير بين الإفتراض الأول والثاني والأخير؟ ما الذي اثار استغراب (أ) على وجه الدقة، هل هو الهيئة التي اتخذتها القاعة نفسها أم شيء آخر؟

لقد افترضنا أن (أ) شاهد في كل مرة الأوضاع نفسها لقاعة الدرس في مناسبتين مختلفتين زمنيا. من الواضح إذن أن ما أثار استغراب (أ) في المرة الأخيرة ليس بالتحديد الوضع الذي اتخذته قاعة الدرس. فلقد سبق أن تقبل (أ) ذلك الوضع في المرات السابقة دون استغراب، أعني أن تكون القاعة محتوية على اربعين مقعدا ثم على عشرين مقعدا فقط وأن تكون بداخلها صبورة ثم أن لا يكون ثمة صبورة على الجدار وأن يكون مقعد الأستاذ قبالة مقاعد الطلبة ثم أن يكون خلفها. كل ذلك كان (أ) قد تقبله باعتبارها أوضاعا ممكنة في ذاتها بالنسبة لقاعة الدرس.

لقد افترضنا أن ما اختلف بين الحالات الثلاث التي وصفناها أعلاه إنما هو **الفاصل الزمني** بين المشاهدة الأولى والمشاهدة الثانية لـ (أ)، أي الإختلاف بين **شهر في الحالة الأولى وساعة في الحالة الثانية وثانيتين في الحالة الثالثة**. إن استغراب (أ) وارتباكه يشتدان بتقلص الفاصل الزمني بين الوضعين المشاهدين. لكن لماذا يرتبك (أ) أكثر حينما يكون الفاصل أضأل بين الوضعين المشاهدين، وماذا يعني هاهنا أن يتقلص الفاصل الزمني؟

لقد ذكرنا أن (أ) يستطيع أن يجد تبريرا لما طرأ من تحول في هيئة القاعة حينما يكون الفاصل بين مشاهدته الأولى والثانية شهرا أو حتى ساعة. لكن (أ) يرتبك شديدا حينما يكون الفاصل بين المشاهدتين ثانيتين من الزمن فقط، أي حينما لا يجد ما يبرر به التغير الذي طرأ على هيئة القاعة في الحدود الضيقة من الزمن المفترض هنا، أي ثانيتان فقط. إن (أ) لم يستطع أن يفترض في الحالة الثالثة نقل المقاعد العشرين من قاعة الدرس إلى قاعة المحاضرات وكل ما تبعه من نقل لمقعد الأستاذ خلف مقاعد الطلبة ثم نقل الصبورة الموجودة داخل قاعة الدرس - لم يستطع أن يفترض حصول كل ذلك في ظرف زمني وجيز يقدر بثانيتين من الزمن. فإن ذلك يستدعي بالنسبة له فترة من الزمن تفوق بالضرورة الثانيتين، وفي الوضع المعتاد للأشياء قد يبلغ ذلك ربع ساعة أو حتى أكثر. هكذا، فإنه في الحالتين الأوليين كان بمستطاع (أ) أن يفصل مشاهدتيه إلى وضعين مختلفين، لكنه لم يستطع في الحالة الثالثة أن يرى وضعين مختلفين بما أن المدة الزمنية المفترضة لفصلهما، أي ثانيتان من الزمن، غير كافية للفصل. لماذا يستغرب (أ) إذن ويرتبك إدراكه ويتساءل بلهفة شديدة في الحالة الثالثة؟

من الواضح إذن أنه يتساءل لأنه يرى مشهدا واحدا، وضعا واحدا للقاعة لكنه ليس واحدا

بالمرة. إنه واحد لكون الزمن المفترض بين المشاهدتين الأولى والثانية، أعني ثانيتان من الزمن، غير كاف لخلق وضع ثان، جديد أو هيئة أخرى للقاعة، فهو الوضع الأول نفسه يدرك قبل إغماض (أ) عينيه وبعده. لكنه في الوقت نفسه وضعان بما أن (أ) شاهد في الأول أربعين مقعدا وصبورة... إلخ.، ثم شاهد بعد ثانيتين أغمض خلالهما عينيه: عشرين مقعدا وغيابا للصبورة... إن ما أربك (أ) هو أن الوضع (و) مثلا ليس هو نفسه (و) أي، بالكتابة المنطقية، أن (و ليست و) بما يعني أيضا بلغة منطقية التناقض contradiction.

لم يرتبك (أ) **لوضع ما، هيئة ما** اتخذتها قاعة الدرس لكنه أربك **لتناقض هذا الوضع أو تلك الهيئة**. لذلك انبرى (أ) للتعبير عن استغرابه على شكل استفهام حاد لم يطرحه في الأول بما أن الوضع (و) هناك قد اختلف بين (و1) و(و2). لذلك لم يجد (أ) في الحالتين الأوليين من صعوبة في تفهم أن تكون (و1) مختلفة عن (و2) بما أن الأمر يتعلق بوضعين مختلفين تماما، إذ لا معنى للتناقض بين صفات متعارضة يحملها شيئان مختلفان، وإنما المعنى كل المعنى أن يكون الموضوع الواحد حمالا لتلك الصفات. ولقد وجد (أ) صعوبة في تفهم الحالة الثالثة إذ الصعوبة لامحالة في تفهم التناقض الذي وصفناه.

إن (أ) لم يربك لكون قاعة الدرس تحتوي أربعين مقعدا أو عشرين فقط، لكونها تحتوي صبورة أو لا تحتويها. فهو في كل مرة يستطيع أن يستقبل وضعا ما للقاعة كوضع مستقل أو معزول أو كمعطى في ذاته أو كوضع يشاهد للمرة الأولى يستقبله كوضع ممكن لا يستغرب أن يكون على هذه الهيئة أو تلك. ليس ثمة هاهنا ضرورة تقتضي أن يكون بالقاعة هذا العدد من المقاعد أو ذاك وأن تكون الصبورة على هذه الهيئة أو تلك ولا نرى تناقضا إذا كان الأمر على غير هذا النحو. فقد رأينا أن (أ)، في كل مرة يستطيع أن يقطع مع وضع سابق، مشاهدة سابقة، أي أن يدرك وضعا جديدا، مستقلا، يدركه لذلك كما يدرك أي وضع مختلف **للمرة الأولى** - فإنه، أي (أ)، لا يرى ضرورة تقتضي أن يكون عليها الوضع الجديد، ولا يرى لذلك تناقضا أن يأخذ الوضع الجديد الهيئة التي يأخذها. إنما الضرورة كل الضرورة إذا كان الإدراك متعلقا بالشيء نفسه، الوضع نفسه والمشاهدة نفسها في عودة الإدراك على ما هو عليه هو نفسه بعد انقطاع لا يتولد عنه ولادة شيء / وضع جديد، أي مشاهدة جديدة بالكامل. نعني هنا تكرار الشيء نفسه **للمرة الثانية**.

إن ضرورة الشيء أي استحالة ما سواه وتناقض الأمر إذا افترضنا غير الضروري، إنما تأتي من مشاهدته **الثانية** عائدة على مشاهدته **الأولى** أي من وضعه هو نفسه عائدا على ذاته في علاقة بذاته. فالضروري حين أشاهد القاعة بمقاعدها الأربعين إنما يأتي من مضاعفة المشاهدة، او المشاهدة الثانية لوضع القاعة بمقاعدها الأربعين. وبلغة أخرى، ليس الضروري أن تكون القاعة ذات أربعين مقعدا أو ذات عشرين مقعدا أو أن تكون محتوية على صبورة أو غير

محتوية أو أن يكون مقعد الأستاذ قبالة مقعد الطلبة أو خلفها، فكل هذا مجال الممكن. إنما الضروري أنه إذا كان بالقاعة أربعون مقعدا فإن بها ضرورة أربعين مقعدا وإذا كان بها عشرون فإن بها ضرورة عشرين مقعدا وإذا كانت تحتوي على صبورة معلقة على الجدار فإنها تحتوي (ضرورة) على تلك الصبورة وإذا لم تكن تحتوي ذلك، فإنها لا تحتوي ذلك (ضرورة) وإذا كان مقعد الأستاذ على هذه الهيئة فإنه (ضرورة) على هذه الهيئة، وإذا كان على تلك الهيئة فإنه (ضرورة) على تلك الهيئة. إنما تكمن الضرورة إذن في عودة الشيء على ذاته معالقا لذاته أي في رجعه أو رجعاه المتأتية من تجليه **للمرة الثانية** لنفسه بعد المرة الأولى الممكنة فقط. وإذا أردنا أن نصوغ المسألة بلغة رمزية، فإننا نقول أن الضرورة لا تكمن في (و) بحد ذاتها، أي في الشيء ذاته، في وضع ما للقاعة بما أن ممكنات أوضاع القاعة أوسع من حصرها في واحد ضروري، وإنما تكمن الضرورة في خروج (و) عن ذاتها وعودتها على ذاتها هي نفسها أي في كون (وهي و) أو (و = و) شريطة أن لا نفهم الهوية هنا باعتبارها جوهرا substance بل باعتبارها علاقة relation طرفها الأول (و= -أو- هي) ليس بالضبط هو الثاني (هي -أو- =و) ولكنه هو نفسه، وذلك على غير ما عليه الأمر في فهم الهوية بما هي جوهر حيث ال"و" الأولى والثانية واحدة.

إن قاعة الدرس مثلا قبل أن أغمض عيني لأعيد الكرة ثانية لمشاهدتها، هي عينها قاعة الدرس التي أشاهدها بعد فتح عيني ثانية، لكنها تضاعفت بين المشاهدتين الأولى والثانية كمشاهدتين مختلفتين من جهة الفاصل الزمني الذي بينهما. إن قاعة الدرس فد انقسمت على ذاتها بين المشاهدتين لتعالق ذاتها كمختلف عن ذاته يظل مع ذلك واحدا. فإن الهوية هنا ليست لذلك تقريرا لجوهرانية ما وإنما هي علاقة ذات طرفين مختلفين ليسا سوى (و) نفسها منقسمة ومضاعفة بهذا الإنقسام بين المشاهدتين المختلفتين.

ثمة إذن ما يسمح بالحديث عن علاقة للشيء بذاته خلافا لما نفترضه من علاقة دائما مع الآخر وهوية جوهرانية مع الذات. وثمة بعد ذلك ما يسمح بفهم الضرورة بما هي علاقة هوية باعتبار كل مقومات العلاقة مع كونها مع الذات.

الضرورة إذن علاقة لا جوهر.

وهي علاقة للشيء مع ذاته لا مع غيره.

لندقق أنه لا تكمن ضرورة في جوهر ما مستقل نسميه (ج) ولا في علاقة الأشياء بغيرها: ج1 وج2 مثلا، لا ضرورة في الجوهر الواحد في ذاته ولا استحالة. نسمي جوهرا أو شيئا هنا "القلم" و"الطاولة" ولكن أيضا "القلم الأزرق" و"الطاولة الكبيرة" وغير ذلك مما لا يدخل في قضية Proposition أي مما لا يتحدد على نحو ما بدخوله في علاقة. فـ "القلم" كجوهر يمكن أن يكون "أزرق" أو "أحمر" أو "أسود" و"الطاولة الكبيرة" يمكن أن تكون "داخل القاعة"

أو "مصنوعة من الخشب" أو غير ذلك. الجوهر يمكن أن يتحدد بطرق شتى، لكنه في ذاته ممكن. القلم كجوهر مثلا، بالإضافة إلى كونه ممكن (أزرق - أحمر - أسود...) هو أيضا ممكن (طويل - قصير) وهو ممكن (من هذه المادة أو تلك) وممكن (هذه القيمة أو تلك) وممكن (هذه الفاعلية أو تلك) وممكن (ملكيته لهذا الشخص أو ذاك). والطاولة الكبيرة يمكن أن تكون (داخل القاعة أو خارجها)، وهي أيضا ممكن (صناعتها من خشب أو من حديد أو من البلور) وممكن (هذا اللون أو ذاك) لها وممكن (هذا الثمن أو ذاك) بشأنها.

ولكي نستعيد مثالا سبق، فإن قاعة الدرس يمكنها أن تحتوي على اربعين مقعد للطلبة او على عشرين فقط أي يمكن للمقاعد أن تكون بهذا العدد أو ذاك وأن تكون منتظمة على نحو تقابل فيه مقعد الأستاذ أو تتركه خلفها. أما الصبورة كجوهر آخر فإن لها أن تكون داخل القاعة أو خارجها، مكتوبا عليها أو غير مكتوب، إلخ.

هكذا، فإذا أردنا أن نرمز لهذا الوضع، قلنا أن (و) ليست ضرورية ك (و) أي دون علاقة ما تكوّنها، وهي ليست مستحيلة على نحو آخر. فلا ضرورة / استحالة في قولنا "كتاب"، "إنسان"، "سماء"، "قاعة الدرس" "أبيات من الشعر"، إلخ. لا تناقض أو تطابق في ذلك كما لا صحة ولا خطأ مثلما بين أرسطو في كتاب **المقولات**. ذلك أن الضرورة والإستحالة، التطابق أو التناقض، الصحة أو الخطأ علاقات بينما لاعلاقة يمكن رصدها في الأمثلة السابقة أي في ما نسميه بالجوهر.

لا ضرورة في علاقة الجوهر بغيره: نقصد هنا مثلا علاقة "القلم" بـ "الزرقة" في قولنا "القلم أزرق" أو علاقة "القلم" بـ "الطاولة" في قولنا "القلم فوق الطاولة". فهاهنا علاقة، لكن ما مدى ضرورتها / استحالة غيرها؟ من البين أن علاقة "القلم" بـ "الزرقة" ليست ضرورية بما أن "القلم" يمكن أن يربط علاقة أخرى مع "الحمرة" (القلم أحمر) ومع الخضرة (القلم أخضر) ومع السواد (القلم اسود). كما أن علاقة "القلم" بـ "الطاولة" ليست ضرورية بما أن "القلم" يمكن ان يفك وثاقه بالطاولة ويكون "داخل المحفظة" أو "داخل الخزانة"، أي أنه يمكن أن يقيم علاقة مضادة للأولى، فتكون القضية الجديدة "القلم ليس فوق الطاولة". إن علاقة "قاعة الدرس" في السياق نفسه، بالمقاعد التي تحتويها ليست ضرورية كما رأينا، كما أن علاقة الصبورة بقاعة الدرس ليست هي الأخرى ضرورية وهكذا شأن علاقة مقعد الأستاذ بالمقاعد الأخرى. لقد وصفنا كيف أنه يمكن أن تفك كل هذه العلاقات بما هي علاقات ممكنة. لكن لماذا؟

إن كل العلاقات التي يقيمها الجوهر مع غيره تتجلى كعلاقات إضافية بالنسبة لهويته، بمعنى أنها لا تمس هويته إذا انفكت عنه كما لا تشكلها إذا زيدت إليها. فإن "القلم" قد يكون أزرق أو أحمر دون أن يمس ذلك من جوهره شيئا، كما قد يكون فوق الطاولة أو داخل

المحفظة دون أن يغير ذلك فيه شيئا. كما أن قاعة الدرس قد تكون ذات عدد من المقاعد أو عدد آخر أو تكون شاهقة الإرتفاع أو قليلة الإرتفاع دون أن يغير ذلك من كونها قاعة درس.

إن ما يضاف إلى الجوهر بعامة مما يشكل حكما تأليفيا (أ هي ب) لا يمثل مكونا جوهريا له وإن علاقته به لذلك علاقة ممكنة في المعنى الذي يكون فيه ضدها أيضا ممكن وفي المعنى الذي يكون فيه حملها على الجوهر الأول كجواهر ثوان لا يحمل ضرورة جازمة ولا يرى على غاية من البداهة بما أن الإمكان المضاد يهدد أيضا بمشروعيته. إن قولنا "الدرس ليس في متناول الطلبة" يحصل على القيمة التي له كحكم ذي معنى لاتوتولوجي من كون الإمكان المضاد قائم بداخله وإن أصله لذلك الإمكان لا الضرورة. وهكذا شأن الأحكام التأليفية بعامة أي كل علاقة "أ" ب "ب" (أ هي ب) في الحكم.

يصدق ذلك أيضا على التعليل الذي صيغته (أ لأن ب): "البضاعة باهضة لأنها نادرة". إن العلاقة بين "باهضة" و"نادرة" ليست هنا علاقة ضرورية رغم أن هيئة التعليل تكمن في ذلك. ذلك لأن ارتفاع ثمن البضاعة قد يكون لسبب آخر، لتكاليف إنتاجها مثلا. كما أن الندرة قد تكون شرطا لعكس النتيجة، أي لانخفاض ثمن البضاعة. فإن الندرة، إذا كانت سببا في التفات الناس عنها إلى بضاعة أخرى، تعرضها، تحسبا لصدمة مقبلة إذا فقدت نهائيا من السوق قد تؤدي إلى كسادها، إلى تخفيض البائع ثمنها. وهكذا تكون ندرة البضاعة شرطا في انخفاض ثمنها لا العكس. إن تأويل هذه الظاهرة يكمن في كون العلاقة بين "الندرة" و"ارتفاع الثمن" ليس علاقة ضرورية بما هي علاقة "أ" بـ "ب" وبما كل علاقة هذا شأنها علاقة ممكنة أي أن نقيضها أيضا ممكن ومهدد بفك ارتباطها.

لا ضرورة إذن في علاقة "أ" بـ "ب". فإذا افترضنا ظاهرة أولى "أ"، فإن أي ظاهرة ثانية لا تدخل جوهريا في تكوين هويتها إنما نحصل عليها على نحو إمكان نقيضه أيضا ممكن سواء تعلق الأمر بحكم أو بتعليل أو باستدلال أو بأي لون آخر من ألوان العلاقة المنطقية.

في الحالتين إذن، حالة الشيء في ذاته وحالة الشيء في علاقة خارجية بغيره، تنعدم الضرورة أي استحالة حالة مغايرة. ثمة هنا وهناك حالة مغايرة ممكنة أبدا. ثمة دائما وضع ثان ممكن للأشياء أي ليس ثمة هاهنا خيار واحد جازم. ففي حدود الشيء في ذاته ليس ثمة سوى إمكانات لامتناهية ومتساوية غير مؤكدة بعضها لبعض أو مسلوبة بعضها عن بعض بما أن الأمر لا يتعلق هنا بحكم بل بتصور أو بمفهوم فحسب.

من الضروري إذن أن يكون الشيء نفسه مضاعفا حتى تكون العلاقة ممكنة كعلاقة ضرورة / إستحالة بما أن الضرورة، كما عرضنا في الإشكال، تستوجب علاقة الشيء نفسه بذاته حيث لا ضرورة في هويته الجوهرية كما لا ضرورة في علاقته بالآخر. إن الضروري والمستحيل يكمنان إذن في عودة الشيء على ذاته أي يترجمان علاقة المطابقة والمناقضة. أما

الممكن فمتعلق بالشيء بحد ذاته أي ما لا يتناقض أو يتطابق.

وهكذا فإن ما تسميه الفلسفة العقلانية بالعلائق الضرورية لكونها عقلية، إنما هي كذلك لكونها مكررة. أعني أنها إنما امتلكت ضروريتها لا لكونها تلك الحقائق بل لكونها أكدت تطابقها مع ذاتها. فحقيقة منطقية مثل: "إذا أ إذن ب" ليست ضرورية لكونها عقلية مجردة عن الظواهر الإحتمالية، بل لكونها قد أعيدت على ذاتها بملاحظتها في ظواهر مختلفة. ذلك أن ملاحظة ظاهرة واحدة لا تؤدي ضرورة إلى استخلاص النتيجة، وهذا ما تعلل به كلية القانون (أي ضروريته). فالقانون العلمي "الحرارة تمدد الأجسام" هو قانون غير ضروري لما نجده لأول مرة في الطبيعة بما هو لا يمثل تناقضا أو تطابقا. وإنه إنما يصبح ضروريا لما يتكرر وجوده في ظواهر متعددة. إلا أن تكرر الظاهرة لا يعني صعود القانون إلى الكلية، أي القانون الكلي الذي يستمد ضروريته من شموليته دونما تأكيد على عنصر المطابقة، وإنما تكرر الظاهرة يعني عودة القانون على ذاته، وذلك وجه ضروريته.

فالقانون العلمي الطبيعي كما المنطقي لا يمكن أن نسميه أبدا ضروريا لكونه قانون بحد ذاته، بل لكونه مطابق لذاته ومن المستحيل أن يناقض ذاته. وهو لا يكون مطابقا أو مناقضا إلا أن يكون موجودا مرتين أو أكثر، أعني مكررا، معالقا ذاته. وهكذا فإن علينا أن ننتبه دائما إلى الوجود الثنائي للأشياء. فأيما قانون أو ظاهرة أو فكرة أدركنا فيه الضرورة أو الإستحالة، فإن علينا أن نبحث في شكل تكرره، وجوده الثنائي إذ لا ضروري أو مستحيل إلا متطابق أو متناقض. وأيما ممكن فهو خارج علاقات المناقضة والمطابقة أو هو القائم في ذاته.

نفهم إذن ما يلي:

- الضرورة بحسب ما تقدم توجد وهي قائمة أي أن الحدود بينها وبين الإستحالة قائمة. ثمة إذن "هوية" ما، "جوهر" ما إسمه الضرورة وليس هذا المفهوم عدما بما يعني أن نكون فقط بصدد الإحتمالية المطلقة. لكن الهوية التي للضرورة ليست جوهرا، شيئا قائم الذات. إنها بالأحرى علاقة.

- الضرورة هي:

علاقة الشيء بنفسه أو عودة الشيء على نفسه.

سلب الشيء لشبيهه.

إحتواء الشيء لجميع عناصره.

- الضرورة ممكن وفعل. من ثمة الإختلاف والإستمرار الذي تتمتع به.

ب - المتناقض والمتطابق Contradictoire et adéquat:

الحديث عن التناقض يمكن أن يصاغ في صورة الإشكال التالي:

إنه لا يمكن أن يسمى تناقضا إلا ما يكون تناقض الشيء الواحد (أ # لاأ) كما عند هيغل.

لكن الشيء الواحد لا يتناقض، أعني لا يتناقض إلا شيئان مختلفان. غير أن شيئين مختلفين لا يتناقضان أيضا. فمثلا لا نسمي تناقضا إلا إذا كانت هذه الورقة موجودة / غير موجودة معا في اللحظة نفسها والمكان نفسه وبالعلاقة نفسها. إلا أن هذا مستحيل فلا يمكن إطلاقا أن تكون موجودة / غير موجودة معا. وهذا ما بينه أرسطو في **التحليلات الثانية** كما في **الميتافيزيقا**، إذ لا ينطبق هذا إلا على شيئين اثنين إذ تكون الورقة الأولى موجودة والثانية غير موجودة. إلا أن هذا لا يكون تناقضا بالمعنى المقرر أولا.

كما أن التطابق لا يكون إلا تطابق الشيء الواحد. لكن الشيء الواحد لا يتطابق بما أنه كذلك. إنما يتطابق الشيئان أي ما يكون بينهما فاصل. غير أن شيئين لا يتطابقان لأنهما ببساطة شيئان مختلفان تماما. وهكذا فإن التطابق يقع في المشكل التالي:

أن يكون تطابق الشيء الواحد فذلك غير ممكن لأنه متطابق، لكنه يكون لأن الشيء الواحد متجانس. وأن يكون تطابق شيئين فذلك غير ممكن لأنه لا تجانس بينهما، لكنه يعقل لأن بينهما فاصلا.

خلاصة القول أنه لا يتناقض أو يتطابق إلا الشيء الواحد، من جهة ما هو متجانس لا من جهة ما هو متواصل. غير أنه، لكونه متواصل، فإنه لا يتطابق أو يتناقض إلا اثنان من جهة ما بينهما من فاصل لا من جهة ما ليس بينهما تجانس. وبالتالي فإنه لا يتناقض أو يتطابق إلا شيء واحد بينه وبين نفسه فاصل أعني شيء واحد موجودا وجودا مثنويا. وهذا ما يدعو إلى تعريف الشيء بما هو مثنوي لا بما هو فردي.

إن الشيء لا يتناقض إلا مع نفسه ف أ لا تناقض لاب بل تناقض فقط لاأ. غير أن أ لا تناقض نفسها إطلاقا إلا أن يكون بينها وبين نفسها فاصل يسمح لوجودها الأول بأن يكون على شكل أ والثاني على شكل لاأ. إن الشيء يتناقض مع ذاته الأخرى المنفصلة عنه أو ذاته تلك نفسها بصورتها الأخرى وهذا هو معنى الوجود المثنوي للشيء.

إن الوجود بهذا الشكل يسمح بأن يتناقض الشيء الواحد، أعني أن يحل مشكل كون الشيئين لا يتناقضان ولا يتطابقان، خلافا لما يكون عليه الأمر إذا فهمنا الشيء فهما واحديا. إن الشيء الواحدي لا يتناقض لأنه غير متفاصل أصلا، ولا يتطابق لأنه متطابق إطلاقا. أما الشيء المثنوي / الموجود مضاعفا، فإنه يسمح بأن تكون ذاته الأولى أ والثانية لاأ دون أن يكون هذا تخارجا أي تناقض شيئين مختلفين، وهو ما لا معنى له. هكذا فإن فرضية الوجود المضاعف تفرض نفسها بجدية من جديد.

فكرة الوجود المضاعف هي ما نذكر به على النحو التالي: إن الشيء إذا كان ممكنا، هناك فقط يكون له وجود مفرد. أما إذا كان ضروريا أو مستحيلا، أي مقررا كـ "هذه ورقة"، "شجرة" أو أي شيء اتخذ صورته المتميزة بين الأشياء وخرج عن الممكن، فإنه حتما مضاعف

الوجود، عائد على ذاته، مقال مرتين، موجود كائنين.

لنحاول أن نعلل الآن الأشياء انطلاقا من أفق الوعي بها كوجود مضاعف: ليكن المثال الذي نفكر حوله الحركة. لو تساءلنا مثلا كيف تتحرك البذرة إلى شجرة (مثال هيغلي يقدمه لتفسير الدياليكتيك) والذي يعلله هيغل بتناقض داخلي في البذرة، فإن التناقض مطروح حوله سؤال هو التالي: أي معنى لوجود الشيء وعدمه في الوقت نفسه كما يقرره الديالكتيك الهيغلي؟ لما كان هيغل يرفض التناقض بين شيء وآخر ويسميه تناقضا خارجيا، فإنه يؤكد أنه يقصد بالتناقض الداخلي، تناقض الشيء الواحد، وهو أمر **افتراضي**، قال عنه أدورنو أنه محض إيماني. وهو ما يمكن لأرسطو نفسه أن يرد عليه بكون تناقض الشيء الواحد مستحيل.

أعني بكونه محض وجود إفتراضي للتناقض قائم على قاعدة إيمانية، أن هيغل لا يفسر كيف يكون هذا التناقض في الشيء الواحد بل يفترضه كأمر تستدعيه الفكرة ويستدعي نتائجه الفلسفية.

إن هيغل مثل أرسطو يتصور الشيء مفردا ووضعيا فيقع إما في القول باللاتناقض أو بالتناقض غير المقبول إطلاقا. أما فكرة الشيء المضاعف، فإنها تفسر لنا كيف يكون الشيء الواحد متناقضا إذ يتوزع النقيضان بين ذاتيه أو ذاته المضاعفة.

إن ثنائية الوجود والعدم لا تخول الشيء أن يطابق نفسه أو يناقضها. فإذا افترضنا أ موجودة أعني أن ما سواها عدمها، لم يعد ممكنا أن تطابق عدمها وتناقضه. وهكذا فإن علينا أن نفترض، منذ البداية، أنها حاضرة فحسب. وحيث كنا نظن أنها معدومة نصير فقط غائبة فإنها من الممكن أن تدخل في تناقض وتطابق مع نفسها الغائبة بما أن الغياب وجود كامل لا ينقص على الوجود الحاضر شيئا إذ لا فرق بينهما سوى فرق الغياب والحضور الذي بفضله يمكن أن يصبح الغائب حاضرا والحاضر غائبا.

إن التناقض والتطابق إنما هو تناقض الشيء الواحد وتطابقه، لكن بفهمه مكررا وفق ثنائية الغياب والحضور.

هنا أيضا نستذكر الملاحظات نفسها التي أوردناها بشأن الضرورة والإستحالة.

ج – التعريف Definition:

ما التعريف؟

بأي معنى نسمي تعريفا ما تعريفا تاما؟ هل في معنى الإحاطة بكل خصائصه؟

ماذا نقصد بالهوية عندما نقول: "الكراس **هو** مجموعة من الأوراق المرصّفة والمعدّة للكتابة عليها"؟ هل نقصد بـ الهوية (هو) علاقة تماثل أم أن ثمة اختلافا بين المعرّف والمعرّف به؟

إن الهوية لا تخلو من أحد إحراجين: إما أنها تقصد التماثل بين المعرّف والمعرّف به،

أعني أن المعرّف هو عينه المعرّف به، وفي هذه الحالة فلا معنى للتعريف إذ أنه لا يضيف شيئا إلى المعرّف وإنما هو محض تحصيل لحاصل كقولنا "الماء هو الماء"؛ وإما أن "الهو" تقصد إضافة شيء جديد إلى المعرّف، وفي هذه الحالة فإن التعريف خاطئ لأن المعرّف به لا يقول المعرّف، بل يقول شيئا آخر غيره، مختلفا عنه في حين أن هدف التعريف أن يعني المعرّف به المعرّف عينه لا غيره.

وهكذا يقع التعريف في الإشكال التالي:

إما أن المعرف به هو عينه المعرف. وهنا يغنم التعريف عنصر الهوية (أعني كون المعرف به يقصد المعرف عينه لا غيره) لكنه يخسر عنصر الإضافة، إذ لا معنى هنا للتعريف سوى كونه تحصيل للحاصل؛ وإما أن المعرف به هو غير المعرف. وهنا يغنم التعريف عنصر الإضافة (إذ لن يكون التعريف تحصيلا للحاصل) ولكنه يخسر عنصر الهوية (لأن المعرف به يقصد آخر غير المعرف نفسه).

واضح أن ثمة تنافرا صارخا بين الحفاظ على الهوية في التعريف وبين الإضافة، وتضايفا تاما بين الهوية وعدم الإضافة من جهة، وبين الإضافة وفقد الهوية من جهة ثانية. فكيف نفهم الرابط "هو"، بما هو معا حفاظ على الهوية وإضافة من المعرف به إلى المعرف؟

هذا السؤال مشروع لسبب بسيط، وهو كوننا نجد أنفسنا لما نعرف شيئا ما نضيف إلى المعرف عنصرا جديدا لم يكن حاصلا فيه لكننا لا نجد، في الوقت نفسه، أننا نتحرك دائما ضمن هوية المعرف لا خارجها.

علينا إذن أن نفهم المعرف به كهو عينه المعرف ومختلفا عنه في آن.

إن أسلوب التفكير الذي يحل إشكالا بهذا النوع بقوله بحالة وسط بين المعرف والمعرف به لا يؤدي إلا إلى غموض شديد في الحل. ذلك أن أي قضية تكون معرفا به، هي إما المعرف أو غيره. ليس ثمة قضية ثالثة تكون المعرف ولا تكونه معا بالمعنى الذي نقصده عموما. فمثلا، المعرف به "مجموعة من الأوراق المرصفة" هو غير "الكراس" وليس ثمة من معنى للقول أنه حالة وسط بين الكراس وبينه. أما المعرف به "هو الكراس" أعني "الكراس هو الكراس" فمن الواضح أنه هوية خالصة لا اختلاف بينه وبين المعرف.

ثم إن قولنا أن المعرف به هو وغيره المعرف، إنما هو قول بحالة ثالثة مشكلة يخسر فيها المعرف به معا كونه هوية والمعرف كونه إضافة، إذ أن عنصر الإضافة، كما ذكرت، إنما هو حميم للاهوية وليس بحالة وسط بين الهوية واللاهوية، كما أن عنصر الهوية حميم لعدم الإضافة وليس لحالة وسط بين الإضافة وعدم الإضافة. ففكرة "الهوية اللاهووية" وفكرة "الإضافة اللامضيفة" جميعا مختلفة عن فكرة الهوية بالمعنى الدقيق للكلمة وفكرة الإضافة بالمعنى الدقيق للكلمة. إن الذي نبحث عنه في التعريف ليس العناصر الوسطية المذكورة، وإنما

نحـن نبحـث عـن هويـة بأتم معناها وإضافـة بأتم معناها. وهذا ما يلزمنا بتجـاوز القول بالحالة الوسط لحل مشكلة التعريف آنفة الذكر.

إن السؤال بشكل جديد هو: كيف يكون المعرف به هو نفسه المعرف، هوية تامة المعنى ويكون إضافة عليه تامة المعنى؟ كيف يكون قولنا "مجموعة أوراق" هو نفسه قولنا "كراس" وفي الوقت نفسـه إضافة عليه لا تكرارا له وتحصيلا لحاصله دون خلط الهوية باللاهوية والإضافة باللاإضافة؟ والسـؤال بشـكل آخر أيضا: كيف يكون المعرف به (قولنا "مجموعة أوراق" هنا) من جهة هو نفسـه المعرف (أعني قولنا "كراس") ليحفظ الهوية ويكون المعرف به ذاك ذاته؛ ومـن جهـة ثانيـة، يكـون منقطعا تماما عن المعرف، مشـكلا بذاته إضافة لم توجد في المعرف، حتى نحصل أخيرا على تعريف للكراس تجتمع فيه الإضافة والهوية؟

إن الإفتراض الفلسفي الذي وراء عجزنا عن حل هذا الإشكال هو فهم **المعرف به كواحد مفـرد وضعـي** لذلـك كان شـأنه أنـه إذا انقطع عـن المعرف ليكون إضافة فقـد علاقة الهوية مع المعرف وإذا اتصل به ليتهاوى معه فقد خاصية الإضافة.

أمـا الإفتـراض الفلسـفي المقابـل فهو كون المعرف به ليـس واحدا بل **مثنوي** وجوده في التعريف وكذا شأن المعرف. وبالجملة فإن التعريف كله مثنوي لا مفرد. "مثنوي" معناه موجود كائنين (وهذا متفق مع تعريف الشـيء في حديثنا عن الضرورة والإسـتحالة بكونه علاقة عودة على الذات وأنه مقول مرتين أي متطابق أو متناقض).

عندما نقول أن المعرف به اثنان أي مضاعف فإنه يكون من الممكن أن نفهم كيف يكون الشـيء نفسـه مع وضد دونما تناقض، متصلا ومنفصلا دونما تناقض... ذلك أننا إذا أسـميناه أ – أ'، فإنه يكون بما هو أ متصلا وبما هو أ' عكس ذلك. وهنا فإن المعرف به بما هو أ يكون المعـرف ويحفـظ بذلـك هويتـه مـع المعـرف حتى لا يكون تعريفا منقطعـا لكنه بما هو أ' يكون منقطعا عن المعرف ليكون إضافة أعني لا يكون تحصيلا لحاصل. لكن لما كان أ الذي ضمن بتهاويـه مـع المعـرف، أنـه تعريـف لذلك لا لغيره، هو عينه أ' الذي انقطع عـن المعرف ليكون إضافة له، فإنه، بهذا الوجود المثنوي قد امتلك خاصيتيه المتنافرتين أعني كونه إضافة للمعرف وكونه في هوية معه.

علينـا إذن أن لا نفهـم التعريـف بمـا هـو **"معرف – رابط – معرف به"**. فهذه الصيغة غير المتكررة حدودها هي موضع الإشكال على الدوام، بل علينا أن نفهمه معادا على النحو التالي:

معرف – رابط – معرف به

معرف – رابط – معرف به

فالتعريف السابق "الكراس هو مجموعة من الأوراق المرصّفة" يجب أن يكتب كما يلي (نرمز كالعادة إلى الإدراك بالغياب بواسطة الخطوط المتقاطعة وإلى الإدراك الحضوري بواسطة

الخطوط المتواصلة):

الكراس هو مجموعة من الأوراق المرصّفة

م.ج.م.و.ع.ة. م.ن. ا.ل.أ.و.ر.ا.ق.ا.ل.م.ر.ص.ف.ة هو ا.ل.ك.ر.ا.س

ومعنى هذا: - أن الشيء معرف بالإعادة,

- أن التعريف لا يأتي بجديد ولا يحفظ قديما,

- أن ما يأتي هو وفق علاقات الغياب الحضور لا العدم والوجود,

- أن الشيء المعرف علائقي على النحو التالي: حضورالمعرف صراحة = غياب المعرف به ضمنا والعكس.

فقولنا "مجموعة من الأوراق" يحضر كمعرف به بما هو إضافة وهنا يختفي "الكراس" بما هو "تكرار". وقد كان الكراس حضر بما هو "هوية" وغابت "مجمموعة الأوراق" بما هي آخر وغرابة عن المعرف، فكل من "الكراس" و"مجموعة أوراق" موجود مرتين. إن القضية "مجموعة من الأوراق" تختفي كمنقطع / كغريب لتحمل من "الكراس" عنصر الهوية. وهكذا فالذي يقول "الكراس" ليشرع في تعريفه هو يقول بالغياب "أعني مجموعة من الأوراق". وواضح هنا أن القضية "مجموعة من الأوراق" قد امتلكت بوجودها العلائقي ووجود الكراس، صفة كونها هي عينها الكراس حينما اختفت كآخر عن الكراس وظهرت فيه بالغياب. هذا وجود أول للقضية "مجموعة من الأوراق" أعني الوجود بالغياب. أما الوجود الثاني للقضية فوجود بالحضور في شكل إضافة لا في شكل غرابة. وهنا يغيب الكراس لما هو تكرار ليسمح لـ "مجموعة الأوراق" بما هي إضافة بالحضور. وقد كان الكراس بما هو الهوية حاضرا لما كانت "مجموعة من الأوراق" غائبة بما هي اللاهوية. غير أنها لما كانت غائبة بما هي اللاهوية، كانت الكراس بما هو الهوية.

علينا إذن أن نحذر من كوننا لا نسمي الكراس هكذا، في التعريف، خالصا من كل علاقة. لكن لنحذر أيضا من الوقوع في القول بالحضور لـ "مجموعة الأوراق". لقد قلنا فقط "الكراس مجموعة من الأوراق" إذ نشير هنا بالرسم المختلف إلى قولنا لذلك بالغياب وقولنا "الكراس" بالحضور.

إن قيمة قولنا المعرف به بالغياب تتمثل في كونه يمكّن من تحصيل الهوية والإضافة معا. ذلك أن عبارة "مجموعة من الأوراق" مثلا لا تقال لما نقول "الكراس"، وذلك ما يسمح لها بأن تكون إضافة لما تحضر كمعرف به، لكنها تقال بالغياب، فلحظة قلنا الكراس قلنا بالتمام "مجموعة من الأوراق" إذ لا فرق بين الأمرين. وهكذا حصّلت العبارة المذكورة هويتها مع الكراس، أعني لما نطقناها بالغياب حينما نطقنا لفظ الكراس.

إن قولنا بالحضور مثلا عن "الكراس" إنه "مجموعة من الأوراق" يجعل أمر الهوية

مشكلا إذ أن هـذا مختلـف عـن ذاك، كمـا أن عدم قولها مشـكل. أما قولهـا بالغياب فهو قولنا "الكـراس" نفسـه (تحصيـل الهويـة) لكـن دون فقدان الإضافة. لذلك فإن عبـارة "مجموعة من الأوراق" لما حضرت لم يكن بوسعنا أن نقول إن هذا تكرار وإنما وجدناه إضافة حقيقية.

على هذا النحو يحصل المعرف به بقوله بالغياب عنصر الهوية إذ أنه هو نفسه "الكراس" وبقوله بالحضور عنصر الإضافة، وهكذا كان التعريف ذا هوية وإضافة معا.

لنـر تعريفـا آخـر، المثال التالي: تعريف الإنسـان بما هو "كائـن صانع". فإن التعريف هنا ممكن وفي الوقت نفسه حمّال لمعنى ومضيف لمعرفة جديدة لكونه يبتعد عن خطرين أساسيين: الأول خطر تكرار المعرف على نحو توتولوجي: "الإنسان هو الإنسان"، فهاهنا التعريف صحيح بإطلاق وضروري لكنه غير مفيد لمعرفة جديدة مطلوبة في التعريف من البداية. ثمة إذن حاجة أكيدة للخروج عن الهوية وكسر مطلقية الضروري بغاية الإفادة للمعرفة الجديدة المطلوبة أصلا للتعريـف؛ أمـا الخطـر الثاني فخطـر الإضافة الغريبـة عن الموضوع (اللامعنـى). ذلك أن قولنا "الإنسـان هـو الطاولـة" مثـلا أو "الإنسـان هو اللون الأبيض" يضيـف معرفة جديدة للموضوع، لكنه يفقد القضية هاهنا معناها بالكامل إذ يبعدها حتى عن مجال الخطإ، بما أنها ليست قضية خاطئـة بقـدر مـا هـي فاقـدة للمعنـى. لذلك فإن ثمة ضـرورة مقابلة لتكـرار ذات الموضوع في المحمول أو في المعرف به.

لنعلـل إذن تجـاوز التعريـف الآنف لصعوبة هـي التالية: التخلي عن الموضوع (المعرف) فـي المحمـول (المعـرف بـه) للتخلص مـن التوتولوجيا والمكوث داخـل الموضوع (المعرف) حيـن الخـروج عنـه إلـى المحمـول (المعرف بـه)، أي بعبـارة مجملة: إسـتعادة الموضوع (هو نفسه) كمحمول (مختلف) حيث تضمن استعادة الموضوع نفسه صحة التعريف ومعناه وعلميته ويضمن الخروج عنه الإضافة والإفادة ليكون التعريف صحيحا وذا معنى ومفيدا لمعرفة جديدة معا.

إنـه لا منـاص مـن فهـم المعرف به بما هـو حالة مضاعفة للمعرف وفهم المعرف بما هو من حيث الأصل وجود مضاعف وعلاقة خاصة بذاته أو بما هو علاقة هوية لا هوية جوهرانية. فـإن قولنـا "الإنسـان كائـن صانـع" إنما يفهم إذا اعتبرناه مقبولا وحامـلا لمعنى وأكيدا، بما هو تحـرك داخـل علاقـة الهوية لا داخل الهوية ذاتها ولا خارجها، بما داخلها توتولوجي وخارجها غياب للمعنى. إن "الإنسان" ليس من جهة سوى "الكائن الصانع" والعكس صحيح، وذلك ما يضمن صرامة التعريف / علميته واستقرار المعنى به. لكن، من جهة أخرى، ليس "الإنسان" بـ "الكائن الصانع" على النحو الذي يكون فيه "الإنسـان" أي على نحو فهم الهوية كجوهر. إن "الإنسان" مختلف تماما عن "الكائن الصانع" من جهة أفق نظر مختلف. فـ "الإنسان" حصيلة النظـر إلـى الكائـن المعنـي من جهة نوعه espèce، أما "الكائـن الصانع" فحصيلة النظر إليه من

جهة جنسه genre وفصله Différence معا. هاهنا إذن مضاعفة للكائن الواحد تسمح بعد ذلك بإقامة علاقة له بذاته نذلل بها الصعوبة التي ذكرناها أعلاه.

إن الشيء يفهم إذن على نحو أفضل بما هو هوية متعددة وفق تعدد وجهات النظر والعلاقات التي يبنيها. فهو محدد على نحو في النوع مختلف عنه في الجنس والفصل. وهو شيء أول كإسم وثان كتعريف وثالث كوظيفة وهو كإيجاب شيء وكسلب شيء. إن تعدد الشيء وفق العلاقات المختلفة التي يبنيها هو ما يسمح لنا بالقول أنه وجود مضاعف، ويسمح لنا بعد ذلك بحل إشكالات للفلسفة على قاعدة هذا الوجود المضاعف.

هكذا فإنه بإمكاننا الآن أن نجد للتفكير مساحة أخرى للحركة غير المساحتين التاليتين: مساحة الهوية الضيقة ومساحة اللاهوية المهددة للمعنى. فإذا كان تعريف الشيء كهوية (جوهرية) مهددا دائما بتكرار الشيء لنفسه أو بالتوتولوجيا وكان تعريفه كلاهوية مهددا بالمقابل بفقدان المعنى والصرامة فيه، فإن تعريفه كهوية (علائقية) تختلف هي نفسها بعدد آفاق النظر الممكنة، يسمح بمقاربة أخرى لإمكانية اجتماع المعنى والإضافة.

هنا أيضا نلاحظ ما يلي:

- يوجد تعريف أي ماهية ما للشيء. ليست الماهية عدما رغم أنها ليست أيضا تحصيلا للشيء نفسه.
- التعريف جملة من العلاقات والحدود القائمة بين الشيء ونفسه وبينه وبين سلب غيره وبينه وبين اختلافاته.
- التعريف ذو إمكان أولا وذو تعين ثانيا. ذلك ما يعلل حركية التعريف وثراءه.

د - التعليل Justification:

لنفكر التعليل التالي: "لم يأت فلان لأنه مريض". إنه يقترح القضية الأولى "لم يأت فلان" كنتيجة للقضية الثانية السبب "لأنه مريض". للوهلة الأولى، فإن التعليل يبدو واضحا ومفهوما ومقنعا. لكننا إذا دققنا النظر، فإن السبب "أن يكون مريضا" يفترض لامتناه من الأسباب الأخرى التي لا تنفك أبدا عن السبب الظاهر. ذلك أن فكرة "أن يكون مريضا" لا يمكن أن تكون سببا كافيا لـ "عدم القدوم" إذ قد يكون فلان مريضا وقد يأتي مع ذلك، مثلا عندما يكون مهموما جدا بالدرس وأنه قد يفقد شيئا ثمينا جدا بغيابه، فإنه سيجهد نفسه ليأتي رغم مرضه. ومع ذلك يظل صحيحا أيضا كونه إذا كانت وطأة المرض أشد مما يعنيه في الدرس، فإن المرض يظل سببا محددا وهذا يعني أنه في هذه الحالة، فإن "كونه مريض" ليس سببا إلا لغلبته على كل الأسباب الأخرى التي تشكل على هذا النحو جزءا سالبا من السببية. إن السبب كاملا إنما هو إذن كل الأسباب الممكنة لعدم القدوم، بعضها بالظهور والحضور وبعضها بالإختفاء والغياب.

لنواصل التعليل الآنف ولنستعد الإعتراض الأخير: إنه يمكن أن يأتي فلان إلى الدرس

رغم مرضه إذا كانت المصلحة التي لديه في الدرس أكبر من وطأة المرض. "أن يكون مريضا" ليس إذن سببا إلا لكون فلان له، بما هو مريض، مصلحة بسيطة من قدومه للدرس أعني مصلحة غير مرجحة بقيمتها لقدومه. إن التعليل الآنف يصبح الآن: إن فلانا لم يأت لأنه مريض ولأنه لا يجد مصلحة كبيرة في قدومه. ولكن ليس هذا فحسب. إن الصياغة الأخيرة للتعليل ليست بدورها كافية. ذلك أن فلانا يمكن أن يكون مريضا وأن لا يكون له مصلحة كبيرة من قدومه للدرس ومع ذلك يأتي. فمثلا إذا وجد ما يقلقه بالبيت، زوجته مثلا أو أي أحد من الأطفال أو أي شيء آخر ينغص راحته، في هذه الحالة، حتى وإن كان مريضا ولم يكن له مصلحة كبيرة في ذهابه إلى الدرس، إذا كان يجد ما يقلقه على نحو يغلب على المرض نفسه، فإن فلانا قد يذهب إلى الدرس. يجب لذلك أن نضيف هذا السبب الأخير لسلسلة الأسباب الآنفة، أعني كونه يجد راحته في بيته. إننا يجب إذن أن نعيد صياغة التعليل مرة أخرى على النحو التالي: إن فلانا لم يأت إلى الدرس لأنه مريض وأن له مصلحة بسيطة من الدرس وأنه يجد راحته بالبيت. ولكن هل يمكن أن نوقف سيل الأسباب عند هذا الحد؟ هلاّ نجد ما يكون أيضا سببا غير صريح لمكوث فلان بالبيت؟

إننا نرى بوضوح أنه إذا كان فلان مريضا، ولم يكن له مصلحة عالية في ذهابه للدرس وكان يجد كل راحته بالبيت، فإنه بالإمكان مع ذلك أن يأتي للدرس إذا كان له من الحرص على إظهار الإنضباط ما يغلب على الأسباب الأخرى. إن التعليل يصبح إذن مرة أخرى: إن فلانا لم يأت لأنه مريض، ولأنه لا يمتلك مصلحة مهمة في الدرس وأنه يجد راحته في بيته وهو ليس حريصا جدا على إثبات انضباطه. ولكن هل نستطيع أن نوقف سيل الأسباب مرة أخرى؟ ذلك أنه قد يكون ثمة نظام تعليمي يمنع إجراء الإمتحان لعدد كبير من الغيابات وأن فلانا سيكون مهددا بذلك بكل هذا الغياب إذا تم، وذلك ما يفعل فلان كل ما في وسعه لاجتنابه. لذلك فإنه يذهب إلى الدرس رغم كل شيء. نظل مطالبين مرة أخرى بتعديل جديد لصياغة التعليل وذلك إلى ما لا نهاية ما دام سيل الأسباب التي وراء عدم قدوم فلان ينهمر إلى ما لا نهاية. بالإمكان إذن أن نقول، أن السبب يضرب بجذوره في اللامتناهي شريطة أن ندقق: ما دامت الأسباب الظاهرة لم تكشف داخلها عن علاقة هوية، عن عودة للشيء على نفسه. أما اذا ظهرت هذه الأخيرة فالأمر مختلف.

لنعد تفكير المثال نفسه:

"لم يأت أ لأنه مريض". إن التعليل القائم هنا بين عدم إتيان "أ" ومرضه لا يبدو ضروريا إذ بالإمكان أن نتصور "أ" يجهد نفسه ويأتي. لكن يستطيع أحدنا أن يوثق الصلة أكثر بين العلة والمعلول على النحو التالي: إن "أ" لم يأت لأنه لا يستطيع أن يقوم من فراشه. هاهنا يبدو التعليل أكثر متانة. لكن لا أحد يمكنه أن يمنع "أ" وهو طريح الفراش، أن يأتي على وسيلة

نقل ما، فإن الإتيان إسم مطلق لا يتعارض وقدوم "أ" ممتطيا وسيلة نقل. لذلك فإن الضرورة التي نستشعرها في التعليل توضع من جديد موضع استفهام. إنه علينا أن ندقق أكثر التعليل: إن "أ" لم يأت لأنه لا يستطيع القيام من فراشه ولا يريد امتطاء سيلة نقل. إن "أ" يعرف الإتيان إذن بشكل محدد. فالمقصود بـ "إتيان" هو أن يقوم بالمهمة بنفسه أو بواسطة وسيلة نقل ولما امتنع ذلك لم يأت.

إن التعليل يصبح:

إن أ لم يأت (= لم يقم بنفسه بالسعي إلى هنا ولا بواسطة وسيلة نقل) لأنه لا يأت بنفسه ولا بواسطة وسيلة نقل. إن جوهر التعليل إذن ليس أكثر من إثبات الهوية: أ = أ، فلقد دققنا عبارة "مريض" فوجدناها تعني مثلا "لا يقوم بنفسه" ودققنا عبارة "لم يأت" فوجدناها كذلك "لا يقوم بنفسه"، فتبين لنا أن التعليل ليس سوى اختفاء الهوية الواحدة في صورتين "لم يأت" و"مريض" كان من الضروري اختلافهما اجتنابا للتوتولوجيا ولكن أيضا كان لا بد من الهوية تجنبا للإعتباطية. بين التوتولوجيا والإعتباطية ثمة الشيء نفسه يخرج عن نفسه ليرى بشكل آخر ويتعرف لنفسه بعد تقنع. فهو نفسه وهو المختلف أي المتقنع لنفسه لتيسير الحصول في الزمان والمكان.

نتبين من خلال ما سبق إذن ما يلي:

- يوجد تعليل أي علاقات ضرورية واستدلالات محكمة. ليس التعليل عدما رغم أنه ليس أيضا تحصيلا لشيء يكون على هيئة علاقة مطلقة بين شيئين.
- التعليل جملة من العلاقات والحدود القائمة بين الشيء ونفسه وبينه وبين سلب غيره وبينه وبين اختلافاته.
- التعليل ذو مستوى قوي وآخر فعلي. يسمح ذلك بفهم الحيوية والثراء الذي يكون عليه التعليل.

هـ - القياس Syllogisme:

لنفترض أبسط شكل عند أرسطو:

كل إنسان فان - سقراط إنسان - سقراط فان

إن أرسطو يظن أن هذا القياس صحيح بضمانة الحد الأوسط الذي هو المشترك بين المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى وهو هنا: إنسان / كل انسان. فلو حصل غير هذا مثلا وقلنا: كل إنسان فان - سقراط أستاذ أفلاطون، هاهنا فإنه لن يكون بوسعنا أن نشتق النتيجة الأولى: سقراط فان.

وهكذا فإن الحد الأوسط هو الذي ييسر نقل المقدمتين إلى النتيجة، مع أن هذا الرأي حول أرسطو نفسه غير دقيق من خلال بعض إشارات للفيلسوف نفسه ولو أنها غير مؤثرة في

العموم[1]. لكن ما اعترض به في تاريخ الفلسفة على هذا القياس هو كون الحد الأوسط ليس واحدا بالفعل بل هو مختلف، فـ "إنسان" ليس "كل إنسان"، وبالتالي فإن القياس في المثال الأول هو من جنس القياس في المثال الثاني بما أن الحد الأوسط مختلف في الحالتين بين المقدمة الأولى والمقدمة الثانية.

الإعتراض هاهنا متمثل في أن ما يحمل على "الكل" ليس ضروريا أن يحمل على "الجزء". وبهذا المعنى فإن القياس المقترح، هنا، يجب أن لا يحمل حده الأوسط فرقا في ذاته بين كونه "كلي" من جهة و"جزئي" من جهة ثانية، وإنما يجب أن يكون واحدا بالتمام كقولنا: هذا الإنسان فان - سقراط هو هذا الإنسان = سقراط فان، أو كقولنا: سقراط هو الذي بالبيت - الذي بالبيت جالس = سقراط جالس.

إلا أن محمد باقر الصدر في كتابه **الأسس المنطقية للإستقراء**، إذ يعترض على القياس الأرسطي آنف الذكر، فإنه لا يؤكد على توحيد الحد الأوسط بل يرى أنه يمكن الحفاظ على قسمته بين كلي وجزئي، لكنه يضيف شيئا آخر وهو المسكوت عنه خلال عملية استخراج النتيجة. إنه يرى مثلا أننا حينما نقول:

كل إنسان فان

سقراط إنسان

فإننا هنا بالضبط وقبل أن نستخرج النتيجة: سقراط فان، نقول كلاما ضمنيا يربط الكلي بالجزئي وييسر عملية الإستنتاج، نقول مثلا (لما كان "سقراط" جزءا و"كل إنسان" كلا): "كلما كان جزء من كل وكان الكل متصفا بصفة كان الجزء أيضا متصفا بها".

وهكذا فإن القياس الكامل سيكون آنذاك كما يلي:

كل إنسان فان

سقراط فان

(وكلما كان جزء من كل وكان الكل متصفا بصفة كان الجزء أيضا متصفا بها)

إذن سقراط فان

وهذه الإضافة شبيهة، في المنطق، بنظرية الإسكيم المتعالي Schème transcendantal، عند كانط في الفلسفة، إذ أن "الإسكيم" يحمل صفات المفهوم من جهة، أعني أنه مجرد وصفات الظاهرة، من جهة ثانية، أي أنه عيني، تماما كما أن الجملة المضافة في القياس تحمل الكلي والجزئي معا.

لكن هذه المقاربة، أعني مقاربة المسكوت عنه في القياس، تضع حتى شكل القياس الذي افترضنا في البداية أنه صحيح، موضع حرج وهو القياس الذي مثاله:

---

(1) Cf, Organon, IV Les seconds analytiques, op. cit., p. 4.

هذا الإنسان فان - سقراط هو هذا الإنسان - سقراط فان

ذلك أنه في هذه الحالة أيضا ما كان لنا أن نخرج من المقدمتين إلى النتيجة إلا بواسطة تربط "هذا الإنسان" بـ "هذا الإنسان". ذلك لأن "هذا الإنسان" ليس واحدا في حالة ربطه بـ "فان" وربطه ب "سقراط" رغم ما يظهر من وحدة فيه. ولنقل فقط:

- إن "هذا الإنسان" موثوق في المقدمة الأولى إلى "فان" وفي الثانية إلى "سقراط" أي أنه إذا كان في الحالة الأولى العلاقة أب فإنه في الحالة الثانية العلاقة أج.
- إن وروده على العقل بين المقدمتين مختلف زمانه ومكانه وشكل تلقيه.

لذلك فمن الواضح أن العقل الذي يرد عليه الحد الأوسط مختلفا الإختلافات المذكورة، يقوم بالعملية نفسها (إذا قبلنا مقاربة المسكوت عنه المذكورة آنفا) التي يقوم بها في حالة انقسام الحد الأوسط بين كلي وجزئي، إذ يضاف هنا أيضا قول كهذا مثلا: "كلما كان شيء متصف بصفة وكان محمولا على آخر كان الآخر متصفا بها". هنا أيضا يصبح شكل القياس كما يلي:

هذا الإنسان فان

سقراط هو هذا الإنسان

(وكلما كان شيء متصف بصفة وكان محمولا على آخر، كان الآخر متصفا بتلك الصفة)

إذن سقراط فان

هكذا يظهر أن المشكل ليس قائما فحسب في ربط مقدمة كبرى بصغرى بل في ربط أي مقدمة بأخرى مهما بدت قرابتهما.

إلا أن هذا الشكل من القياس مشكل هو الآخر، ذلك أنه محتاج بدوره إلى وصل أجزائه تماما مثلما كان الشكل السابق له محتاجا لذلك. ففي قولنا:

كل إنسان فان

سقراط إنسان

(كلما كان جزء من كل وكان الكل...)

وقبل أن نخرج إلى النتيجة (سقراط فان) فإنه علينا أن نحل الإشكال الجديد ونربط الرابط نفسه بالمقدمتين لأن العلاقة بينهما هي من جنس العلاقة المشكلة بين المقدمتين في ما بينهما سواء بسواء، إذ يجب هنا أن يكون شكل القياس كما يلي مثلا:

كل إنسان فان

سقراط إنسان

(كلما كان جزء من كل وكان الكل...)

وكان كلما كان جزء من كل وكان الكل متصفا بصفة وكانت القاعدة أنه كلما كان جزء متصف بصفة. كان الكل متصفا بها كان الجزء متصفا بها

إذن سقراط فان

ومن الواضح أننا بحاجة فعلية لهذه الجملة المطولة كواسطة بين الرابط والمقدمتين. لكن أي رابط نضعه يصبح بدوره موضوعا للربط، ولن يكون من حقنا، والحال هذه، أن نوقف سلسلة الروابط التي يستدعيها، في كل مرة، فاصل بين شيء وآخر، فيمضي الأمر إلى غير نهاية ad infinitum. وإذا كان باقر الصدر آنفا يعد الرابط الذي افترضه للمقدمتين قاعدة عقلية، فقد أخطأ في ظنه أن الجملة الضمنية الرابطة خارجة عن لعبة الربط أي في ظنه أنها رابط خالص يمكن أن يرد القياس على ذاته بعد أن يعلل لنا الخروج من المقدمتين إلى النتيجة.

لكن ما السبب في كون كل أشكال القياس السابقة مشكلة؟ لماذا نحتاج باستمرار إلى رابط جديد لتعليل خروج النتيجة؟

لأنه ليس ثمة ضرورة تربط المقدمات بالنتائج مهما كان شكل المقدمات التي نضعها. فلقد تعلق إصلاح القياس، في تاريخ المنطق، بتقريب المقدمات من النتائج وذلك عبر تأكيد الحد الأوسط أو إزالة المساحات الفاصلة بين الكلي والجزئي... لكن ما يظهر جليا هو أن جميع أشكال الإصلاح المقترحة لم تخرق القاعدة التالية: إننا، في جميع الحالات نستخرج نتائج من مقدمات مختلفة عنها، وبالتالي فإنه لم يضف شيء نوعي لتعليل ضرورة خروج النتائج من مقدماتها.

إن قياسا من نوع:

كل إنسان فان

سقراط إنسان

(وكلما كان جزء من كل، وكان الكل متصفا بصفة كان الجزء متصفا بها)

إذن سقراط فان

ليس أكثر متانة في علاقة مقدماته بنتائجه من القياس الأول:

سقراط إنسان - كل إنسان فان - سقراط فان

ولا حتى من الشكل التالي:

سقراط إنسان - إذن سقراط فان

والذي يظهر فرق مقدمته عن نتيجته جليا (ولكنني سأبين، في درجة متقدمة من التحليل أن هذا القياس نفسه ممكن تماما وبالأحقية نفسها التي أمكنت بها القياسات الأخرى).

لنؤكد الآن أن كل أشكال القياس الوارد ذكرها متماثلة من جهة العلاقة الإحتمالية بين مقدماتها ونتائجها، ولنؤكد أن الأمر يتعلق دائما باستخراج شيء من آخر أي استخراج ب من أ. إن النتيجة "سقراط فان" مختلفة عن المقدمات: كل إنسان فان - سقراط إنسان، اختلافها نفسه عن المقدمات: كل إنسان فان - سقراط إنسان - (وكلما كان جزء من كل وكان الكل

متصفا بصفة كان الجزء متصفا بها)، واختلافها عن المقدمة: سقراط إنسان.

فالمقدمات في المثال الأول والثاني غريبة جميعا عن النتيجة بالدرجة نفسها. وما الفرق بينها سوى فرق في كم الحدود التي تتركب منها، كما لو أننا إذ نضع النتيجة ب نضع مقدمات مثل أ أو أج أو أج د، إلخ.، ففي كل هذه الحالات، لا فرق بين المقدمات في نظر النتيجة ب إلا فرق البسيط عن المعقد أو الصغير عن الكبير. ويمكث الإشكال قائما حول مصدر الضرورة: من أين تتأتى ضرورة استخراج نتيجة من مقدمة؟

في تحليل مفهوم الضرورة تبين لنا من قبل أننا لا نسمي شيئا ضروريا إلا متى كان عائدا على ذاته. وبشأن القياس، فإن استخراج النتيجة - سقراط فان- من المقدمات: كل إنسان فان - سقراط إنسان، ليس ضروريا إلا إذا كان القياس عائدا على ذاته، وهناك فقط يكون ضروريا لما يماثل ذاته الأولى المفترضة ومستحيلا لما يخالفها.

فحينما نقول:

كل إنسان فان

سقراط إنسان

فإن النتيجة "سقراط فان" تخرج ضرورة بفعل الحد الوسط ولا لأي رابط آخر يصل المقدمتين الكبرى والصغرى بل لأننا نماثل قياسا بأكمله مفترض بالتساوي، يقول: ولما كان (إذا كل إنسان فان - سقراط إنسان - سقراط فان)، أعني أن شكل القياس يجب أن يكون على النحو التالي:

كل إنسان فان

سقراط إنسان

ولما كان إذا كل إنسان فان - سقراط إنسان - سقراط فان

إذن سقراط فان

فالضرورة، أعني الخروج الضروري للنتيجة من المقدمات، إنما يحصل لما تكون النتيجة في علاقة بذاتها، فيكون تماثلها مع ذاتها ضرورة ومناقضتها لذاتها مستحيلا (كما تبين في حديثنا عن الضرورة). إن النتيجة ليست متطابقة مع المقدمات "كل إنسان فان - سقراط إنسان" إذ لا يتطابق شيء مع غيره، كما لا يتناقض معه. فقولنا: هذا القلم أزرق وهذا القلم (الآخر) أحمر (ليس أزرق) لا تناقض فيه. إنما التناقض أن نقول هذا القلم أزرق وهذا القلم (عينه) أحمر. كما أن التطابق ليس في كون هذه ورقة وتلك ورقة بل في كون هذه ورقة / هذه (عينها) ورقة. إنه هنا فقط تكمن الضرورة والإستحالة، أعني في علاقة الشيء بذاته (عودته على ذاته). فإذا وجدنا أننا نستخرج النتيجة "سقراط فان"، ضرورة من مقدمات مثل "كل إنسان فان - سقراط فان"، فلنذكر دائما أن لا ضرورة تربط "ب" بـ "أ" وإنما الضرورة كلها في تكرر "أ" أو "ب"

أي دخولها في علاقة مع ذاتها. وإذا وجدنا، بالتوازي، أننا نرفض نتائج أخرى كـ: سقراط غير فان، فذلك لا لتناقض "سقراط غير فان" مع المقدمات بل لتناقضها مع "سقراط فان" التي نفترض وجودها في المقدمتين.

وبكلمة موجزة، فإننا إنما نستخرج النتيجة، ضرورة، من المقدمات لكونها، لحظة استخراجها نفترضها، كما هي تماما، في المقدمات فتكون بذلك عائدة على ذاتها أو مطابقة لذاتها أو كذلك متكررة (بمعنى ما) وذلك شرط الضرورة. وإنما نستبعد استخراج نتائج أخرى من تلك المقدمات لكوننا نفترض عدمها في المقدمات أعني نقيضها، فيكون استخراجها تناقضا. أما إذا لم نفترضها هي نفسها في المقدمات أو لم نفترض نقيضها الخالص، فإنه لا ضرورة لاستخراجها ولا استحالة في استخراج غيرها. وهذا هو نمط النتائج التي يكون استخراجها احتماليا. مثلا: النتيجة - سقراط موجود، لما يتعلق الأمر بمقدمات مثل: كل إنسان فان - سقراط إنسان، هي نتيحة إحتمالية لأننا لا نفترضها في المقدمات ولا نفترض نقيضها تماما كما هو شأن النتيجة: "أفلاطون فان" وغيرها.

لهذه الأسباب كان القياس الصحيح هو العائد على نفسه حرفا حرفا، أي القائم في علاقة أ بـ أ، لا الذي يربط نتائج بمقدمات لا تفترض فيها تلك النتائج عينها، حيث تكون علاقتهما علاقة أ بـ ب. بالمقابل فإن القياس الخاطئ هو المخالف لنفسه مهما كانت درجة المخالفة، أعني الذي يربط نتائج ما بمقدمات يفترض فيها نقيض تلك النتائج. وأما القياس الإحتمالي فهو الذي تستخرج فيه النتائج من مقدمات لا تفترض فيه تلك النتائج كما لا يفترض نقيضها (أي عدمها).

يترتب عن هذا أن عديدا من أشكال القياس التي كانت مرفوضة في تاريخ المنطق تصير ممكنة القبول وأن أشكالا أخرى كانت مقبولة تصير ممكنة الرفض وأن هذه وتلك تصبح جميعا خاضعة لشروط واحدة في تقريرها كقياسات صحيحة أو خاطئة أو محتملة. إن أيا من القياسات التالية:

- سقراط إنسان - كل إنسان فان - سقراط فان
- كل إنسان فان - سقراط إنسان، وكلما كان جزء من كل وكان الكل متصفا... إذن سقراط فان
- سقراط هو هذا الإنسان، هذا الإنسان فان إذن سقراط فان
- سقراط إنسان، إذن سقراط فان

إن أيا منها قلت، يكون صحيحا لما يتوفر على ذاته تلك عينها التي بمطابقتها يكون ضروريا، ويكون مستحيلا لما يتوفر على نقيضها وممكنا حين لا يتوفر على شيء من ذلك. أعني أن قياسا مثل "سقراط إنسان - إذن سقراط فان" يمكن أن يكون له أحقية أوفى في

استخراج نتيجته من مقدمته الوحيدة لما يتوفر له افتراض يقول: "إذا سقراط إنسان فإنه فان" (وذلك ممكن) - يمكن أن يكون له هذه الأحقية أوفى مما لقياس مثل: سقراط هو هذا الإنسان - هذا الإنسان فان - إذن سقراط فان، حينما لا يتوفر للأخير ذاته الإفتراضية التي يطابقها فيكون ضروريا أو يناقضها فيكون مستحيلا. وهذا القياس (أعني "إذا سقراط إنسان فإنه فان") غير ظاهرة صحته إلا أنه يكون أجلى في مثال كهذا:

لنفترض أننا اعتدنا مثلا أن الشخص أ يأتي دائما في الوقت المحدد ت، فإنه بإمكاننا، بعدما نمتن العلاقة بين طرق الباب في الوقت المحدد وقدوم الشخص، أن نستنتج مباشرة، إذا طرق الباب في الوقت المحدد ت، أن أ قد قدم. ويكون الإستنتاج هناك مستخرجا نتيجة تكون ضرورية لكن من مقدمة واحدة: إذا أ - إذن ب.

لكن لنذكر دائما أن ب قد خرجت ضرورة من أ دون أي استعانة بحد أوسط أي دونما حاجة إلى مقدمة كبرى وصغرى ولا رابط بينهما، وإنما بفعل كونها تطابق ذاتها أي القضية: "إذا طرق الباب في وقت ت فإن أ قد قدم" في حين أن مقدمات ك: طرق الباب في وقت ت - ليس إلا أ خارج البيت - لا يمكن له أن يمكث خارجا أو ما شابهها من المقدمات... كل هذه مهما طالت وبدت شدة قرابتها من النتيجة "أ يطرق الباب" فإنه لا يمكن إطلاقا أن نستخرج منها تلك النتيجة ضرورة ونقول "إذن أ يطرق الباب"، ذلك لأن المقدمات تمكث غريبة عن النتيجة وتمكث علاقتها بها إحتمالية. بالمقابل فإنه إذا كان أ قد أوصى مثلا بكونه سيعود في الوقت ت ثم طرق الباب في هذا الوقت، فإنه يمكن بيسر، ودونما حاجة إلى معلومات إضافية لتوسيع المقدمات، أن نستنتج أن أ قد قدم مباشرة من المقدمة: الباب طرق في الوقت ت. ذلك أن هذه القضية المركبة من قضية واحدة ونتيجة، مسنودة بذاتها التامة التي أوصى بها أ لما غادر البيت. فالذي يسمع الباب يطرق في الوقت ت هو لا يقيس ليستخرج النتيجة وإنما هو يطابق، إذ يقول ما يلي:

طرق الباب - إذا طرق الباب فقد قدم أ - إذن قدم أ

وظاهر أن المقدمة والنتيجة والرابط بينهما (إذن) جميعا مكررة وذلك هو شرط كونها ضرورية. يصدق هذا على كل أشكال القياس التي لا تتمثل متانتها في إطالتها والبحث لها عن أوثق الروابط والتقريب بين أجزائها، بل في وصولها إلى مطابقتها لذاتها، أعني عودتها على ذاتها، إذ هي تشترك جميعا - من أبسطها أي التي هي غير قياسية تماما إلى أعقد أشكالها القياسية.

والنتيجة التي نخرج بها مما سبق هي التالية:

يظن في تعريف القياس أنه علاقة بين مقدمات ونتائج وتحدد إشكالاته في ضعف الصلة بين المقدمات كعلة والنتائج كما تتمثل حلوله في تمتين صلة المقدمات بعضها ببعض إعتقادا أن

ذلك هو شرط خروج النتائج منها خروجا ضروريا. لكن يتبين هاهنا أن جميع الحلول التي هذا شكلها تمضي إلى اللاتناهي إلا أنها تقترح دائما صورا مختلفة للمشكل لا حلولا، وهذا يكشف أن الإشكالات ليست هي ما حدد، لا ولا تعريف القياس نفسه كما حدد خلال الظن السابق.

ننبه لذلك إلى أن القياس هو علاقة مقدمات ونتائج معا بذاتها كمقدمات ونتائج أعني أن مشكلته إنما تتمثل لا في ضعف صلة المقدمات بالنتائج بل في أن هذه الصلة، مهما كانت، لا تعبر عن تطابق أو تناقض مع ذاتها المفترضة ثانيا عنها. وبالتالي فإن حل المشكل المتعلق بالقياس يستلزم فقط الإنتباه إلى الوجود المتكرر لأي شكل منه يكون بين أيدينا. ويفضي هذا الإفتراض إلى قبول أي شكل من أشكال القياس وصور الإستنتاج ما توفر فيه شرط العودة على ذاته أو شرط وجوده معالقا ذاته.

هنا أيضا الملاحظات نفسها تتكرر على طريقتها:

- يوجد استدلال أي ماهية للشيء وعلاقة ما ضرورية. ليس الإستدلال عدما أعني مستحيلا رغم أنه ليس أيضا تحصيلا لشيء وضعي. إنه جملة من العلاقات المنطقية الحرة التي تشير إلى الأشياء.
- الإستدلال جملة من العلاقات والحدود القائمة بين الشيء ونفسه وبينه وبين سلب غيره وبينه وبين اختلافاته.
- الإستدلال ممكن وفعل، الشيء الذي يسمح بالإخراجات المختلفة التي تكون له.

و – المعرفة Connaissance:

إن المعرفة بحسب المفارقة التي قدمها مينون وكنا قد ذكرناها من قبل، يجب، بحسب متطلبات التحليل، أن تكون معرفة عن علم لكن أيضا معرفة عن جهل. لا تتم معرفة إذا لم تكن حاصلة سلفا، فنحن لا نعرف ما نجهل تماما. كما لا تتم معرفة إذا كانت المعرفة حاصلة فعلا سلفا لأن هاهنا تكرارا أو لا جدوى للمعرفة. يجب أن يكون موضوع المعرفة إذن معلوما مجهولا، معلوما لأن المجهول لا يعلم؛ غير معلوم لأن الحاصل لا يحصل. لكنه معلوم لا بمعنى حاصل علمه وغير معلوم لا بمعنى معدوم العلم. إنه ليس معلوما بالكامل وليس مجهولا بالكامل، بل معلوم جزئيا مجهول جزئيا، معدوم لدينا نسبيا مجهول لدينا نسبيا.

ثمة هاهنا كسب أصبح بالإمكان إعلاؤه على النحو التالي: لم يعد من الممكن الحديث وفق ثنائية علم / جهل على نحو مطلق، علم كامل أو جهل كامل، عدم مطلق للعلم أو وجود مطلق للعلم بل فحسب وفق ثنائية بعض العلم / بعض الجهل، علم نسبي / جهل نسبي، بعض العدم وبعض الوجود للعلم. إن هذا الكسب هو ما نفترض ضرورة الحديث عنه بمصطلحات تخصه هي الحضور والغياب، الحضور هاهنا بمعنى الوجود النسبي للعلم والغياب بمعنى العدم النسبي له.

إن العلم القائم سلفا إذا نزعنا عنه ثنائية الوجود / العدم وألبسناه ثنائية الحضور / الغياب بات معناه العلم بالإمكان أو بالإضمار. لا يمكن وصف علم كهذا بأنه علم بالمعنى الكامل للكلمة أو بأنه علم واقع كما لا يمكننا وصفه بأنه انعدام تام للعلم. لذلك فإن التعريف الأدق هاهنا هو أن العلم حاضر - غائب بدل كونه موجود - معدوم سيما وأن هذه الثنائية تشير في الإرث المفهومي إلى إمية لا يجتمع فيها الحدان إطلاقا. إن العلم بما هو إمكان وإضمار وبما هو حاضر غائب معا هو ما يستدعي الآن تدقيقا حول طبيعة هذا الحضور وذاك الغياب أي حول معنى الإمكان أو الإضمار: بما أن ما نسميه معرفة سابقة ليس معرفة الكلي أو القواعد وغيرها حسب الصعوبات التي عرضت آنفا، فإن المعرفة لا تكون إلا معرفة الشيء نفسه أي الجزئيات ذاتها أو لنقل المعرفة الكاملة للشيء وذلك وجه حضورها في النفس، غير أن وجه غيابها يتمثل في كون هذه المعرفة غير صريحة لا في معنى أنها معلومة ضمنيا على نحو مدقق دون تصريح فحسب وإنما في معنى عدم الوعي بها إذ هي معلومة، وهو المعنى الأبعد لكونها ضمنية وممكنة.

لنسجل إذن أن صفات المعرفة الضمنية المطلوبة اثنتان بالأساس: كونها تحتوي العلم كاملا بجزئياته؛ كونها تفتقر إلى الوعي به. على هذا النحو فإن تحصيلها كمعرفة يعد تحصيلا لما لم يكن حاصلا من قبل على نحو ما بما أنه لم يخرج بعد إلى طور الوعي به، لكنه أيضا ليس علما فاقدا لشرطه أو علما من فراغ مطلق غير مبررة كيفية حدوثه بما أنه قائم سلفا كعلم كامل على نحو غير واع. لنقل بإيجاز:

- توجد معرفة أي تحصيل ما لماهية العالم. ليست المعرفة عدما أي مجرد تقلب لغوي للحقيقة رغم أنها ليست أيضا تحصيلا لشيء. المعرفة تحصيل لممكن منطقي.
- المعرفة جملة من العلاقات والحدود القائمة بين الشيء ونفسه وبينه وبين سلب غيره وبينه وبين اختلافاته.
- المعرفة إمكان وتعين أي انفعال وفعل. ذلك ما يفسر المعنى الذي لوقوعها والإختلاف الذي تكون عليه والتجدد الذي تتمتع به.

إنها المكونات المنطقية نفسها للكائن التي تعود في كل مرة يتعلق فيها اللأمر بتحليل بنيته: العلاقة أ - ا أي علاقته بنفسه؛ العلاقة أ' - أ" أي علاقته بشبيهه حيث علاقة الكلي بظهوراته؛ العلاقة أ - ب أي علاقته بغيره وهي العلاقة الموجبة السالبة له. إن كل ما يأتي بعد ذلك من علاقات تكرار لا يدخل في البنية المنطقية الأساسية للشيء.

الفصل الثالث

البنية المنطقية للكائن أو الكائن المنطقي

إلى هذا الحد - أعني خلال القسم الثاني من هذا الكتاب - نكون قد أحطنا بأوسع المعطيات التي يفهم بواسطتها الكائن والتي تستدعي الآن سعيا جديدا لبناء الصورة المنطقية الكلية للكائن. نلخص أولا هذه المعطيات على النحو التالي:

- المنطقي والأونطولوجي / المباشر وغير المباشر: الكائن مسافة ضرورية يتخذها من معرفته / من الذات العارفة وانسحاب أصلي له يتقدم مقابله على هيئة إمكانات، علامات، آثار هي في آن شرط حركية التفكير وحريته وثرائه وشرط موضوعيته وعلميته. العالم الذي بوجهنا ليس أونطولوجيا عينية بل أونطولوجيا منسحبة أي منطق لا غير. إن الكائن الذي قبالتنا كائن منطقي إبستيمولوجي تأويلي لا كائن أونطولوجي. إن كل الدليل عليه هو الأشكلة والإستدلال المنطقي بحسب إمكانات العقل وأساسا بحسب التناقض واضطراب القول الفلسفي أو عدم التناقض واستقرار القول الفلسفي.

- المطلقية والتوحيد واللاوضعية / المحدودية والتجزيئية والوضعية: إن التعاطي المنطقي مع الكائن، في كل مرة نقرر خلالها أن الكائن التأويلي أشياء، واقعات، هويات متعددة، غير محتواة في مطلق ما ومتحيزة على نحو وضعي - هذا التعاطي ينتهي إلى تناقضات لا تنتهي واضطراب شديد في الخطاب. بالمقابل فإن هذا التعاطي مع الكائن يجد كل الإستقرار المنطقي والإنسجام في الخطاب حينما نتأول الكائن باعتباره علاقات، مكونات، محمولات للشيء نفسه التوحيدي المطلق غير الوضعي.

- البنية المنطقية للكائن متناهية وموضوع علم / البنية الأونطولوجية لامتناهية وليست موضوع علم: تمضي البنية الأونطولوجية للكائن سواء تعلق الأمر باسمه أو تعريفه أو تعليله، بتعينه أو بفعله - تمضي إلى اللامتناهي على نحو لا يمكن معه ضبطها في علم. بالمقابل فإن كل ذلك يحصى بدقة متناهية من جهة البنية المنطقية للكائن في الحدود التالية:

الكائن هو العلاقات أ - لاب؛ أ' - أ''؛ أ - أ.

تتوزع هذه العلاقات في المكان والزمان والهيئة.

في المكان تتخذ القسمة التالية: الكلي والجزئي، السلب والإيجاب، الصورة والمادة.

في الزمان تتخذ القسمة التالية: اللاتحدد والتحدد، القوة والفعل، الكمون والظهور.

في الهيئة تتخذ القسمة التالية: اللاتميز والتميز، التناقض والتطابق، الصحة والخطأ.

لكي نختصر الأسماء نكتب فحسب:

المكان: الكلي والمتفرد والهوهو.

الزمان: التحدد والتعين والظهور.

الهيئة: الماهية والممكن والفعل.

في هذا الفصل نستجمع مجمل المكونات المنطقية للكائن حول مثال واحد نركز فيه جملة الأفكار لننبري ثانيا إلى رسم تمثيلي للبنية المنطقية للكائن التي تشكلها كنهاية لهذا التأويل للعالم:

الكائن حدود منطقية هي أ – لاب؛ أ' – أ''؛ أ – أ.

الكائن مكان وزمان وهيئة.

الكائن كمكان كلي ومتفرد وهوهو.

الكائن كزمان تحدد وتعين وظهور.

الكائن كهيئة ماهية وممكن وفعل.

I – استجماع المكونات المنطقية الكلية للكائن / اللاتناهي الأونطولوجي للكائن والإختلاف المغلط – التفكير حول مثال واحد:

إن نظرة بسيطة للكائنات تكشف إلى أي مدى لا يمكن للأونطولوجي أن يكون إلا لامتناهي الإختلاف وعصيا بالمطلق على التحصيل العلمي. إنه لا شيء في ما بين يدي يشبه الثاني، فهاهنا قلم وكتاب وطاولة وكرسي... وهناك شجر وحجر وأناس وصحراء ممتدة... وهنالك سماء وشمس وفضاء رحب لا ينتهي ولا تنتهي كائناته إلا عند محصيها سبحانه. وحينما أتوهم أنني قد أحصيت كثيرا من العالم في كليات كالتي كنت أذكر، فإنني سرعان ما أنتبه إلى أنني لم أحص شيئا بعد. إن هذا القلم وحده يكشف عن هيئات لا تعد، فهو هذا الذي بين يدي لونا وحجما ووزنا وهو ما لا يتناهى من الأقلام المختلفة عنه حجما ولونا ووزنا وحتى استعمالا. ويصدق هذا على كل ما سوى القلم مما ذكرنا آنفا ليمضي الأمر إلى ما لانهاية من جديد. لا زلت بعد لم أمض إلى حدود الزمان لأستذكر كل ما صنعته يد الإنسانية من أقلام وما يمكن أن تصنعه مقبلا، وهكذا الشأن بالنسبة لكل الكائنات الأخرى التي أتوهم في كل مرة عبثا أنني أحصيها. إن ملاحظة الكائن أونطولوجيا لا تنتهي إلا إلى قرار وحيد: الكائن هو اللامتناهي العصي على العلم بالمطلق.

لنركز التفكير حول هذا الموضوع البسيط – القلم الأزرق الذي بين يدي كموضوع لامتناه. إنه من الواضح أن هذا القلم الذي بين يدي ليس الممكن الوحيد للقلم. إن **لونه**

الأزرق سرعان ما ينقلب مع أقلام غيره إلى أحمر وأخضر وأسود... لكن هذا أيضا شأن **حجم** القلم، طوله وعرضه. إن أحجاما أخرى أقل وأكبر تكون عليها الأقلام وهي لا تحصى عدا. غير أن ذلك أيضا شأن **الوزن** الذي لا يشبه فيه قلم قلما آخر، وكذلك شأن **الطاقة** التي للقلم (فهذا طاقته تكفي ليوم كتابة وذاك لشهر وذلك لسنة..) وشأن **عدد العناصر** التي تؤلفه التي تصل حد عناصر الزينة الإضافية وشأن **المادة** المتكون منها القلم **والهيئة** المحددة التي يتخذها. إن كلا من هذه المحددات الأونطولوجية للقلم تنقسم إلى ما لانهاية. إن القلم إذن كائن لامتناه.

لندقق هاهنا هذا الذي نسميه بالأونطولوجي والذي لا تتناهى تقلباته ويعلو فوق صرح العلم نفسه: ما الذي نسميه على وجه الدقة بالأونطولوجي، هذا اللامتناهي في الكائن؟ بأي معنى يكون لامتناهيا في الكائن وبأي معنى يكون الكائن من الجهة الأخرى حدودا منطقية متناهية وموضوعا للعلم؟

نحصر هاهنا النتائج الكبرى الآنفة للدراسة حول هذا المثال الواحد نفكره من المواقع الثلاثة المختلفة للنظر التي كشفنا عنها خلال التحليل: الموقع الهيئي لرصد الكائن كماهية / معنى / مفهوم وكممكن تخيلي وكتعين؛ الموقع المكاني لرصد الكائن ككلي ومتفرد وهوهو؛ الموقع الزماني لرصده كتحدد وتعين وظهور. نمضي بعد ذلك لحصر هذه المواقع نفسها في الحدود المنطقية الكبرى والأخيرة التي يمكن أن يرد إليها الكائن.

1 - البعد الهيئي للكائن / الأونطولوجي والمنطقي والمفهومي:

قلنا أن القرار الأول بشأن القلم هو كونه كائن لامتناه. لكن من الممكن أن نضبط في مستوى ثان من الإدراك هذا اللاتناهي ضبطا أولا على النحو التالي: مع ذلك ورغم كون الألوان التي يمكن أن تكون عليها الأقلام لا تنتهي وهكذا الأوزان والأحجام... فإن الحصول على لون ما وحجم ما ووزن ما... مستقر لامحالة بين جميع الأقلام. إن الألوان لا تتناهى لكن **اللون** قار لامحالة وإن الأحجام لا تتناهى لكن **الحجم** قار أيضا كما أن الأوزان لا تتناهى لكن **الوزن** قار في جميع الأقلام التي نعاينها تماما كما أن طاقات الاقلام لا تتناهى مع أن **الطاقة** قارة إذ تقع لدى كل قلم وهكذا الهيئات لا تتفق إحداها مع الأخرى مع أن **الهيئة** قارة فلكل قلم هيئة، والأمر نفسه مع عدد العناصر المكونة التي تختلف من قلم إلى الثاني بلا تناه مع أن **عددا ما** بالضرورة من العناصر يكونه كل قلم، ثم إن المواد التي تصنع منها الأقلام لا تتناهى في حين أن **مادة ما** محددة الطبيعة يجب أن تتوفر لدى القلم على الإطلاق، وهكذا.

لندقق هنا الفرق التالي بين اللون والحجم والوزن... من جهة وبين الألوان المختلفة والأحجام والأوزان: إن الألوان المختلفة والأحجام والأوزان... أفعال وتعينات بينما اللون والحجم والوزن أي اللون ما والحجم ما والوزن ما ممكنات فحسب. إننا لا نجد شيئا عينيا يرى اسمه اللون، لون ما كما يرى الأزرق، وهكذا مع جميع الخصائص الأخرى. إن الأمر

متعلق إذن بمستوى أول للقلم هو مستوى **الفعل** حيث التعدد اللامتناهي للقلم بتعدد الألوان والأحجام والأوزان، ثم بمستوى ثان له هو مستوى **الممكن** حيث تتعدد الحدود دون أن تمضي إلى اللامتناهي. هاهنا فإن القلم ليس لامتناهيا بل كثرة فقط قابلة للإحصاء لكنها أيضا ليست واحدا. يتعلق الأمر هنا بحصر للمتعدد الجزئي في كلي ما يكون بتحويلها إلى وضعي تخيلي لها بنزع الخصائص الأونطولوجية عنها والإحتفاظ بالمشترك.

ثمة إذن فرق بين في القلم نفسه بين القلم محددا لونا وشكلا ومادة ووزنا وعدد عناصر وطاقة وبينه كقلم ما، لون ما ووزن ما ومادة ما وهيئة ما وطاقة ما وعدد عناصر ما، أي فرق بين كونه **شيء محدد** أو **شيء ما**. إن اللامتناهي هو في كل هذا، الشيء المحدد بينما الشيء ما يتجه صوب التحدد والضبط. هذا وإن مقدار الضبط بشأنه يمضي إلى أكثر من هذا أي إلى أكثر من تقليص اللاتناهي إلى كثرة. كيف ذلك؟

إلى هذا الحد من حصر الكائن لا نكون أمام لامتناهي الأقلام كما في الأول بل فقط أمام عدد متناه لها، أمام كثرة فقط يمكن تعدادها بما هي إمكانات. لكن هذه المجموعات من الممكنات (الألوان والهيئات والمواد والأوزان والأحجام والعناصر والطاقات) التي أعدنا إليها القلم الذي تبدى في البداية كلامتناه، هي جميعا مرة أخرى محمولة على حدود أقل منها عددا تشكل على وجه أكثر حصرية القلم. إن القلم ليس أكثر من **عناصر** محددة هي الحبر الذي يكتب به أو نحوه وجسم ما صلب ذو رأس دقيق يحمل هذا الحبر أو نحوه. ذلك فقط يكون مركبا **بصورة** محددة ليؤدي **وظيفة** هي الكتابة. إن الحجم بعد ذلك والوزن واللون وطبيعة المادة والشكل، كل ذلك لا يدخل في تعريف القلم ذاته بل فقط في تشكيل وجوده. الدليل على ذلك أننا حينما نحاول تعريف القلم فإن ذلك لن يتجاوز ما يلي مثلا: القلم مادة صلبة نسبيا ذات امتداد طولي ينتهي برأس دقيق يحمل حبرا أو نحوه يكتب به.

إن هذه الكلمات المتعددة هي في الحقيقة حدود ثلاثة فقط واضحة:

- **المادة** الصلبة طولية الإمتداد ذات الرأس + الحبر أو نحوه.
- **الصورة** التي هي العلاقة بين هذين الحدين (أن يكون الحبر قابلا ليكون على رأس المادة).
- **الوظيفة** وهي الكتابة.

إن الألوان والأوزان والأحجام بعد ذلك هي المتعلقة بالمادة التي للقلم بينما الهيئات هي المتعلقة بالصورة في حين أن الطاقة هي المتعلقة بالوظيفة والقوة التي للقلم، وهكذا. ليس ثمة شيء آخر يمكن أن يربك المشهد عدا ما يمكن في كل مرة أن نعيده إلى واحد من هذه العناصر الثلاثة المشكلة لماهية القلم. لنحاول الآن التثبت من هذه الحدود الأخيرة التي استقر عندها رد القلم، ما طبيعتها؟

حينما نفحص المادة ذات الخاصية الصلبة طولية الإمتداد وذات الرأس ثم الحبر أو نحوه الذي يجب أن يتوفر معها فإننا لا نستطيع أن نشخص ذلك إطلاقا في الوضع الوجودي للقلم. ذلك أننا وجوديا لن نجد شيئا مطلقا على هذا النحو بل هذه المادة أو تلك من العاج أو من الخشب أو من الحديد. بعد ذلك فإننا لن نجد شيئا اسمه طول محدد بل هذا التعين للطولية أو ذاك ولن نجد رأسا محددا للأقلام بل أنواع لا تحصى منه ثم لن نجد حبرا محددا لونا ولا طبيعة، وهكذا. السؤال: أين تقع إذن الحدود الأخيرة التي رددنا إليها القلم ولاحظنا استقرارها إن لم يكن في المستوى الوجودي للكائن؟

إنها فقط وضع مفهومي للقلم. لكن المفهومي ليس له هنا معنى غير الموضوعي بل فقط معنى ما هو موضوعي لكنه موضوع فهم فقط لا موضوع حس كما هو شأن لامتناهي الموضوعات ولا حتى موضوع تخيل كما هو شأن الممكنات الكثر.

هكذا إذن ينتهي رد اللامتناهي إلى حدود جد مضبوطة، بنأيه عن الأونطولوجي في مرحلة أولى، ينتهي إلى الممكن لينحصر في كثرة ثم، بنأيه ثانية عن الممكن نفسه ذي الميل الأونطولوجي (بما هو أونطولوجيا ممكنة)، ينتهي إلى الماهوي والمفهومي المختصر للكائن في حدود ثلاثة تشرف مباشرة على رؤيته كواحد. إن اللامتناهي الذي تبدى في البداية إذن مغلط إذا اقتصر نظرنا عليه. بعد ذلك فإن الشيء مستويات محددة بين اللامتناهي المتعين كفعل والمتناهي المتعين نسبيا كممكن والواحد غير المتعين إلا على هيئة ماهية ذات مكونات بينة (المادة والصورة والقوة).

ولكي ندقق أكثر هذه المستويات فإننا ننبه إلى أن خاصية الوضع الماهوي للشيء تتعلق بعلاقة الشيء بغيره، بينما تتعلق خاصية الوضع الممكني بعلاقته بنظائره في حين تتعلق خاصية التعين كفعل بعلاقة الشيء بذاته:

علاقة الشيء بغيره: هذا القلم الذي أكتب به يتميز عن الكراس والساعة والسماء والأرض والإنسان بأنه أداة للكتابة في حين أن الساعة أداة لتحديد الوقت والكراس أداة للكتابة عليها... إلخ. إن التعريف هو الذي يميز إذن الشيء عن غيره. والتعريف هو المكوّن الضروري للشيء الذي يستحيل زواله دون زوال الشيء بالكامل من الحضور. فمثلا إن ازالة خاصية الكتابة من القلم لم يعد ليسمى بعدها قلما. لكن لندقق شيئا هنا: إن خاصية الكتابة لا يجب خلطها وإشياء كثيرة أخرى:

- إنها ليست أن يكون القلم في وضع كتابة أو لا يكون كأن يكون متوقفا عن الكتابة. إنه قد يكون القلم في غير وضع كتابة ويسمى بعد قلما أي أداة للكتابة. سيكون هنا "قلما متوقفا عن الكتابة". فخاصية كونه القلم تظل قائمة حتى في حالة توقفه.
- وهي ليست أن يكون القلم قادرا على الكتابة أو معطلا عنها. فقد يكون القلم غير

قادر على الكتابة أي به خلل ما كأن لا يكون به حبر ويسمى بعد قلما. سيكون هنا بالتأكيد "قلم به خلل / عاطل عن الكتابة". إن خاصية كونه قلم (القلمية) لا تنزع هاهنا أيضا من القلم. أين تكمن إذن خاصية القلمية إذا لم تكن في أن يكون القلم في وضع كتابة (لا في حالة توقف عنها) أو في أن يكون قادرا عليها (لا معطلا غير قادر على ذلك)؟

لعل خاصية كونه قلم أن تكون هنا في ائتلاف عناصر القلم للكتابة وإن لم يكن الإئتلاف موفقا ولم يمتلك القلم القدرة وظل معطلا أو تعطل. إئتلاف العناصر يعني إئتلاف إطار القلم الخارجي والداخلي والحبر على نحو قد يسمح برسم خطوط أي كتابة في النهاية إذا توفر الحبر ووصل رأس القلم. لكن من الغريب هنا أنه حتى في الحالة التي يكون فيها الإطار الخارجي معدوما نسمي قلما (قلم بلا إطار). أما إذا افترضنا الإطار الداخلي فحسب فقد يستغنى عنه ويكون الحبر في إطار آخر، بما يعني أن خاصية القلمية توجد إذن بمنأى عن ائتلاف الحبر مع إطار القلم، كما أنها لا تقع في الحبر معزولا. ولنفترض شيئا من الحبر موضوعا في إناء ما، فمن البين أننا لا نملك تسميته بقلم. كما أن القلم لا يكمن في الإطار فحسب، إذ أننا لن نقول هاهنا أكثر من: "هذا إطار قلم وليس قلما".

– ان خاصية الكتابة ليست إذن إئتلاف كل عناصر القلم: إطاره الخارجي والداخلي والحبر. فقد نتخلى عن الإطار ليحافظ القلم على اسمه كـ "قلم بلا اطار". هل تكمن في عنصر ما: الحبر، الإطار، رأس القلم؟ من البين أن كل هذه العناصر تحمل على القلم كعناصر تأليفية لا تحليلية: رأس القلم، إطار القلم، إلخ. أي شيء هو القلم اذن؟

– ليس القلم عنصرا من عناصره كما أنه ليس تأليف كل العناصر. لعله إذن تأليف عناصر محددة هي التي بدونها تختفي خاصية الكتابة عن القلم. لقد قلنا أنه يظل قلما سواء كان في حالة كتابة أو في حالة توقف وقلنا أنه يظل قلما سواء كان قادرا على الكتابة أو معطلا غير قادر ويظل قلما إذا خلع رأسه أو أفرغ من حبره. سنقول دائما "هذا قلم بلا إطار / بلا رأس / بلا حبر"، إلخ.، أي أننا سندعو في كل الحالات شيئا ما قلما. لعل العناصر المحددة هي الجزء من القلم الذي يمكن أن يحتوي الحبر والموصول مباشرة بالرأس أي الجزء المؤهل للكتابة. لكن هذه العناصر نفسها يمكن تفريقها لنفصل كل واحد على حدة. إنه يمكننا أن نزيح الجزء الذي يحتوي الحبر لوحده عن رأس القلم لنسمي ما بين أيدينا بعد قلما فنقول: هذا قلم منفصل بعضه عن بعض.

– ليس القلم تآلف عناصر محددة – الجزء منه الذي يحتوي الحبر مع رأسه مثلا. لعله إذن وجود عناصره قابلة للتأليف حتى وإن لم تكن فعلا مؤتلفة. لكننا نستطيع هاهنا أيضا إلغاء / ملاشاة كل العناصر بما فيها "رأس القلم"، "الجزء من القلم الذي يحتوي الحبر"، إلخ.، ونسمي بعد ما بين أيدينا قلما.

– ليس القلم وجود عناصر قابلة للتأليف، فكل ذلك محمول على القلم. ويكفي وجوده عنصر واحد لا قابلية فيه لتأليف قلم بمفرده ومع ذلك نسمي قلما. سنكون قادرين على القول "هذا جزء من قلم". يكفي وجود عنصر واحد مشير إليه ليمتلك اسمه. ماذا لو انتفى هذا العنصر نفسه؟ من البين أننا حتى قبل ذلك حينما سمينا الشيء بجزئه، لم نسم واقعا بين أيدينا بل سمينا شيئا ما ليست ضرورية واقعيته. إننا نشير إلى المفهوم إذ نشير إلى تعين له على هذا النحو أو ذاك. لذلك فقد نستغني عن كل تعين لنسمي قلما ما نشير إليه مفهوما كأداة للكتابة. إن تعريف الشيء شأن مفهومي لا شأن واقعي لذلك يمكن الإشارة إليه حتى في غياب كامل لواقع الشيء ولا نجده واقعا لا في عنصر من عناصر الشيء ولا في تآلف بعضها ولا في تآلفها جميعا. فحتى إذا غابت كل عناصر الشيء واقعا لم يغب الضروري مفهوميا. إن هذا الأخير لا يزول إلا إذا تم المساس بالتعريف. إن القلم لا يزول إلا إذا أبدلنا خاصية الكتابة بما يتنافى معها فيدخل الشيء في المطلق المفهومي.

علاقة الشيء بمثيله: يتعلق الأمر هنا بفرق القلم عن قلم آخر لا بفرقه عن شيء ثان غير القلم. فهذا القلم أزرق وذاك أحمر وهذا القلم جاف وذاك قلم حبر وهذا قلم حجمه كذا والآخر حجمه كذلك وهذا قلم باهض الثمن وذاك قلم بخس الثمن، إلخ. إن هذه الخصائص ليست خصائص داخلة في مفهوم القلم وتعريفه إذ لا يسيء إلى التعريف أن يكون القلم أزرق أو أحمر ولا أن يكون كبيرا أو صغيرا، فهذه الخصائص زائدة على المفهوم وهي لا تشكل بنيته التحليلية بقدر ما تشكل بنيته التأليفية.

المحمولات التأليفية تتعلق مباشرة بالتعريف وليس بالإسم إلا بوساطة وتتحدد وفق تطابقها معه أو تناقضها لرسم ما يحمل عليه وما لا يحمل عليه مما يزيد على ماهيته ومحمولاته الضرورية. إن هذه المحمولات هي وسائط الواقع. فالشيء يكون مفهوما فحسب بتميزه عن غيره حتى إذا خرج عن مفهومه، كان ما يمكن معالقته به، حمله عليه، وصله / إقامة صلاته به، ممكنات واقعه وما لا يمكن حمله عليه، موانع وجوده. إن القلم وقد تم تعريفه وتحديده مفهوما، تتحدد الصلات التي يمكن إقامتها للخروج من وضعه المفهومي إلى وضعه الواقعي. إن القلم – أداة للكتابة كمفهوم وتعريف يقيم صلة مع مادة يصنع منها، العاج مثلا أوالبلاستيك والحبر ومع صور ما يتخذها طولا وعرضا ولون ما لتنشأ هنا القضايا التأليفية وينشأ واقع الشيء ممكنا وتحققا وقد كان وجود القلم قائما منذ حصل على مفهومه. إن القضايا التي سنجدها هاهنا هي: "القلم من عاج / من بلاستيك / من خشب"، "القلم طوله 15 صم / 10 صم / 20 صم"، "القلم كبير الحجم / صغير الحجم"، "القلم قلم حبر / جاف"، "القلم ذو لون أ / ذو لون ب"، إلخ. إن القلم الذي تحدد تعريفه يقيم هنا صلة مع المواد والصور والألوان والأحجام ليزكّي منها في كل مرة ما يزكيه أي يخرج منها من القوة / الممكن إلى الفعل. لن

نحصل هاهنا على قلم متميز عن الكراس والطاولة مثلما كان الشأن في المرة الأولى وإنما سنحصل على قلم أ' متميز عن قلم أ''، شجرة متميزة عن أخرى، إنسان متميز عن آخر، لكل شكله ولونه وحجمه وطبيعة الصلات التي أقيمت له.

يتميز الشيء هنا إذن عن نظائره، عن أمثاله ذات المفهوم الواحد لكنها ذات المسالك المختلفة والصلات المتباينة التي أنجزتها مع خارجها كقضايا تأليفية، ذات الوجود الواحد لكنها ذات الواقع المختلف.

إن ما يجدر التنبيه إليه هاهنا هو أن ما يغلب على الشيء في وعينا به هو واقعه. فالباب هو هذا المصنوع من خشب الذي أمامي والذي طوله 2 م وعرضه 1م، أخضر اللون. إننا لا ندقق كثيرا بعد ذلك. ولكن مادة الشيء وصورته ولونه، كل ذلك، وهو قليلا ما ننتبه إليه، محمولات تنضاف إلى شيء يكون قد تقرر قبل ذلك ما هو إياه في مفهومه ووجوده.

لنسجل إذن أن من خصائص الشيء واقعه: مادته وصورته وحجمه ولونه، إلخ. ولأن هذا مختلف بين الشيء نفسه أ' ونظيره أ'' فإن هاهنا خصائص للشيء تعني واقعه ويتميز بها لا عن غيره بل عن نظائره.

علاقة الشيء بنفسه: يختلف القلم عن نفسه حينما نتحدث عن جهاته وعناصره المختلفة: فهاهنا رأس القلم وذلك ذيله وهذا خارجه وذاك داخله، تماما كما يختلف حينما نتحدث عنه في خصائصه المختلفة فهو حجمه وهو لونه وهو شكله وهو مادته، إلخ. لكنه أيضا يختلف عن نفسه في تجلياته المتباينة: القلم فوق الطاولة / القلم ملقى على الأرض، القلم في توقف عن الكتابة / القلم في وضع كتابة، القلم بلا مداد / القلم ذو مداد. إن كل هذه القضايا لا يختلف فيها القلم عن شيء آخر غيره، عن الطاولة مثلا لكنه لا يختلف فيها أيضا عن نظائره من الأقلام، وإنما يختلف فيها القلم الواحد بين موضع فيه وآخر وخاصية له وأخرى وحالة وأخرى وهو القلم نفسه.

إن هذه المستويات المنطقية للكائن، كونه مفهوميا ماهية واحدة ومحددة وكونه منطقيا ممكن كثير لكنه متناه وكونه أونطولوجيا فعل لامتناه هي ما يفسر غموض القرار المعرفي بتمييزه إلى مستويات محددة - المعنى واللامعنى، التطابق والتناقض، الصحة والخطأ:

رأينا أن كانط يستغني عن عبارة "في وقت واحد" في صياغة مبدإ التناقض. كان ذلك بسبب أن الفيلسوف ينأى بمبدإ التناقض عن كل إحالة وجودية أي عن التغير في الزمان والتعدد في المكان والإختلاف في الحالة والوضع. يريد كانط أن يجعل من هذا المبدإ مبدأ مفهوميا فحسب لا وجوديا. فـ "انفتاح الباب" ليس "انغلاق الباب" مفهوميا دون أي علاقة بالزمن ومهما كان حديثنا في لحظة واحدة أو في لحظات متتالية، مع أن الباب (وجوديا) يكون مفتوحا ثم يتخلى عن حاله هذه ليكون مغلقا، إلخ. بلغة أخرى، فإن انفتاح الباب هو دائما اتخاذه هيئة

ما يكون فيها مثلا بالإمكان الدخول والخروج منه، أما انغلاق الباب فهو اتخاذه هيئة لا يكون فيها ذلك ممكنا معها. هاهنا قد يتخذ الباب وجوديا هيئة الإنفتاح أو هيئة الانغلاق إلا أن الهيئة المفهومية للإنفتاح والغنغلاق تظل واحدة، هي التي عرفناها للتوّ. بل أننا لا ندرك حتى حركة الباب بين الإنفتاح والإنغلاق إذا لم يكن لدينا ثبات المفاهيم. لنفترض العكس ولنر.

لنفترض أن المفاهيم هي الأخرى رهن حركة الوجود، لنفترض أن مفهوم الإنفتاح يتغير بالنظر إلى الهيئة الوجودية التي يتخذها الباب وهكذا بالقياس مفهوم الإنغلاق. هاهنا سنسمي "الباب مفتوح" الهيئة الوجودية التي يسمح فيها الباب بالدخول والخروج منه، ثم سنسمي "الباب مفتوح" الهيئة الوجودية المقابلة تماما حيث لا يكون ممكنا الدخول من الباب والخروج منه، أي ما نسميه عادة بالإنغلاق. غن نتائج هذا الوضع ستكون كما يلي:

- تبعية المفهوم للهيئة التي يتخذها في كل مرة الوجود.
- عدم إمكانية الحكم لأن الحكم يستوجب مفهوما يخص الذات الحاكمة أي فاعلية activité لا انفعالية passivité إذ في الحالة الأخيرة لن نكون بصدد حكم بل بصدد تلقّ يأتينا على نحو افتراض: "ليكن".
- عدم إمكانية التمييز بين حالة وأخرى، بين انفتاح وانغلاق في المثال الآنف، وهو ما يدعم عدم إمكانية الحكم.
- عدم إمكانية بناء حكم سالب على وجه الخصوص، معنى سالب كما تمييز اللامعنى.

وبما أن معرفتنا بالمعنى الدقيق للكلمة حكم يميز بين حالة وأخرى وبين سالب وموجب ويعين السلب والغياب واللامعنى تماما كما يعين الإيجاب والحضور والمعنى، فإنه لا مناص من التمييز بين الوضع المفهومي للأشياء ووضعها الوجودي. إننا نعين الباب لحظة انفتاحه بما هو كذلك "الباب مفتوح" ونقصد في الوقت نفسه "أنه ليس مغلقا" مدركين بذلك أن "مغلق" يظل مفهوميا مختلفا عن "مفتوح" وأنه يظل يشير إلى الهيئة الأخرى للباب التي لا تتحول إلى "انفتاح" رغم أن الباب ينتقل وجوديا من "مغلق" إلى "مفتوح". إن تمييزنا بعد انفتاح الباب عن انغلاقه وسلبنا الإنغلاق عنه لحظة هو مفتوح فضلا عن الحكم بحد ذاته، كل ذلك يدل على أن حركة الوجود لا يتبعها حركة مفهوم هنا، على العكس فإن معاينة الأولى ورصدها لا يكونان إلا على ضوء ثبات المفاهيم وقيامها المتعالي زمانا ومكانا وهيئة عن الحركة الزمانية والتعدد المكاني والإختلاف الهيئي.

إن ثبات مفهوم "الباب مغلق" بما هو حالة الباب حين لا يمكن النفاذ منه مثلا، ذلك ما يسمح بالقول أنه "ليس مغلقا بل مفتوح" حينما ينفتح الباب، أي حينما يكون بالإمكان النفاذ منه دخولا وخروجا مثلا. إذا لم نفترض هذا الثبات، فأي شيء يسمح لنا بالقول أن "الباب ليس مغلقا"؟ أي شيء يمنعنا من تسمية الباب مغلقا لحظة هو مفتوح غير التعريف القار للإنغلاق

بما هو هيئة كذا أو الإنفتاح بما هو هيئة كذا؟

إن الحكم الموجب نفسه "الباب مفتوح" ليس حكما أي فعلا (لا انفعالا) يحتوي إقرارا ضروريا إلا لكون التحديد المفهومي القبلي هو الذي ينير طريق التحول في الوضع الوجودي. إن تحديدنا لمعنى "الباب مفتوح" هو الذي جعلنا نحكم بالجزم أن "الباب مفتوح" على نحو إقرار وجودي. إن عدم تسلحنا بتحديد قبلي لهذا المفهوم يجعلنا، في مواجهة هذه الظاهرة وجوديا، في وضع إنفعالي للمتلقي الذي يأخذ الشيء لا على هيئة إقرار ضروري (حكم) بل على هيئة افتراض لا يسمى حكما بل معطى إحتماليا.

لا مناص إذن من المفهومي المتعالي والقار والقبلي الذي بالنظر إليه يتعين الوجودي، والفرق بين الوضعين لا ريب فيه. لنحاول أن نلامس العلاقة بين الوضعين عن قرب، وليكن السؤال الهادي: أي خصائص تميز الشيء في وضعه المفهومي عنه في وضعه الوجودي؟

لنأخذ مثالا واحدا نقلبه على وجهه المفهومي والوجودي وليكن مثلا: "السماء صافية". ثمة تطبيقان لمبدا التناقض على هذه القضية حسب كانط[1]: "لا يمكن أن تكون السماء صافية وغير صافية في وقت واحد"، "لا يمكن أن تكون السماء صافية وغير صافية". التطبيق الأول هو الصياغة التي عرفناها مع أرسطو. وهي برأي كانط صياغة وجودية بالنسبة للمبدإ تتجاوز حدوده التحليلية؛ أما التطبيق الثاني فهو الصياغة التي نبه إليها كانط، وهي برأيه صياغة مفهومية تحليلية تعيد مبدأ التناقض إلى حدوده المعقولة.

إن الرابطة copule التي تشد "السماء" إلى "صافية" ليست لها الدلالة نفسها في الحالتين: في الحالة الأولى هي تعني موجودة (السماء -موجودة- صافية) وفي الحالة الثانية هي تعني فحسب (السماء --حينما تكون هكذا- فهي صافية). يتعلق الأمر في الحالة الثانية بتعريف أن تكون السماء صافية دون النظر إلى الوضع الوجودي للقضية. فقد تكون موجودة أو معدومة، حقيقة أو وهما. إن الوهم نفسه لا يمكن تعيينه كوهم إلا من حيث هو أولا معرف مفهوميا ومميز عن غيره كمعنى. إن تشخيصا للقضية: "السماء تلقي الدرس" كقضية غير ذات معنى فضلا عن فقدانها أي وجود، ذلك ما يقوم أولا على فهمنا لمعنى أن تكون "السماء تلقي درسا" أي على وضع مفهومي قائم أولا لهذا المعنى.

لنأخذ القضيتين معا: "السماء (موجودة) صافية"، "السماء (حينما تكون هكذا فهي) صافية". في الحالة الثانية، لا يتعلق الأمر بأكثر من تمييز "السماء صافية" عن "السماء ملبدة". وذلك يمتد إلى المستحيل كما إلى الضروري. فإن قولنا "السماء تلقي الدرس" هو الآخر معنى وإن كان سالبا (لامعنى). هكذا الشأن بالنسبة للضروري "البحر يحتوي ماء" و"البيت

---

(1) راجع نقد العقل المحض (مثال الإنسان الجاهل والمتعلم الذي أوردناه خلال النقد الكانطي لمبدإ التناقض).

ذو جدران" و"السماء توجد في الأعلى".

إن القضايا الضرورية والمستحيلة والممكنة جميعها قضايا يتقرر معناها أولا على نحو مفهومي، وكلها متساوية في هذا المستوى ذلك لأنها جميعا خاضعة لمبدإ التمييز، تمييز معنى عن آخر. إن القضية المستحيلة، لكي نقرر استحالتها، يجب أولا فهم معناها وتمييزه عن معان أخرى، وهكذا الشأن بالنسبة لجميع القضايا الأخرى. بلغة أخرى، إن حمل معنى على شيء في حدود وضعه المفهومي أمر يتساوى فيه أن يكون الشيء ضروريا أو مستحيلا أو ممكنا، وعليه فليس في ذلك إشارة إلى الوجود وإنما فحسب إلى المعنى (الصوري). هاهنا إذن مستوى المعاني ضروريها ومستحيلها وممكنها لكن دون أي إقرار بشأن ما هو ضروري أو مستحيل أو ممكن، فهاهنا تساو مطلق بين القضايا.

يبدأ التفاوت حينما تبدأ الإشارة إلى الوجود. فهذا المعنى "البحر يحتوي ماء" مفهوم على نحو ضروري لا يضيف شيئا إلى معرفتنا بالبحر. أما المعنى الآخر "البحر يعد فطوره الصباحي" فنفهمه على نحو مستحيل، في حين أن "البحر هائج" معنى نفهمه على نحو ممكن. وفي كل الحالات، فإن الأمر لا يتعلق في المستوى المفهومي إلا بإضافة عبارة "حينما يكون الأمر كذا فإنه": "(حينما يكون البحر هكذا) فإن البحر هائج"، "(حينما يكون البحر هكذا) فإن البحر مسرور"، "(حينما يكون البحر هكذا) فإن البحر يحتوي مياه".

إن تمييز المعاني يختلف هنا عن اختلاط المعاني أو تناقضها كما عن عدميتها دون أن يشير ذلك إلى وجودها أو عدمه. يتم تطبيق مبدإ التناقض هنا على نحو ضروري لمجرد تمييز معنى عن آخر.

في المستوى الثاني يتميز معنى عن آخر لا بما يفهم منه وإنما بوجوده أو عدمه. الوجود لا يعني هنا الحضور على هذه الهيئة أو تلك، في هذه اللحظة أو تلك وإنما الإمكان فحسب من جهة منطقية. فبعد أن عرفنا الأشياء مفهوميا أي بعد أن ميزنا بين معنى وآخر، نشرع في تمييز آخر، تمييز ما هو ممكن من هذه المعاني عما هو ضروري وما هو مستحيل. إن البحث هنا أيضا مفهومي رغم أنه لا يقصد تمييز المفاهيم بل الإحالة الأونطولوجية لها. ندرك مثلا أن "البحر مسرور" قضية مستحيلة لكون تحليل مفهوم "البحر" لا يكشف عن احتوائه مفهوم "السرور". أما القضية "البحر يحتوي ماء" فقضية ضرورية في حين أن "البحر هائج" قضية ممكنة بمعنى أنه إذا خرجنا من مستوى تمييز المفاهيم أو المعاني لنشير إلى الوضع الأونطولوجي للأشياء، فإنه ليس غريبا أن يحصل "البحر هائج" وإنه من الضروري إذا افترضنا البحر أن يكون ذا ماء لكنه من المستحيل أن يوجد "بحر مسرور". إن مبدأ التناقض هنا هو الكفيل بالكشف عن الفرق بين قضية متناقضة "البحر مسرور" أي غير ممكنة الوجود وقضية متطابقة بالكامل "البحر ذا ماء" وقضية غير متناقضة لكنها غير متطابقة بالكامل مثل "البحر هائج / غير هائج"،

أي ممكنة الوجود.

لا يتعلق الأمر في هذا المستوى بتمييز مفهومي كما لا يتعلق بعد بقرار بشأن الحضور وإنما فحسب بقرار بشأن ممكن الحضور أو بشأن الوجود يتولى أمره مبدأ التناقض أعني الإمكان المنطقي. إن المتناقض مستحيل في حين أن المتطابق ضروري، أما غير المتناقض فهو الممكن.

في المستوى الثالث يتميز ممكن عن آخر بزمانه ومكانه وهيئته إيجابا وسلبا. لا يتعلق الأمر هنا بتحليل مفهوم "البحر" لاستخراج الهيجان منه والهدوء كممكنات وإنما بحضور للبحر يكون فيه فحسب إما هائجا أو هادئا أي حضورا في زمان محدد ومكان ما يتخذ هيئة ما محددة. ليس مبدأ التناقض هنا هو الحكم المنطقي فحسب وإنما الحضور ذاته. "القلم فوق الطاولة" لا يمكن الحسم بشأنها كقضية صحيحة إلا بحضور للقلم فوق الطاولة أو عدم حضوره. إلا أن مبدأ التناقض يشتغل هنا على نحو آخر لرصد تناقض القضية مع الحضور أو عدم تناقضها أو مطابقتها.

إن الفروق قد باتت إلى هذا الحد جلية بين مستويات ثلاثة للكائن: المستوى المفهومي والمستوى الوجودي والمستوى الحضوري.

- المستوى الأول (المفهومي): يتعلق الأمر هنا بتمييز معنى عن آخر. فـ "القلم يعني أ" و"الورقة تعني ب" و"القلم فوق الطاولة تشير إلى الوضع كذا" أما "القلم ملقى على الأرض فتشير إلى وضع كذا الآخر" و"البيت ذو جدران يعني ج" و"البيت يفكر يعني د"، وهكذا. إن كل لفظ يتميز هنا عن الألفاظ الأخرى وكل قضية تتميز عن الأخرى وكل خطاب عامة يتميز عن خطاب آخر يرسم معه اختلافا ما. ويشتغل مبدأ التناقض للقول أن هذا اللفظ ليس غيره وهكذا شأن الخطاب عامة. بالمثل فإن مبدأ التناقض يقرر تناقض هذا اللفظ أو تلك القضية أو هذا الخطاب أي رفضه في مستوى المعاني. كما أنه هاهنا يتميز المعنى عامة عن اللامعنى أي عدم الإشارة إلى شيء مفهومي إطلاقا.

- المستوى الثاني: يتميز هاهنا معنى ممكن عن آخر مستحيل وآخر ضروري. فـ "القلم أزرق" معنى ممكن في حين أن "القلم قلم" معنى ضروري أما القضية "القلم يقود السيارة" فمعنى مستحيل. لا يتعلق الأمر هنا قطعا بالألفاظ معزولة عن حملها، فهي معاني فحسب وإنما يتعلق بالقضايا فما فوق. إن التفكير ينصب هنا على علاقة موضوع القضية بمحمولها ما إذا كان الأول يحتوي الثاني ضرورة أو إمكانا أو أنه لا يحتويه إطلاقا. يشتغل مبدأ التناقض في هذا المستوى للقول أن هذا المحمول يتناقض مع هذا الموضوع أو لا أو أنه يتطابق معه كليا.

- المستوى الثالث: يتميز هاهنا معنى ممكن عن آخر بحضوره أو عدم حضوره وبحضوره على هذا النحو أو ذاك. فـ "القلم أزرق" معنى ممكن صحيح إذا كان حاضرا أمامنا

"قلم أزرق" وهو هنا بالضبط معنى ممكن خاطئ يقابله بالسلب، "القلم ليس أزرق". يحتاج الأمر هنا إذن حضورا للشيء، ويتعلق الأمر بمقارنة الخطاب بالحضور الذي يقوم قبالته، مقارنة ينجزها مبدأ التناقض بين الخطاب والموضوع الحاضر أو الغائب.

ولكي نلخص نقول أن مبدأ التناقض يشتغل:

- في مستوى المعاني لرسم تناقض / عدم تناقض معنى لتمييزه عن آخر: "من التناقض أن يكون هذا قلما ولا قلما معا"، "من التناقض أن يكون وجود القلم فوق الطاولة لا وجودا له فوق الطاولة"، إلخ. وهذا يعني أن كل معنى متميز عن غيره على نحو لازمني لأن الوضع المفهومي للمعاني وضع غير مقيد بزمن.

- في مستوى الوجود لرسم تناقض / عدم تناقض / تطابق محمول وموضوع: "من التناقض أن يكون القلم يمشي"، "من غير المتناقض أن يكون البحر هادئا / هائجا"، "من التناقض أن لا يكون البحر ذا ماء". يتحدد هنا الوجودي لا المفهومي فحسب، الممكن منطقيا والمستحيل منطقيا والضروري منطقيا أي وجودا (لاحضور).

- في مستوى الحضور لرسم تناقض / تطابق الخطاب والموضوع: "من التناقض أن تكون القضية (القلم أزرق) خاطئة إذا كان الموضوع الذي قبالتنا (قلم أزرق)"، إلخ. إن تطابق قضية مع موضوعها تماما كما أن تناقضها ليس هاهنا إلا لحظيا لا أزليا ولا حتى أكثريا لأن الحضور بحد ذاته لحظي أعني ظهور موضوع لقضية.

من البين أن الموضوع ليس شأنا للمستوى الثالث (الحضور) فحسب وإنما هو أيضا شأن للثاني كما للأول. إنه يتخذ فقط أشكالا متباينة ليتقرر على أساسه في مستوى الحضور الصحة والخطإ ويتقرر على ضوئه في مستوى الوجود المنطقي الممكن والمستحيل، أما في مستوى المعاني فيقوم على أساسه ما له معنى وما ليس له معنى. إنه في مستوى المعنى إحالة عقلية عدمية أو فكرة، وهو في مستوى الوجود شيء قوي ممكن أما في مستوى الحضور فهو شيء فعل. المعنى قائم بلا زمان ولا مكان ولا هيئة حيث استواء الضروري والممكن والمستحيل، لذلك لم يكن الأمر يحتاج حسب كانط لصياغة مبدإ التناقض إضافة عبارة "في وقت واحد" وبالمثل نحن لسنا بحاجة لإضافة "تحت نفس العلاقة" أو "في مكان واحد" لأننا نتحدث هنا في نطاق الفراغ / العدم، في مستوى كلي الزمان والمكان والهيئة.

إن الهيئة والزمان والمكان تأتي جميعا على نحو كلي أبدي لامتناه في المستوى الأول وعلى نحو أكثري بداية من المستوى الثاني وهي تأخذ صورة جزئية لحظية ومتناهية في المستوى الثالث. كيف ذلك؟

إن القضية "الطقس حار" لا تعد صحيحة أو خاطئة إلا لتحدد الهيئة التي يتخذها الطقس وفق درجة حرارة في وقت ما وفي حضور مكاني مؤكد. أما القضية "الطقس يكون (يمكن /

ينتمي إليه أن يكون) حارا" فهي لا تشير إلى وضع حاضري للطقس وإنما إلى انتماء منطقي للحرارة إلى الطقس وهي لا تنتمي مثلا إلى الفكرة أو إلى الشعور إلا على نحو مجازي. ليس ثمة هيئة حاضرة "للطقس حار" ولكن هاهنا بعد هيئة ممكنة وموضوع قوي تتم معاينته ويرسم علاقة أكثرية للطقس بالحرارة قد تحضر في اي وقت على هيئة ما في مكان أو في مكان آخر وقد تغيب تماما حضوريا لكنها أبدا قائمة. إلا أن القضية "على هذا النحو يكون الطقس حارا" لا تشير إلى هيئة لحظية جزئية للطقس كما لا تشير إلى هيئة أكثرية. إنها لا تقول "إن الطقس يكون حارا" بل "إن افتراضنا لعلاقة كهذه يكون على هذا النحو في مستوى المعنى الخالص" بما يتساوى فيه الممكن والمستحيل جميعا. فإذا لم يكن الأمر يتعلق هنا بإحالة للوجود الممكن، فإن الأمر يتعلق بمستوى العدم والفراغ فحسب وليس ثمة بالتالي ما يمكن حمل هيئة عليه أو زمان أو مكان إلا على نحو كلي.

النتيجة أنه لا يمكن الرضا بالتقسيم الثنائي الكانطي لمستويات الوجود: المفهوم والوجود (الحضور) وبالتالي تقسيمه القضايا إلى تحليلية وتركيبية والمبادئ بالمثل إلى مبادئ تحليلية وأخرى تركيبية. إن كانط لا يفهم الوجود إلا في معنى الحضور الخارجي كما لا يفهم المفهوم إلا في معنى الحضور الذهني. وهاهنا يتبين لنا غير ذلك، فإن الوجود الممكن والذات الممكنة للمفهوم وضع ثالث جد خطير يقلب معادلات كبرى لدى كانط. في كل مرة نجد أنفسنا هكذا أمام موضوع مختلف.

إن كل شيء بمجرد أن يكون له معنى وتعريف حتى حصوله على الإمكان المنطقي فالتعين الأونطولوجي لا ينفك عن أن يكون مضاعفا كعلم أو لغة / شيء أو موضوع. إن المعنى رغم صوريته الظاهرة هو اللفظ الذي يقابله موضوع مهما كانت طبيعته غير العينية. إن الأشياء المستحيلة نفسها كما لاحظنا من قبل والمتناقضة ذات معنى لكون الألفاظ المعبرة عنها تشير إلى شيء ما هو هنا مفهومي. لنفترض أن الشيء المفهومي أو المضمون المفهومي غير قائم فإن اللفظ يتحول من ذي معنى إلى لفظ غير حاصل على المعنى لا يتميز عن أي تركيب للحروف. بعد ذلك فإن المعنى قد يكون تخيليا (ندركه بإدراك موضوع نتخيله كأن نتخيل معنى جبل من ذهب) وقد يكون حسيا (ندركه بتحصيل شيء حسي بواسطة الحواس). في كل الحالات فإن المعنى لا يكون إلا بإحالة لفظ إلى شيء ما. هكذا الشأن مع القضية أي مع الإثبات والنفي. إن الصحة والخطأ الممكنين لقضية ما أعني الصحة والخطأ المنطقيين لا يتقرران إلا لموضوع ممكن. بعد ذلك فإن قرارا بشأن الصحة والخطإ لا يكون أخيرا إلا لموضوع عيني مباشر للقضية. هكذا الشأن مع كل النشاطات المنطقية من تعليل واستدلال..

ثمة بكلمة مستويات محددة للمعرفة تختلف بحسب اختلاف الموضوع المعرفي وحسب طبيعة اشتغال مبدإ التناقض تجاهه:

- التناقض المفهومي: وهو المتعلق بتمييز الشيء مفهوميا عن غيره. ذلك أن تعريف الورقة ليس عينه تعريف الشجرة والطاولة والطائرة والإنسان، ومن التناقض أن يكون تعريف من هذه التعريفات هو غيره أو أن لا يكون ما هو إياه. لكن التعريفات لا تتعلق فقط بالألفاظ وإنما أيضا بكل التأليفات القضوية وكل أنواع الخطاب. إن لكل خطاب معنى متحددا متميزا عن غيره. فـ "الصحراء قاحلة" خطاب يطلق على وضع محدد للصحراء حين لا تكون بها نباتات و"الرياح عاتية" خطاب يطلق على حالة الرياح الشديدة كما أن "الأستاذ يشرع في إلقاء الدرس" يطلق صوب وضع محدد للأستاذ لحظة بدئه الدرس، إلخ. إن كلا من معاني هذه الخطابات محدد على نحو لا يكون فيه سلبه على الإطلاق.

وقد يظن أن هذا الإدعاء مجازفة غير محسوبة، فإن المعاني تتحول الواحد إلى الآخر لدليلين بينين على الأقل:

- إن الشيء الذي يلقى حوله الخطاب متغير. فمثلا القضية "الباب مفتوح" غير ثابتة المعنى إذ بمجرد غلق الباب يصبح المعنى الصحيح "الباب مغلق"، وهكذا...

- إن المعنى نفسه لمرونته يتجلى بأشكال لا تنتهي ولا يمتلك قرارا (إستقرارا). إن لفظ "الهاتف" مثلا يعني أداة الإتصال عن بعد، المعلومة. لكن هذا المعنى مستحدث للفظ. إن معناه الأصلي كاسم فاعل من "هتف" هو المناداة بصوت مرتفع لا أكثر. لكن ليس في الحديث عن طريق الهاتف ضرورة رفع للصوت فقد يتكلم الواحد منا بصوت خافت ويبلغ مع ذلك هدفه، إذن فإن معنى "الهاتف" قد تغير بشكل واضح. لكننا لا نرى لهذين الدليلين أي صلابة برهانية.

أما بالنسبة للأول - تغير الأشياء بما يجر المعاني إلى تحول معها - فإن هاهنا مغالطة. إن قولنا "الباب مغلق" في الحالة الثانية لا يفيد تغيرا في المعنى الأول "الباب مفتوح" وغنما فقط تغيرا في تجلي الباب ذي الواقع المحدد. فالباب ينفتح وينغلق أما الانفتاح فهو دائما الحالة التي يكون عليها الباب بشكل يسمح بالدخول والخروج منه مثلا حتى جزئيا والإنغلاق هو أبدا الحالة المضادة التي يكون عليها الباب. فهاهنا تغير في تجلي الباب وتجلياته لامتناهية وثبات تام في مفهومي الإنفتاح والإنغلاق.

أكثر من ذلك فإن حكمنا "الباب مفتوح" ثم "الباب مغلق" نفسه ممكن في مستوى تجلي الباب لثبات مفاهيم الإنفتاح والإنغلاق. فلو افترضنا أن المفاهيم نفسها تغيرت إذ ينفتح الباب أو ينغلق، فإنه لا يكون بإمكاننا هناك أن نصدر حكما تقريريا بالإنفتاح أو الإنغلاق. ذلك أنه إذا تغير مفهوم الإنفتاح حين يغلق الباب ليصبح ما كان ضده لم يبق من مانع لحكم على الباب في وضعه الثاني، وضع الانغلاق بأن "الباب مفتوح"، وهكذا بالنسبة للحركة المعاكسة للباب - حركة الإنفتاح. إن المفاهيم هي المنارات التي تضيء لنا - بصناعة الفروق - طريق

الأحـكام. أمـا إذا أطفئـت هـذه المنـارات اعني أنـوار المفاهيم والتعريفات فـإن أي قول يصبح ممكنا وينتفي العلم جملة.

إن الحكـم السـالب "البـاب ليـس مغلقا / ليس مفتوحـا" دليل زيادة على هذا الفرق بين مسـتوى المفاهيم وتمييز التعريفات ومسـتوى الوقائع ثم التجليات. فحينما يكون الباب مغلقا وأقـدر علـى الحكـم بــ "أنه ليس مفتوحا" فإني أضع مفهوما للإنفتاح أعلى من الوضع الواقعي للباب المتجلي على هيئة إنغلاق وإننا نثبت هاهنا أن لدينا مستوى من المفاهيم نتسلح به بمعزل عما يجري في مسـتوى الوقائع والتجليات. لهذا السـبب فقط نسـتطيع إصدار حكم سـالب غير آبهين بالوضع الموجب لما يكون عليه الشيء.

أمـا بالنسـبة للدليـل الثانـي - تغيـر المعاني واختلافها بحد ذاتهـا - فإن معنى الهاتف لم يتغير وإنما الذي تغير هو تجلي المعنى. إن هذا الأخير يستقبل تجليات لا تنتهي وهو يمتلك تعريفـه القـار. "الهاتـف هـو المنـادي بصوت مرتفع" و"الهاتف هـو أداة الإتصال عن بعد". إذا كانـت تسـمية الثانـي إنمـا هي للمعنى الظاهر في تسـمية الأول - المنـاداة بصوت مرتفع - كنا لاحظنا عدم وجاهة التسمية لعدم حاجة تسمية الثاني إلى خاصية رفع الصوت. إن التغير نفسه لا يكون إعتباطيا وإنما يكون لعلة جامعة ووجه شبه أكيد نزعم أنه كامن في أن المناداة بصوت مرتفع هي ما يبلغ الصوت لمن يوجد بعيدا عنا في الفضاء المفتوح وبالصوت المجرد. لذلك فإن ما سمي به الهاتف أداة الإتصال إنما هو هذا البعد في الهتاف وليس مجرد رفع الصوت. في الأول كما في الثاني إذن المقصود بالهتاف التبليغ عن بعد، والمعنى قار في الحالتين. إن ما تغير فحسب هو أن التبليغ عن بعد بالصوت المجرد يستوجب رفع الصوت وبالأداة المذكورة يسـتوجب مد شـبكة الإتصال. إن تجلي الشـيء تغير أما المعنى فهو نفسـه. وقد تبلغ تجليات المعنى حد الضد له والمعنى نفسه. إن التناقض هنا مطلق مثلما وصفه كانط ولا تمييز فيه بين خطاب ممكن وآخر مستحيل فكلها ذات معنى.

- التناقـض المنطقـي: وهـو ليـس المبـدأ المميـز لمعنـى عن آخر وإنمـا المبدأ المحدد للواقعيـة الصوريـة لشـيء مـا والـذي صيغتـه: "إذا أ إذن ب"، "إذا كان البـاب مفتوحـا فإنـه لا يكون مغلقا"، "من التناقض إذا كان الباب مفتوحا أن يكون مغلقا". لا نتحدث هنا عن حضور للباب، فقد لا يكون الباب مالكا لأي حضور، لكن إذا افترضنا حضوره كانت النتيجة كما ذكرنا تجنبـا للتناقـض. إن مبـدأ التناقـض وحده هو الذي يسـتخرج النتيجة دون العودة إلى أي معطى حضـوري. فنحـن لا نحتـاج هنـا حضـورا للباب مفتوحا حتى نتأكد أنه ليس مغلقا. إن السـلوك المنطقـي هاهنـا سـلوك فرضي فحسـب يمتلك ضرورتـه في حدود العلاقـة الداخلية بين "كون البـاب مفتـوح" و"كونـه ليـس مغلقـا". أمـا ما وراء ذلك فليس ثمة ضـرورة بين "الباب مفتوح" وبيـن المعطـى الحضـوري إذ ليـس هنا أي معطى حضوري وهو قد يكون، إذا حضر، على هذا

النحو أو ذاك.

هكذا فإنه يمكننا اكتشاف زيف خطاب ما بمجرد عرضه المنطقي وبالتأكد مما إذا كان ثمة تعارض داخلي فيه بين المعطيات. هنا أيضا لا فرق بين خطاب ممكن وآخر مستحيل لأن الأمر لا يتعلق بما إذا كان للخطاب من حضور وإنما فقط بافتراض ذلك إذ قد نصوغ كل المفاهيم في رموز منطقية أ، ب، ج... يستوي خلالها خطاب صادق وآخر كاذب وغيره وهمي... في إمكانية الصحة المنطقية والخطإ.

ثمة فرق إذن بين التناقض المفهومي والتناقض المنطقي وهو كون الأول لا يشير إلى أي حضور فعلي أو ممكن. إنه يشير إلى التميز المطلق الذي يستوي فيه الممكن والمستحيل. أما التناقض المنطقي فإنه يشير إلى الإمكان الحضوري أي إذا حضر الشيء كيف يكون وهو ما لا يشير إليه التناقض المفهومي إذ هو لا يشير إلى الحضور على أي نحو.

- التناقض الفعلي: وهو التناقض الذي لا يؤدي إلى استنتاج ممكن انطلاقا من مقدمات إفتراضية وغنما يؤدي إلى استنتاج ضروري غنطلاقا من مقدمات تقريرية. ففي الحالة التي يكون فيها الباب حاضرا على هيئة انفتاح أي في شكل قضية تقريرية: "الباب مفتوح"، فإن النتيجة ستكون ضرورية: "الباب ليس مغلقا". إن مبدأ التناقض سيشتغل هنا على هذا النحو: "من التناقض أن يكون الباب مغلقا لانه مفتوح"، "من التناقض ان يكون الباب مفتوحا لانه مغلق".

إن التناقض لا يقرر هنا إمكان حضور ما وإنما يقرر حضورا ما فعليا لأنه لا ينطلق من إمكان حضور بل من حضور متعين.

إن ما تجدر ملاحظته هنا أولا أن هذه المستويات الثلاثة للكائن متراتبة بحسب الأسبق منطقيا أي بحسب ما يكون شرطا لغيره. فالتعين - إذا أخذنا مثاله في المعرفة أي تعين معرفة لدينا - مشروط بأن يكون الشيء ممكنا أولا. غير أن الإمكان لا يتحدد إلا إذا عرفنا أولا عما نتحدث أي إذا سبقه تعريف وماهية. غير أن التعريف هو أولا تعريف لاسم ما هو يتجه إليه تراتب انطلاقا منه المعرفة من الماهية إلى الممكن المنطقي إلى الوجودي.

الحقيقة أننا لا نتصور عموما أن المعرفة تجري بحسب ترتيب دقيق وفق المستويات التي نحن بصدد تفسيرها هاهنا. فإذا أخذنا "الشمس" كاسم مثلا فإننا نحمل عليها الأشياء التالية دون اعتبار لمسألة التراتبية في الحمل: مشرقة، مركز المجموعة الشمسية، كتلة نارية مشرقة، ترسل أشعة تضيء القمر، تكون مشرقة. إننا نحمل هذه الأشياء بالتساوي على "الشمس" بما هي موضوع ذو محمولات على النحو التالي: "الشمس مشرقة"، "الشمس مغشاة بالسحب"، "الشمس كتلة نارية مشرقة"، "الشمس ترسل أشعة تضيء القمر"، "الشمس مركز المجموعة الشمسية"...

لكن ما نود التنبيه إليه هو أن هذه المحمولات ليست متماثلة ولا تحمل بالطريقة نفسها

على الشـمس. إن من هذه المحمولات ما يحمل مباشـرة على الإسـم لكن منها ما يحمل على الإسم بوساطة أو ما يحمل على وجه الدقة على الوسيط ومنها ما يحمل على ما يحمل على الوسـيط، وهكذا. لذلك فإن القضايا مثل "الشـمس مشـرقة" غير دقيقة كتابتها وكذلك "الشمس مركـز المجموعـة الشمسـية" وغيرهـا. إن هـذه القضايـا غير دقيقة لأنها توهـم بأن المحمولات متعلقة بالإسم والأمر غير ذلك.

ان ما يحمل على الإسم مباشرة هو التعريف فقط: "الشمس كوكب في شكل كتلة نارية محترقة" مثلا. وهو متعلق بالإسم من جهة أن التعريف هو تنسيب للإسم وممكن من ممكناته اللامتناهية من حيث هو إسم وخاصة من حيث هو بنية لسانية وتهيئة للحروف من بين ممكنات لامتناهية لتهيئتها. إن "الشـمس" بما هي تركيب محدد للحروف من جهة إمكانه اللغوي قابلة للحمل على شـيء آخر غير الموضوع المعتاد الإشـارة إليه بهذا الإسـم، فالأصل في التعريف هنا: "الشـمس كوكب... (وليسـت نباتا... مثلا)". هذا السـلب ممكن هنا لأنه، من جهة البنية اللغوية للإسـم، لا يوجد أي مانع لحمل "النبات" على "الشـمس". لهذا كان التعريف أول ما يتجه من المحمولات رأسا إلى الإسم. إن كل ما يتلو التعريف من محمولات يتعلق بالتعريف لا بالإسم أو هو يتعلق بالإسم وقد تحدد في هذا التعريف دون غيره.

إن القضايا من نوع: الشـمس تكون بحجم كذا أو كذا، تبعد عن الأرض كذا مسـافة أو كذا مسـافة... كل هذه القضايا لا تتعلق مباشـرة بالشـمس كإسـم وإنما تتعلق بها وقد تحددت في التعريف الذي ذكرناه آنفا. ذلك أن الشمس إذا أخذت هيئة اخرى اي تعريفا آخر مثل كونها "نبات ما" لم تكن القضايا الموالية لتحمل عليها. إن الحجم الذي سنحدده وفق التعريف الآنف للشـمس لن يحمل عليها إذا عرّفت "كنبات ما"، وهكذا القضايا المتعلقة بالبعد أو القرب من الأرض. ليس إذن سوى تعريف الشمس التعريف الأول والمعلوم هو ما يسمح بحمل ما تعودنا حمله على الشمس بشأن حجمها والمسافات الخاصة بها، إلخ. إن القضايا التأليفية على شكل "الشيء يكون كذا وكذا" تتعلق بتعريف الشيء لا باسمه مباشرة. لكننا نضيف هنا أنها هي فقط ما يتعلق بالتعريف وليس غيرها.

نقـول إنهـا "هـي فقـط وليس غيرها" لأننا نظن عادة أن محمولات مثل "مركز المجموعة الشمسـية" (الأرض مركـز المجموعـة الشمسـية) أو "حجمهـا كـذا" (الشـمس حجمهـا كذ) أو "دائري" (الشمس شكلها دائري) أو "تبعد 150 مليون كلم عن الأرض" (الشمس تبعد مسافة 150 مليـون كلـم عـن الأرض) – نظـن أن هـذه المحمـولات تحمل هي الأخرى مباشـرة على الشـمس ولكنها، فضلا عن أنها تحمل بوسـاطة أولى هي التعريف، فإنها تحمل بوسـاطة ثانية هي وساطة القضايا المذكورة آنفا والتي هيئتها "الشمس تكون كذا وكذا". ذلك أن عدم المرور بهذه الوساطة لا يسمح بالتفريق بين محمول ممكن وآخر مستحيل حينما يتعلق بحكم تقريري

محدد: "الشمس كذا (لا كذا)". إن هذه القضية التقريرية بشأن محمول ممكن للشيء لا تختلف من جهة بنيتها عن قضية تقريرية بشأن محمول مستحيل، لا تختلف مثلا القضية: "الشمس شكلها دائري" عن القضية "الشمس أزهارها يانعة" إلا من جهة أن القضية الأولى مردوفة بقضية ممكنة تقول "الشمس يكون شكلها دائريا" والثانية غير مردوفة بهكذا قضية وإنما بقضية غيرها تقول "الشمس لا تكون لها أزهار يانعة". بلغة أخرى، إن القضية الأولى ممكن يمكن تطويره إلى تحقق، قوة يمكن تحويلها إلى فعل ولكن ليس للثانية ذاك الممكن او هذه القوة. وبيّن أنه إذا كان التحقق مسبوقا ضرورة بممكن التحقق، فإن القضية "الشمس شكلها دائري" كقضية - فعل أو قضية متحققة، هي كذلك لأنها أولا قضية ممكنة "الشمس تكون (يمكن أن تكون) دائرية الشكل".

إن القضايا المتحققة لا تمر إذن مباشرة إلى التعريف بل تتوسط إليه بالقضايا الممكنة التي تلعب الدور الذي يلعبه وضع البذرة في شروط نموّها (الماء، التراب، إلخ) بين البذرة وبين النبتة المكتملة المتحققة. هكذا الشأن بالنسبة للقضايا التالية عن القضية المتحققة مثل "الشمس تكون مشرقة / غير مشرقة"، "الشمس تكون حارة / غير حارة"، "الشمس تكون في كسوف / لا في كسوف"، إلخ. إن هذه القضايا التي أسميناها تالية للقضايا المتحققة تشكل الإقتدارات القائمة للشمس وقد تعينت في القضايا الأخيرة (المتحققة). ذلك أن تعين الشمس كمركز للمجموعة الشمسية تدور حولها الأرض وبقية كواكب المجموعة وتعيّن القمر ككوكب يدور حول الأرض أي تعين الحركات على هذا النحو أو ذاك، هو ما يسمح للقمر باحتلال مكان وسط بين الأرض والشمس يؤدي إلى كسوف الأخيرة كما يسمح بالإبتعاد عن هذا المكان الوسط أي بعدم الكسوف. هكذا الشأن عندما تكون الشمس حارة / غير حارة. إن هذه المحمولات ناجمة عن حركة متحققة للأرض تجاه الشمس تكون بفعلها هذه الأخيرة عمودية أو قريبة بشكل عام فتكون الشمس حارة وتكون غير عمودية أو غير قريبة عموما فتكون غير حارة. إن هذه الحركة للأرض قارة في اقتداراتها بما يسمح بهذه الإمكانات، والشأن نفسه مع "الشمس مشرقة / غير مشرقة". إن الشمس تكون متعلقة بها هذه المحمولات بسبب الحركة القارة للأرض حول نفسها وهي حركة متحققة للأرض تؤدي إلى النهار (الإشراق) والليل (عدم الإشراق).

إن كل هذه القضايا تقال عن الشمس لواقع متحقق لها في علاقة بمجموعتها، وهنا في علاقة خاصة بالأرض. فواقع الأرض أنها تدور حول نفسها وحول الشمس وتبتعد أجزاؤها أكثر عن الشمس وتقرب وفق الميل الممكن الذي لها بفعل حركتها، كما أن واقع الحال أن القمر يكون بين الشمس والأرض ولا يكون، وكل هذه حركات متحققة للكواكب، للأرض والقمر في علاقة بالشمس. هذا الواقع أو هذا التحقق للحركات هو الذي يجعل ممكنا بناء القضايا

الآنفة. بلغة أخرى، إذا لم نفترض قضايا مثل "الأرض تدور حول نفسها قبالة الشمس" فإن قضايا مثل: "الشمس تكون مشرقة / غير مشرقة"، "الشمس تكون حارة / غير حارة" ستكون قضايا لاغية. تماما كما أنه إذا لم نفترض قضية مثل "القمر يدور حول الأرض ويكون بين الشمس والأرض"، لم يكن للقضية "الشمس تكون في كسوف / لا تكون" أن تكون ممكنة. إن هذه الممكنات هي إذن ممكنات الواقع المتحقق للشمس وواقع الحركات القارة لمجموعتها. لهذا السبب قلنا أن هذه القضايا تالية لتلك وهي ممكنة إنطلاقا منها، والأمر نفسه مع القضايا الأخيرة، قضايا التجلي التي يفصل فيها بين اقتدار وآخر.

إن القضية "الشمس حارة / مشرقة، إلخ" أي فصل إمكان عن آخر ليتجلى، ذلك ما لا يمكن بناؤه كقضية إلا إذا أردف الأمر بقضية مفادها أن "الشمس تكون حارة / مشرقة"، أي بنوع القضايا الآنف، وهو عين ما رأيناه في الفرق بين القضايا الممكنة والقضايا المتحققة. وكما أن القضايا المتحققة لا تكون إلا إذا كانت أولا ممكنة، فإن القضايا المتجلية لا تكون إلا إذا تحققت أولا في اقتدار الشيء أو في واقعه.

إن كل نوع من القضايا التي ذكرناها له مقام معلوم وقبلة محددة يتجه إليها أعني موضوعا محددا يتعلق به رغم أن كل ذلك يجري داخل الحركة العامة للشيء. ولكي نلخص فإن الشيء يعلن عن نفسه في الإسم لكي يكون أول شيء يحمل (على الإسم) هو التعريف أي شحنه متضمناته التحليلية. بعد ذلك فإن ما يتعلق بالتعريف هو القضايا التأليفية الممكنة، أي الممكن أن يحصل على وجود وذلك بالنظر الأكيد إلى ما هو التعريف. من هنا تكون القضايا التأليفية المتحققة التي تكون على صلة مباشرة بالقضايا التأليفية الممكنة. لذلك فإذا أردنا كتابة تراتبية دقيقة للقضية التي خذناها هنا مثالا سيكون الأمر كما يلي:

الإسم - التعريف - القضية التأليفية الممكنة - القضية التأليفية المتحققة. وحسب المثال المذكور: الشمس - كوكب... - يكون ممكن / لا ممكن علاقة ما مع الأرض؛ تكون مشرقة / غير مشرقة، حارة / غير حارة - في علاقة بعد وقرب عن الأرض التي تدور حول نفسها؛ مشرقة وحارة (غير مشرقة / غير حارة).

2 - البعد المكاني للكائن / الكلي والمتفرد والهوهو:

إن ما يقفز بين يدي في كل مرة وأتوهم أنه القلم الذي أقصده هو هذا الإمتداد في المكان الذي أمامي ذو الطول والعرض وذو اللون والهيئة وذو المادة التي صنع منها والعناصر التي تؤلفه... وذلك كما هو بين لامتناه عدا. لكن القلم هو في المعنى الذي حددناه منطقيا في العنصر الآنف ومن موقع الصفاء المفهومي الذي اتخذناه، مادة محددة وصورة محددة يعطيان بارتباطهما وظيفة محددة أو هو باختصار منطقي شديد وحدة مادته وصورته ووظيفته. لنفكر الكائن من هذا الموقع نفسه.

إن أول مكـون جديـد يأتـي بالنتيجـة هو الوحـدة أو الكلي والأجزاء الثلاثة المحصورة له هاهنـا. لا يتعلـق الأمـر هنا بمسـتويات للكائن متراتبة مفهوميـا بل بعناصر متراتبة مكانيا الواحد "حـذو" الثانـي بشـكل أو بآخـر. القلم هاهنا مجمـوع (بالمعنى المكانـي) لعناصره. لكن القلم الـذي يجمـع مفهوميـا عناصـره يكون في الحين قد تميز عن غيره ليكون موجبا وسـالبا ويكون قد عاد على ذاته في علاقة توكيدية بين وضعه كموضوع وبين وضعه كذات بحسب العلاقات التي رصدتها الدراسة والتي نتعاطى معها هاهنا من موقع النتائج. القلم هنا ليس مستويات كما في الأول بل امتدادات بينه وبين أجزائه ككلي وجزئي وبينه وبين غيره كموجب وسالب وبينه وبين نفسه كذات وموضوع، وذلك ما نوضحه كما يلي:

- إن تغيير إحداثية القلم مني أنا الذي أعرف الكتابة وأعنى بالكتابة به إلى إنسان ثان لا يعرف الكتابة وغير معني بالقلم من جهة كونه أداة للكتابة فإن اسم القلم يبدأ في الإرتجاج بحكـم أن الوظيفـة التي هـي روح التسـمية قد ارتجت. بعد ذلك فإن هـذا الذي لا يعني القلم عنده أداة للكتابة، حينما يكشف عن حاجة مغايرة له في القلم، كأن يشد به طرف الخيط الذي يستعمله بناء في موازنة الحائط أو كأن يستعمله رسام في مزج الأخلاط التي يرسم بها - هاهنا فإن اسـم القلم سـيمحى قطعا ليحل محله الإسـم المناسـب له بحسـب الوظائف الجديدة التي يحصل عليها هذا الشيء. إن هذا يعني على الفور أن القلم ليس ذاك الموضوع التي توهمت في البداية أنه واقع خارجي بل الذي يقع أيضا في جزء منه داخلي. إن القلم هو العلاقة التي تمتد من حاجاتنا الداخلية حتى الموضوع الخارجي أي على كل هذه المسافة بين الذات والموضوع.

- إن تسمية القلم قائمة على سلب ما سواه من موضوعات مجاورة اسم القلم وعلى سـلب هذه الموضوعات أن يكون لها اسـم القلم. إن الإسـم الواحد في النسـق نفسـه لا يكرر مرتين كما لا يحصل الموضوع الواحد على اسمين مختلفين. إن ذلك يعني أن القلم لا يسمى بمعزل عما بجواره من الموضوعات بل بالنظر إليها. وبكلمة فإننا لا نكون إذ نسمي القلم بصدد القلم عينه بل بصدد العلاقات التي هو واقع فيها أي القلم وما ليس هو. إن هذا الذي أمامنا إذن كموضوع ليس القلم بل القلم وغيره معا يشار إليهما في آن كواحد علائقي موجب وسالب.

- إن تسمية القلم ليست تسمية لهذا الذي أتصوره في البداية بسيطا وموحدا كـ "قلم" بل إن ما أشير إليه على وجه الدقة هو مجموعة من العناصر التي تشكل هذا البسيط أي أنني أشير إلى مركب أو إلى وحدة عناصر. الدليل على ذلك هو الوعي السابق بالقلم كعلاقة سالبة. ذلـك أن العلاقـة السـالبة تعنـي تحديد القلـم بتمييزه عما ليس قلما. غير أن التمييز يعني الوعي بالمكونـات التي لـكل شـيء مقابـل الآخر. إن كون هذا قلم لا كتـاب يعني أن هذا له الصورة التـي ذكرناهـا مـن قبـل ولـه العناصر التي تسـمح له بالكتابة وله الوظيفـة المخصوصة التي هي تركيب العناصر والصورة، إلخ. إن وعي العناصر يكون ضروريا لوعي الشيء مقابل غيره. من

ثمة فإن وعيي بالقلم هو أيضا وعي بالعناصر التي تشكله سواء كان ذلك على نحو صريح أو غير صريح.

3 - البعد الزماني للكائن / التحدد والتعين والظهور:

هاهنا لا يكون القلم متناضدا مكانيا عنصرا إلى جانب الآخر ولا متراتبا هيئيا المستوى فوق الآخر بل مكتملا زمانيا اللحظة / المرحلة تلو الأخرى. إن القلم ليس أولا شيئا على الإطلاق عدا كونه اللامحدد الذي يتساوى وكل شيء زمانا. بعد ذلك فإن أول سلوك تجاه اللامحدد هو التحديد الذي يحصل عليه القلم بتوفير مكوناته من عناصر مادية وقوة صانعة وفكرة وتصمبم. إن تحديد القلم على هذا النحو هو الذي يسمح بعد ذلك بحركته الزمانية من القوة إلى الفعل أي بخروجه من إمكان قلم إلى قلم. أخيرا فإن القلم المتعين والمكتملة صورته يتحول إلى كمون لا يبقى بعده من حركة للقلم عدا ظهوره في هذا الفعل أو ذاك أي في حالة كتابة أو غيرها.

في هذا البعد الجديد يتعلق الأمر بهيئات الكائن ودرجات وجوده. ومن الواضح أن الحركة هاهنا حركة من العدم إلى النقص إلى الكمال في حين نكون في المكان قبالة تناضد لعناصر الكائن بين كلي ومتفرد وهوهو وفي الهيئة قبالة مستويات للكائن هي ماهيته وممكنه وتعينه. حينما يتعين القلم بخروجه من التحدد إلى التعين إلى الظهور فإن هذه الحركة تظل تعاد على مدى تاريخ القلم الذي يأتي في كل مرة بهيئة مغايرة هي درجة جديدة يتم الإنتباه إليها. تكون أوائل صناعة القلم متعلقة بالضروري فيه الذي لا يتجاوز كون الذي صنعه قلم يؤدى أدنى وظيفة الكتابة. لكن الزمن يكشف في كل مرة عن إمكانية تطوير صناعة القلم حتى بلوغ أفضل درجات كماله. هاهنا أيضا فإن المنطق نفسه يظل حاكما على النحو التالي:

يتم في الأول انتشال القلم من عدمه، من غيره ليصنع أدنى القلم. بعد ذلك يتم انتشاله من خطر التلاشي لنجد له الإستقرار والإستمرار. أما أخيرا فإن الأمر يتعلق بالبحث عن الكمال من جديد وبمعركة ضد النقص. ثمة إذن ثلاث درجات للكائن يتحرك بحسبها زمانيا من الأدنى إلى الأكمل - الضروري والإستقراري والكمالي:

لنضرب مثال البيت الذي ماهيته أنه محل للسكنى (وظيفة) وأنه لذلك من مادة صلبة ما قادرة على منع الحر والقر (المادة) وذو هيئة ما (الصورة) تسمح بالوجود داخله أعنى السقف والجدران المتباعدة والمشكلة لفضاء معين. إن البيت يمكن أن يكون في أبسط حال: كوخ أو سقيفة أو ما يشبه ذلك مما يصنعه الإنسان لغاية الوظيفة الضرورية أعني حماية نفسه من مساوئ العراء. إن المادة هنا غير متينة وغير مهيئة على أفضل وجه تؤدي به وظيفتها. من ثمة الوظيفة بما هي أدنى حالة لها. واضح أن هذا يكون عادة في بداية العهد بالشيء حيث البحث عن مجرد الوجود. لكن البيت يمكن أن يكون في وضع أعلى كأن تصبح أركانه من

الحديد أو الحجر الصلب وتكون هيئته أبلغ في تأدية الوظيفة. يكون هذا عادة حينما ينتهي الإنشغال الأول بالضروري ويصير أمرا واقعا ويصبح البحث عن تحقيق الإستمرار. إذا تحقق ذلك وأصبح الإستمرار نفسه والإستقرار واقعا فإن الحركة تتحول إلى حركة في كل أشكال الكمال من زينة وترف..

ثمة على العموم درجات للشيء إذن: كونه حاصل على درجة الضروري الذي يكون فقدانه سقوطا في العدم أو حاصل على درجة وسطى للإستقرار والتي يكون فقدانها سقوطا في عدم الإستقرار أو التوتر بحسب طبيعة الكائن وطبيعة الحالة المعنية أو حاصل أخيرا على درجة عليا للكمالي الذي يكون فقدانه سقوطا بالشيء إلى النقص فقط دون السقوط في التوتر وطبعا بعيدا عن خطر العدم.

4 – الحدود المنطقية أ – لاب؛ أ' – أ''؛ أ – ٨:

خلال الأبعاد الثلاثة التي كنا بصددها فإن المقولات المنطقية نفسها هي المتحكمة في كل مرة ببنية الكائن والتي تأخذ فقط إخراجا مختلفا مكانيا مرة وزمانيا أخرى وهيئيا مرة ثالثة. إنها العلاقات أ – ب، أ' – أ''، أ – ٨ التي يتم تصريفها باختلاف كما يلي:

- في المكان يتميز الكائن أولا ككلي عن غيره أ – لاب ليتفرد ثانيا في علاقة بشبيهه أ' – أ'' وليعود ثالثا على نفسه أ – ٨ في الهوهو.
- في الهيئة يتميز الكائن عن غيره كماهية ومعنى ومفهوم أ – لاب ليتميز ثانيا عن شبيهه أ' – أ'' في الممكن المنطقي وليتميز ثالثا عن نفسه أ – ٨ في التعين.
- في الزمان يتميز الكائن عن غيره أ – لاب بالتحدد ليتميز عن شبيهه أ' – أ'' بالتعين وليتميز عن نفسه أ – ٨ بالظهور.

هذه القرارات المنطقية الواضحة في مستوى المفهوم الفلسفي نجد لها نظائر من حين لآخر في العلم الصحيح دون أن يتم جديا وعي "الكائن العلمي" بها. ونتصور أن لقاء فعالا بين الوعي المنطقي بالكائن والوعي العلمي به ممكن لامحالة. نكتفي فقط هاهنا بالمثال التالي من الكيمياء والمتعلق بالعناصر:

- الفرق أ – ب: إذا اختلف عدد البروتونات فإن العنصر الكيميائي نفسه يختلف.

"Si le nombre de protons (p) varie, on change d'élément chimique".

- الفرق أ' – أ'': إذا اختلف عدد الألكترونات، فإننا نحافظ على العنصر الكيميائي نفسه لكن هذا العنصر سيوجد تحت أشكال إيونية مختلفة.

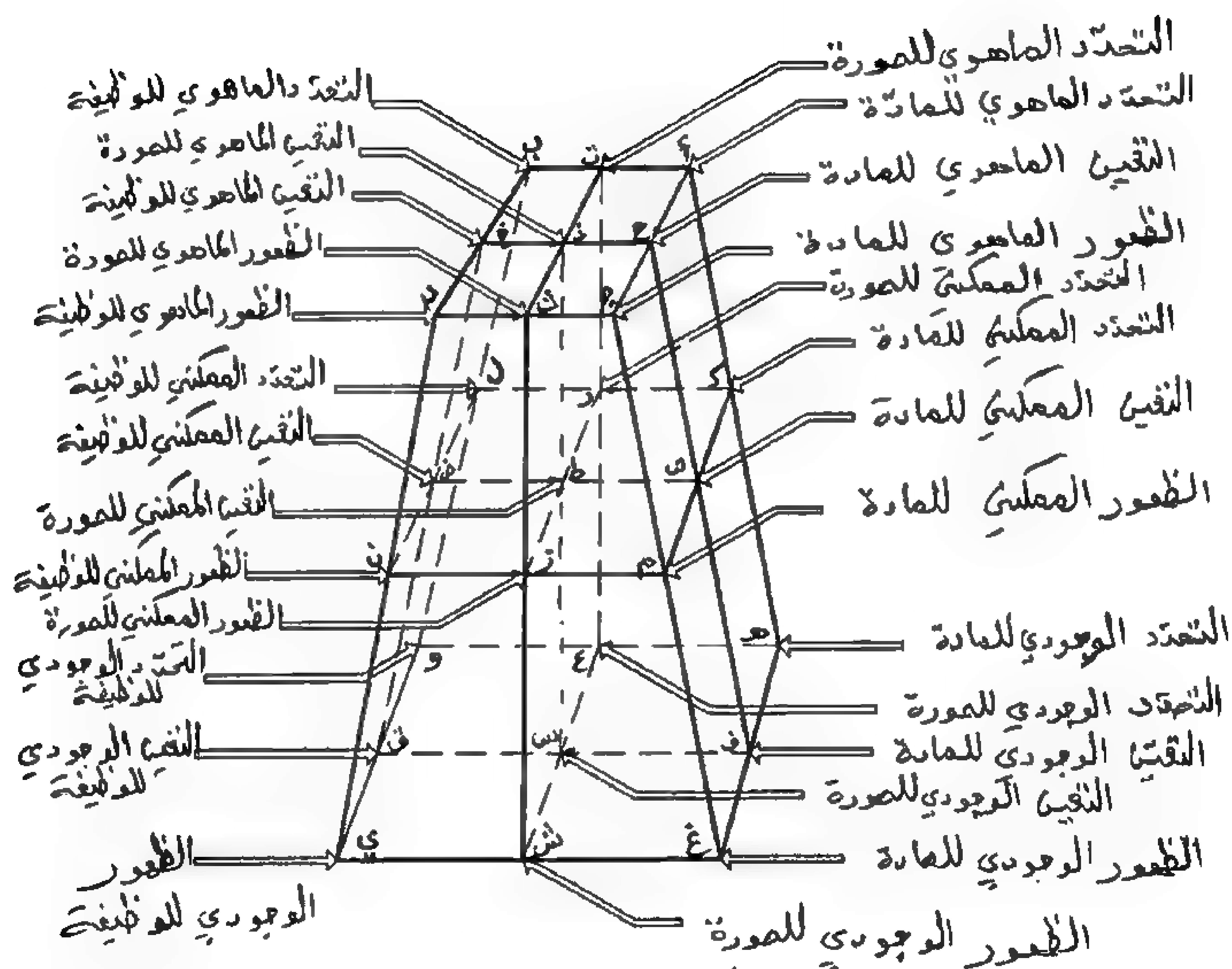
"Si le nombre d'électrons (e^-) varie, on garde le même élément chimique mais cet élément se trouve sous différentes formes ioniques".

- الفرق أ – ٨: إذا اختلف عدد النيترونات فإن الخصائص الكيميائية لا تتغير، وإنما فقط استقرار النواة الذي يوضع موضع استفهام: عدم الإستقرار الإشعاعي.

"Si le nombre de neutrons (n) varie les propriétés chimiques ne changent pas, seule la stabilité du noyau est remise en question: **instabilité radioactive**".

II- رسم تمثيلي للبنية المنطقية للكائن / الكائن المنطقي برسم تمثيلي:

نذكر فقط أن الكائن جملة أبعاد - مكان وزمان وهيئة - تقع فيها العناصر (المادة والصورة والوظيفة) والهيئات (التحدد والتعين والظهور) والمستويات (الماهية والممكن المنطقي والوجود). الكائن هو العلاقات المضبوطة لهذه الأبعاد. لذلك فإننا نقارب رسم الكائن منطقيا على النحو التالي:



ترمز النقاط أ ج ه غ / ت ث ع ش / ب د و ي إلى عناصر الكائن (المادة والصورة والوظيفة).

ترمز النقاط أ ب ه و / ح خ ف ق / ج د غ ي إلى هيئات الكائن (التحدد والتعين والظهور).

ترمز النقاط أ ب ج د / ك ل م ن / ه و غ ي إلى مستويات الكائن (الماهية والممكن المنطقي والوجود).

خلاصة القسم الثاني:

بعد القسم الأول من هذا الكتاب المتعلق بمبدإ التناقض صنو العلاقة الغيبية بالعالم وأساس تأويله، كان القسم الثاني متعلقا بتأويل العالم الذي هو أساسا بعدد تأويلين رئيسين: التأويل العدمي للعالم والتأويل التوحيدي. لا نخصص مجالا هنا للحديث عن التأويل الوضعي عامة بما هو المتراجع راهنا عن المشهد. إن المشكل إلا القرارات الأخيرة التي يقترحها اليوم الوعي الوضعي وما يمكن تفكيره بعده.

لقد بينا في الفصل الأول أن التأويل العدمي ليس دقيقا وأنه قائم على توهم التناقض في بنية الكائن من حيث أن الأمر يتعلق فقط باختلاف لا بتناقض. بعد ذلك فإن الفصل الثاني يتعلق بتعليل العلاقة الغريبة في بنية الكائن والتي ليست علاقة تناقض كما ليست علاقة هوية، وهي ليست حضورا مطلقا لشيء واحد كما ليست علاقة خارجية لشيئين مختلفين. إن الأمر يتعلق على الوجه الأدق بعلاقة طريفة للشيء الواحد يتضاعف ليعود على ذاته في شكل حدود منطقية محددة، قابلة للإحصاء وغير وضعية. من ثمة محاولة تقديم أمثلة بينة عن كيفية التعاطي مع الإشكالات الفلسفية العالقة بسبب الوعي الوضعي بها.

ينتهي الأمر في الفصل الثالث إلى محاولة استخراج البنية المنطقية للكائن التي كشف التعاطي السابق عن حدودها: العلاقة أ – ب / العلاقة أ' – أ'' / العلاقة أ – أ؛ التصريف المكاني للحدود ككلي ومتفرد وهوهو / التصريف الزماني لها كتحدد وتعين وظهور / التصريف الهيئي لها كمعنى، مفهوم وممكن منطقي وتعين، فعل.

الكتاب الثالث

الإسـلام كـ "فلسـفة أخيرة"

تمهيد الكتاب الثالث:

يتعلق الأمر في هذا الكتاب بمواجهة مباشرة بين النتائج الفلسفية التي بلغناها إلى هذا الحد وبين الإسلام. الهدف هو كما أشرنا في المقدمة البرهنة على أن آخر وعي ممكن بالعالم بعد أن تكون الإشكالات الفلسفية قد بلغت منتهاها - آخر وعي ممكن إنما هو الإسلام. لنذكر بالنتائج الفلسفية الأساسية ثم لنر كيف يكون الإسلام هو المقصود بآخر وعي ممكن بالعالم.

العالم الذي نحن بصدده هو بحسب النتائج التي رجحت إلى هذا الحد:

- غير مباشر يتقدم من خلال علامات هي المباشرة. يمكن أن نكون في علاقة مباشرة بالشيء نفسه كما في علاقة غير مباشرة بالعلامات.
- الإدراك غير المباشر نفسه ذو وجه حضوري هو العلامات الحاصلة ووجه غير حضوري هو الشيء نفسه المنسحب.
- الكائن المنطقي الذي يتقدم على هيئته العالم مطلق توحيدي غير وضعي.
- الحدود المنطقية للكائن معلومة وهي كالتالي: أ - ب، أ' - أ''، أ - أ.
- الكائن أبعاد ثلاثة أساسية: مكاني وزماني ومفهومي.
- البعد المكاني للكائن: الإمتداد بحسب الكلي والمتفرد والهوهو / الكلي والجزئي، الإيجاب والسلب، الصورة والمادة.
- البعد الزماني: التكون بحسب الولادة والتطور والإكتمال / اللاتحدد والتحدد، القوة والفعل، الكمون والظهور.
- البعد المفهومي: التراتب بحسب الماهوي والمنطقي والعيني / المعنى واللامعنى، ما يكون وما لا يكون، الصحيح والخاطئ.

هي ذي بنية العالم التي نفترض أن الإسلام برمته مبني بحسب الوعي بها. لنر الآن إلى أي مدى يكون الإسلام مرتبا بحسب هذا الوعي بالعالم لا غيره وأن شيئا منه لا يفهم أو يعلل إذا لم نأخذ في الحسبان هذا الوعي عينه.

القسم الأول

- في العالم – الإسلام كـ "القرارات الكبرى للفلسفة" والبنية المنطقية للكائن

تمهيد القسم الأول:

نسلط الضوء في هذا القسم على نظرية العالم لننبه إلى أن المقولات التي كتب بها الوجود من الأساسية حتى الأدنى فالأدنى هي عينها المقولات التي كتب بها الإسلام، أو بشكل معاكس فإن المقولات الراسخة في الإسلام إنما هي مقولات الوجود نفسه مترجمة على طريقتها. هي ذي النتيجة الأولى الكبرى لتحويل وعينا بالعالم من الوعي الوضعي به إلى وعي غير وضعي كما كان الشأن طوال الدراسة.

هذا القرار نتخذه خلافا لما تتصوره عامة في الوعي غير الإسلامي بالعالم لكن أيضا للأسف في الوعي الإسلامي نفسه الذي لم يبن لنفسه مقاييس الحقيقة التي تخصه ولم ينحت وعيه الأصيل بالعالم بحسب ما هو الإسلام - ما نتصوره عامة من فاصل لا ريب فيه بين مقولات كالآخرة والغيب والملائكة والإيمان والإسلام والإحسان والصلاة والصوم والحج والركوع والسجود ومجمل مقولات الإسلام وبين مقولات الفلسفة والمعرفة الموضوعية مثل المباشر وغير المباشر والماهية والوجود والزمان والمكان والذات والموضوع، إلخ.

يتعلق الأمر هنا بلا أكثر من سلوك نسميه "ترجمة" لهذه المقولات في تلك.

الفصل الأول

التأويلات الكبرى للغياب والحضور بما هما الغيب والشهادة وللمنطقي والأونطولوجي بما هما الدنيا والآخرة وللمطلق المنطقي بما هو برهان موضوعي فينومينولوجي وبنيوي على الوجود الإلاهي

I - الغياب والحضور في بنية الكائن بما هما الغيب (الإيمان) والشهادة (الإسلام):

لا يحمل مفهوم الغيب في القرآن الكريم أي معنى مقارب لمفهوم الميتافيزيقا في الفلسفة بالمعنى السلبي الذي مافتئت الفلسفة تصارعه بغاية المجاوزة أعني معنى المنقطع عن العالم الموضوعي. يشير الغيب بالأحرى إلى معنى الغائب فحسب الذي يمتد من أقرب شيء إلينا غيابا إلى الآخرة. لندقق مثلا بعض الآيات القرآنية بشأن هذا المفهوم: ﴿... يا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ * وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ (يوسف 81 - 82)؛ ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (هود 49)؛ ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلاَّ دَابَّةُ الأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾ (سبأ 14).

الغيب في الآية الأولى هو فقط ما يكون في مكان آخر غير الذي نحن فيه. إن إخوة يوسف لا يعلمون ما إذا كان أخوهم قد سرق أم لا مع أنه لم يكن في "وضع ميتافيزيقي" ما بالنسبة لهم عدا أنهم لم يكونوا مطلعين على ما حصل من مكيدة لهم بوضع السقاية في رحل أخيهم وهو معهم وأقرب ما يكون منهم. الغيب هنا هو فقط ما غاب عن إخوة يوسف من حدث كامل الموضوعية لم يكونوا قد اطلعوا عليه لا غير. في الآية الثانية يتمثل الغيب كزمان ماض لم يسبق لنا به عهد. إنه إذن بوضوح غيب زماني. في الآية الثالثة الغيب يتمثل في عدم علم الجن بموت سليمان وهو أمامهم ميت ومتكئ على عصاه. إنهم لم يدركوا حدث

الموت إلا "لما خر" سليمان حينما أكلت دابة الأرض منسأته. الغيب هنا هو موضوع يكون أمامنا ولا ندركه لأننا لا نمتلك المرجعية المناسبة في ذواتنا لإدراكه إذ يكون متخذا هيئة غير التي لدينا بها علم. مرة أخرى الغيب موضوع عيني وأشد موضوعية حتى لكنه متفلت منا بغرابة هيئته عنا.

إن الفرق فقط بين أنواع الغيب الآنفة أن المثال الأول غيب مكاني، شيء يقع في مكان مختلف عنا وهو موضوعي تماما بينما الغيب في المثال الثاني زماني يقع في لحظة أخرى لم نطلع عليها ماضيا أو لا زلنا لم نطلع عليها مقبلا في حين أن الغيب في المثال الثالث هيئي يكون معنا في الآن نفسه والمكان نفسه لكن، لكونه يتخذ هيئة غير التي نملكها يغيب عنا معناه. في الحالات الثلاث الغيب امتداد موضوعي مكانيا أو زمانيا أو هيئيا للهذا لا غير. بعد ذلك فإن مختلف مناسبات ذكر الغيب الأخرى تدور حول هذه المفاهيم ليذكر الغيب في صيغة الجمع أحيانا – ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ﴾ (سبأ 48) كما يذكر بمعنى مطلق – ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ (الجن 26) ويذكر للتدليل على سعة علم الله تعالى ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...﴾ (الأنعام 59)، إلخ.

بكلمة، الغيب هو كل ما لا يقع تحت الهيمنة المباشرة لوعينا وقد يكون هذه الأشياء والأحداث التي تقع خارج البيت الذي أنا فيه ومحاذية له تماما ولا تبتعد عني عدا بضع أمتار كما قد يكون أقرب من هذا مما يقع في هذه الغرفة ويختفي في كل مرة خلف شيء غيره أو وسط هيئة لا علم لي بها ما تكون أو كيف تشتغل وقد يكون ثانية واحدة إلى الأمام لم تحصل بعد أو مثلها... إننا نفهم الغيب بما هو هذا المكون الموضوعي والأصيل من مكونات الشيء ومكونات الإدراك.

تظهر أصالة الغيب في السؤال الذي يطرحه الإنسان ضرورة عن العالم – عن هذا القلم المخصوص أو عن العالم بكليته – والذي هو سؤال غيبي بنيويا على أي نحو كانت الإجابة. إننا نطرح أسئلتنا الضرورية عن العالم: ما بدايته وما نهايته؟ هل من وجود لإلاه؟ ما ماهية القلم؟ هل هو كائن حسي أم عقلي؟ هل له وجود أم هو في عمقه عدم؟ هل هو كائن وضعي أم أن طبيعته غير وضعية على الإطلاق؟ هذه الإسئلة وغيرها لم نسقطها على العالم حيث يكون بالإمكان أن لا تثور. إنها أسئلة حميمة للوجود الإنساني تذهب به إلى ما هو أبعد من الوضعي، وهو ما علله كانط بقوله أن الإنسان حيوان ميتافيزيقي animal metaphysicum.

إن الميتافيزيقا هنا ليست موقفا من الأشياء يصدق أو يخطئ، وإنما هي مكون موضوعي وبنيوي للكائن. بعد ذلك فإن كل ما نجيب به عن الأسئلة الآنفة، وبالضرورة على نحو قضايا متضادة- حركات في الغيب. إن الإقرار ببداية للعالم في كليته وبنهاية له وبالآخرة وبالوجود

الإلاهي والتعليل غير الوضعي للعالم والإقرار بالطبيعة غير الوضعية للشيء، كل تلك قرارات غيبية. لكن عدم الإقرار أيضا بداية للعالم وبنهاية له وعدم الإقرار بالآخرة وبالوجود الإلاهي والإقرار مكان ذلك بالتعليل الأوتونومي للعالم ثم بالطبيعة الوضعية للأشياء، كل تلك قرارات هي الأخرى غيبية. ذلك ما أشار إليه سارتر في **العقل الجدلي** *La raison dialectique* الذي لم يدرك مع ذلك أن قراره العدمي بشأن العالم هو نفسه قرار غيبي وأن القرار غير العدمي تأويل قائم في وجهه لامحالة.

نذكر هنا أن مجمل ما هو القرار الفلسفي المعاصر كون حقيقة العالم العدم. يترجم ذلك بمعان عدة: لا حقيقة، لا ماهية، لا قيمة.. وهو عين قولنا الحقيقة شأن للإختلاف وموضوع تأويلي في المعنى الأعمق لهيدغير وما بعده. لكن السؤال هنا: هل القرار العدمي نفسه موضوع للإختلاف معه أم لا؟ هل الفهم العدمي ذاته تأويل ممكن، مقاربة ممكنة للعالم أم قرار فوق - تأويلي؟

إذا كان القرار العدمي قرارا فوق - تأويلي فإن المآزق جمة: لا بد أن يكون العدم موضوعا مباشرا وأن يكون الحكم بعدمية العالم مطابقة معه، ومن ثمة أن يكون الحكم مطلقا و"حقيقة نهائية". لكن العدم ليس موضوعا مباشرا بل نتيجة استدلال عليه من خلال الإختلاف كما لاحظنا من قبل. إن الفلسفة المعاصرة تأولت الإختلاف بما هو عدم. لكن تأول الإختلاف بما هو طبيعة غير وضعية للأشياء، طبيعة ممكنية روحية قائم لامحالة. هكذا فإن الحكم بعدمية العالم ليس مطابقة مع موضوع (هو العدم) بل اتساق منطقي لخطاب بشأن عالم منسحب في الغيب يحتمل تأويله العدمي كما يحتمل فهما آخر للشيء والماهية والحقيقة على نحو غير عدمي.

إذا كان القرار العدمي هكذا قرارا تأويليا هو الآخر حيث الفهم الممكني الروحي للعالم تأويل قائم هو أيضا، فإن العالم الذي يقوم بوجه التفكير والذي يسمح بتأوله كعدم أو كطبيعة غير وضعية فحسب، عالم غيبي لامحالة. **إن الغيب هنا حالة بنيوية للعالم وليس مذهبا من المذاهب**. إن العالم بصفة بنيوية لا يكشف إلا بقدرما يخفي ولا يكشف إلا بقدر ما يبين عن عدم اكتفائه ليشير إلى ما يخفي. من ثمة كانت أصالة الوجه الغيبي للعالم. إن الفهم الغيبي للعالم يرقى على الفهم العدمي من جهة كون الفهم العدمي يقدم نفسه على هيئة قرار دوغمائي يفترض علاقته المباشرة بالشيء تماما كأي فهم ماهوي سابق للعالم، في حين أن الفهم الغيبي يقدم نفسه على هيئة افتراض، مقاربة، إمكان.

تشترك مختلف المواقف من العالم، الوضعي بأشكاله المادية والمثالية والعدمي والإلاهي في ما يلي:

- الإنطلاق من حالة غيبية للعالم تشهد عليها الأسئلة. إننا نجد أنفسنا أمام حالة عدم اكتفاء للعالم يفتح على البحث عن اكتفاء، حالة حصول على بعض العالم حيث البعض الآخر ينسحب مختفيا، حالة علامات مشهودة يخترقها فراغ ونقص، ما يجعل الأسئلة ممكنة. لا تكون حالة الغياب موضوع حس كما لا تكون من حيث هي وجود حتى موضوع عقل (تكون موضوعا للعقل من حيث هي نقل الحالة الوجودية الغيبية إلى شهود بواسطة الإستدلال) بل موضوع اعتقاد وإيمان. بالمثل فإن الوضع الشهودي للكائن بما هو ليس الوجود عينه يتفق ومفهوم الإسلام كما سنبين في موضعه.
- اللجوء إلى مقدمات لاستخراج النتائج بطريقة إستدلالية بما يعني أننا بصدد معرفة للعالم غير مباشرة.
- تساوي جميع الرؤى بشأن غياب الموضوع المعني بالتفكير والتعاطي معه بطريق التأويل للغيب. إن المادية تأويل غيبي للعالم تماما كما المثالية والعدمية والإلاهية.

II- المنطقي والأونطولوجي بما هما الدنيوي والأخروي:

لقد لاحظنا من قبل أن المنطقي ليس المفهومي وأنه علاقة عقلية بعلامات هي بالضبط بتسميات مختلفة لمسمى واحد: أونطولوجيا ممكنة / أونطولوجيا غائبة / أونطولوجيا منسحبة. وهذا يعني أنه إذا تعلق الأمر فعلا بقول منطقي (لا مفهومي فقط) فإن الأمر يتعلق أخيرا بأونطولوجيا فعلية تقع خارج القول رغم أنها غير حضورية. إن الثنائية الثانية التي يسعفنا بتفكيرها القول الفلسفي بنيويا (إذا كانت الأولى ثنائية العلامات الحاضرة والشيء الغائب) هي في حدود المباشر نفسه ثنائية العلامات المباشرة أو الشيء نفسه مباشرا.

إن العالم ذو وضع منطقي نحصله فيه بما هو علامات وآثار للشيء ليست شيئا غير الشيء نفسه لكنها ليست الشيء نفسه وجودا. إن الفرق بين الشيء وجودا وبين الآثار ليس فرق شيئين مختلفين أ وب بل الشيء نفسه يكون حاضرا بإطلاق وواضحا تماما ويكون حاضرا بنسبة وغامضا في آن. إن حصولنا على أثر للإقدام تدل على الإنسان وحصولنا على الإنسان نفسه لا يضيف شيئا من حيث النوع، نوع المعلوم ففي الحالتين نحن نعلم أن الأمر يتعلق بإنسان. الفرق الوحيد هو أن العلم بالآثار ندرك خلاله الإنسان بغموض في حين ندركه بالوضوح الكامل بشهوده المباشر. الفرق بلغة أخرى هو فرق درجتين لا فرق شيئين، درجة دنيا لحضور الشيء ودرجة عليا. ذلك هو نوع الفرق بين المنطقي والأونطولوجي.

على هذا الأساس فإننا نتأول العلاقة غير المباشرة بالشيء، التعاطي مع العلامات بما هي الدنيا والعلاقة بالشيء نفسه بما هي الآخرة. إن الدنيا والآخرة هي المفاهيم الموضوعية التي تعلل بها كل حركاتنا المعرفية والعملية من أبسطها - معرفة شيء أو شخص من خلال آثاره أو معرفته هو نفسه - حتى أعقدها وأهمها على الإطلاق - معرفة حقيقة الوجود من خلال

العلامات الدالة أو على نحو مباشر.

من الممكن الإعتراض بأن ما نضعه من علاقة مباشرة مع الشيء أو بأن ظهور الشيء نفسه القائم "وراء" هذا العالم المباشر قرار خاطئ وأنه لا يوجد على الإطلاق شيء من هذا القبيل. لكن:

أولا، هذا الإعتراض نفسه قرار منطقي بشأن الغيب يتعلق بأونطولوجيا منسحبة ويقرها في الإعتراض عليها نفسه.

ثانيا، هذا القرار السالب بعدم وجود "وراء"، أي "شيء" تشير إليه علاماته، قرار قائم على فهم وضعي لما يوجد بما هو حضور مباشر، لكن الآخرة والله غير حاضرين إلا على هيئة أونطولوجيا منسحبة، ممكنة كما قلنا.

ثالثا، إن توسيع فهم معنى الوجود حتى في مساحات الغياب، يجعل الإدراك الموضوعي للآخرة ممكنا. إن الآخرة هي الأونطولوجي الذي يجد مكانه في المنطقي ويشير إليه ولا يكتمل تعليل المنطقي إلا به. الآخرة نراها بالغياب في كل أسئلتنا عن العالم، جزئية كانت أو كلية متعلقة بمصير الوجود كله. الآخرة هي الشرط الذي نراه ضرورة على هيئة مكان شاغر حينما ندرك مشروطا.

لكن من الممكن الإعتراض بأن ما نسميه بالشيء الذي يشير إليه المنطقي هو محض عدم وقد لا يكشف أصلا عما هو إياه. غير أن ذلك لا يغير من الأمر شيئا لأن العدم تماما كما الوجود الإلاهي كلاهما تأويلات ممكنة وكلاهما هو الأونطولوجي الذي له المكان الشاغر في المنطقي ونبحث أن ينكشف حينما نقاربه منطقيا. وحتى وإن لم يتعلق به انكشاف ما فإنه منطقيا إمكان أونطولوجي لامحالة وهو في كل الحالات ليس المعطيات المنطقية نفسها بل ثان عنها، شيء ما غيرها، آخرة لها.

مهما كان من أمر إذن فإن الأسئلة التي تفرض نفسها للبحث عن ماهية العالم ومصير الوجود وإمكانية وجود الله، كلها أسئلة غيبية مهما كانت الإجابات عنها موجبة أو سالبة، أسئلة تشير إلى ما بين أيدينا من معطيات منطقية بما هي شهادة وإلى الوجود الأونطولوجي الذي يقوم على هيئة فراغ بما هو آخرة العالم. هكذا كانت الآخرة مفهوما جد موضوعي قائما في إدراكنا وفي العالم الذي بين أيدينا ولا يتم إدراك أو عمل إلا وهو بعد أساسي منه.

لكن إذا لم يكن الشيء نفسه، الحقيقة إلا حدثا أونطولوجيا غيبيا ممكنا، أعني إذا لم يكن من أساس، معيار نرجح به المقاربات المنطقية، فهل يعني ذلك فقدان الحقيقة بما يعني فقدان الدلائل غير الجدلية على وجود الله والتعين الضروري للآخرة على نحو محدد وعلى الماهية غير الوضعية للعالم؟ كيف نفهم الوجود الإلاهي بين هذين الحدين: كونه محض قضية إبستيمولوجية جدلية وكونه قرار أونطولوجي؟

III – المطلق والمحدود بما هو سؤال الألوهية – الله / الدين كمعطى إبستيمولوجي؛ الله / الدين كمعطى أونطولوجي ممكن – البراهين غير الجدلية، البراهين البنيوية والفينومينولوجية على الوجود الإلاهي:

1 – القرار الفلسفي بشأن الكائن المنطقي كفرضية في الألوهية:

مع أن الشيء نفسه منسحب جذريا ويقع بين أيدينا على نحو فراغ، غياب قائم في علاماته بما يعني استواء المقاربات المنطقية بشأنه وعدم إمكان الترجيح بينها، إلا أن هناك ما يدعو في مستوى المنطقي الصرف إلى ترجيح مقاربة على غيرها وهو معيار التناسق المنطقي وتذليل التناقض. لقد لاحظنا على مدى هذه الدراسة كيف يتناقض قول ما وأفق ما للتفكير ليدفع الوعي بعيدا عنه نحو أفق مختلف وكيف يستقر القول الفلسفي عند جملة من المحددات المنطقية المتينة للكائن المنطقي. لقد أشار تاريخ الفلسفة إذن إلى هذا الذي نفكره منذ الفلسفة الهندية مرورا بالإغريق والمسلمين حتى الفلسفة الراهنة، أعني إلى هذا الذي نعتبره الحق واستجمع مجمل عناصره ليقدم تعريفا كليا له على النحو التالي:

- إن التناقض الذي يقع فيه كل مرة الخطاب المنطقي، بما سببه الوضعية التي يتسم بها هذا الخطاب شكلا وموضوعا وبما أن التناسق الذي يكون عليه الخطاب إنما يأتي من السمات غير الوضعية التي يحصل عليها ومن اعتبار البعد الغيابي في تكوين الكائنات، فإن الحق يجب أن يفهم أولا بما هو كائن ما **غير وضعي**.
- إن الوعي الوضعي بالكائن يتمثل هذا الأخير كحدود **مجزأة ومحدودة** بخلاف الوعي غير الوضعي الذي يتمثل الكائن ككائن **توحيدي ومطلق**.
- يكون كل ذلك في أبعاد محددة كالتالي: في **المكان** وفي **الزمان** وفي **الهيئة**.
- يفهم هذا الكائن المنطقي غير الوضعي التوحيدي المطلق في المكان بمعان عدة: **كمتفرد وككلي وكهوهو**.
- يكون هذا الكائن المنطقي في الزمان بهيئات عدة: **كتحدد وتعين وظهور**.
- يكون أخيرا في الهيئة بمستويات عدة: **كماهية وكممكن منطقي وكفعل**.

إن الحق هو هذا المطلق الواحد غير الوضعي، مكانا وزمانا وهيئة، أي المتفرد والكلي والهوهو (مكانا) أي ذو العناصر، تحددا وتعينا وظهورا (زمانا) أي ذو الهيئات، ماهية وممكنا ووجودا (الهيئة) أي ذو المستويات.

إن نظرة خاطفة لهذه الصفات للحق الذي تعين ككائن منطقي تجعلنا مباشرة في مواجهة مفهوم الألوهية، إذ من هذا الذي تشير إليه الفلسفة بما هو المطلق والواحد وغير المتموضع على نحو من الأنحاء، في جهة دون الثانية وفي لحظة جزئية؟ من هذا الذي هو كلية المكان والزمان والهيئة؟ من هذا الذي هو الواحد الجامع الذي لا يخرج عنه شيء والمتفرد الذي لا

يشبهه شيء والهوهو الذي لا يختلف بشأنه، مع هذا التعدد الأقصى له، شيء عن شيء؟ من هذا الذي هو المتحدد كموجود أقصى والمتعين كواقع أقصى والظاهر كفعل أقصى؟ من هذا الذي هو العلم كله والوجود كله والقوة كلها؟ أي مفهوم تشير إليه الفلسفة على مدى تاريخها وتستجمع عناصر الإشارة إليه غير الله العزيز الحكيم؟

من جهة القرار الفلسفي، فإن صفات الحق الذي نبحث عنه ونشير إليه بينة بحسب عصارة الإشكالات التي واجهناها على مدى الدراسة ومآلاتها. بقي الآن التأكد مما إذا كان مفهوم الله تعالى في الإسلام يسعفنا بهذا التأويل. ذلك أن هاهنا إشكالا بنيته التالية:

إن هذا الوعي بالألوهية وعي موضوعي بإطلاق مثلما لاحظنا. إن الله هاهنا ليس كائنا ميتافيزيقا بالمرة. إنه غيب فقط على نحو ما رسمنا من فرق بين الغيب والميتافيزيقا. الله بحسب هذه الإمتدادات للإشكالات الفلسفية مثلما رأينا هو المتقدم إلينا على هيئة كائن منطقي يدير المعرفة نفسها بدءا وسعيا وختاما بما هو أساسها ومحركها وغايتها. إنه لذلك مفهوم إبستيمولوجي واضح بهذا المعنى أي، لكي لا نخطئ المرمى، سؤال الأونطولوجيا المنسحبة أو الوجود الإلاهي المنسحب عن المشهد المتقدم في صورة علامات فحسب. هذا هو الحد الأول للإشكال.

الحد الثاني للإشكال هو أن ما نتخيله مما رسخ عن مفهوم الألوهية لا يمنح الله تعالى هذا الحضور الإبستيمولوجي له بل فقط الوعي به كحضور أونطولوجي في العالم أي كأونطولوجيا متقدمة. ذلك ما يجعل المفهوم بعد ذلك يقع في الحدية التي عانت منها كل الفلسفة أي بين افتراض الحضور الأونطولوجي لله بما يحدث صعوبة قاتلة في علاقة بالعالم أو النأي بالوجود الإلاهي إلى وضع ميتافيزيقي طالما أنكرته الفلسفة وناصبته العداء.

إننا نفترض هاهنا أن الوعي بالألوهية كا يقررها الإسلام لم تقم في جملتها على وعي إسلامي خالص بل فقط على وعي غير إسلامي وأساسا غير قرآني يكون قد نقل مجمل أزمات الفلسفة والوعي العمومي إلى داخل الإسلام واستعاد من ثمة الوعي المسيحي المتأزم بالألوهية والوعي الفلسفي عامة ذي الأزمات المتكررة على مدى تاريخه. لذلك فإننا نعود مباشرة إلى القرآن الكريم والمتواتر من الأحاديث النبوية والأحاديث القدسية لنتأكد مما يلي:

إن الله تعالى في الإسلام مفهوم إبستيمولوجي أي مفهوم أونطولوجي منسحب تماما كما هو مفهوم أونطولوجي عيني بوجه آخر، وهو مفهوم موضوعي هو الإمتداد عينه على نحو غير وضعي لهذا العالم وهو أبعاد متعددة ومستويات وهيئات / درجات وعناصر مطلقة من جهة التفصيل الإبستيمولوجي لكينونته.

2 – الله بحسب تنوع أنماط وجوده / الله كأونطولوجي (ككائن مباشر) ومنطقي (كائن من خلال العلامات)، كحضور (ككائن عيني) وغياب (ككائن مفهومي) وشبه حضور

(ككائن تخيلي)، كمطلق واحد غير وضعي وكتفصيل، كعناصر مطلقة وهيئات / ودرجات ومستويات:

أ - الله كمفهوم إبستيمولوجي / الله ككائن أونطولوجي منسحب: إن القرارات القرآنية الواضحة تتجه صوب اعتبار هذا العالم الذي نفهمه خلال الدراسة كعالم منطقي، بما هو مساحة لتراجع الوجود الإلاهي وبما هو كذلك فحسب عالم يمتلك الإمكانية ليكون ويكون له قوام. إن القرآن الكريم مليء بالتنبيه إلى أن الله تعالى ليس قائما هاهنا أونطولوجيا بل هاهنا العالم فقط من ناحية أونطولوجية. مع ذلك فإن الله تعالى ليس معدوما هاهنا. إن الله يوجد هاهنا بهيئة وسط جد طريفة هي ما نسميه بالهيئة الإبستيمولوجية له أي هيئة أونطولوجيا منسحبة، أونطولوجيا ممكنة. العالم ليس الله تعالى عينه، لكنه أيضا ليس غيره. إنه انسحاب الله تعالى، تراجعه عن العالم، أي آثاره التي يتركها بفعل الخلق. العالم آيات وكفى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ﴾ (الذاريات 20)؛ ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً...﴾ (الإسراء 12)؛ ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾ (الروم 22).

العالم في القرارات القرآنية الواضحة آية، آيات لا غير. يحمل هذا المفهوم معنى الكائن غير المكتفي بذاته بل المشير إلى امتداد أبعد من حدوده العينية، هو ما هو له آية أعني هنا الله تعالى. لا يقع الله في حدود العالم إلا على نحو الأثر الذي تركه فيه وأصبح بفعله ممكنا أن نقرأ العالم فنقرأ الألوهية غائبة عنه ومنسحبة على نحو إستدلالي لا على نحو تحصيل مباشر لموضوع أونطولوجي. إن عقولنا وهي تقع على العالم تقع على فراغ هو وحده شرط حركة التفكير الإستدلالي للمضي من العلامات بما هي مقدمات الإستدلال إلى النتيجة بما هي الشيء نفسه المطلوب. إن ما يأتي مباشرة في المقدمات المنطقية ليس الله تعالى بل العالم تماما كما هو متقدم في الحضور الخارجي. ولأن الوجود الإلاهي لا يكون هاهنا إلا مختفيا في العلامات فإنه يتراجع أيضا في بنية الإستدلال إلى النتيجة ليختفي وراء المقدمات.

هكذا فإن الوجود الإلاهي هاهنا ليس سوى وجود في حدود وعينا به وفي حدود الفعل الإستدلالي وبالدقة في حدود النتيجة التي تأتي متأخرة. ولأن هذا الوجود الإلاهي ليس هنا سوى إمكانات / علامات وفراغات أي مادة مرنة لفعل العقل الإستدلالي يبدع بتصنيعها النتيجة التي لا عينية لها إلا في حدود الفعل العقلي الإستدلالي فإن الوجود الإلاهي ليس أخيرا في هذا المستوى سوى وجود إبستيمولوجي لا غير ومنطقي أي وجود أونطولوجي منسحب.

من ثمة الخلط القاتل بين المنطقي والأونطولوجي وتوهم أن هذا الذي نحن بصدده أونطولوجيا أو هو الأونطولوجيا عينها. إن هذا الخلط هو سبب الأخطاء الفلسفية المدمرة بشأن الوعي بالعالم. وذلك ما لم يسلم منه، أعني هذا الخلط شرط الخطإ، حتى نبي الله

موسى عليه السلام: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف 143). إن الخطأ القاتل الذي ارتكبه موسى هاهنا هو جعله المنطقي والأونطولوجي على صعيد واحد: "أرني أنظر" أي في هذا العالم الذي قلنا من قبل أنه عالم منطقي، عالم الكلمات والحروف والجمل لا العالم الأونطولوجي عينه؛ "إليك" أي أنت ككائن أونطولوجي. يتعلق الأمر بطلب موسى أن يكون الأونطولوجي نفسه في حدود المنطق. كان الرد بأن هذا ممكن فحسب إذا استطاع الجبل أن يستقر مكانه، لكن الجبل لم يستقر ودك دكا. من الواضح أن الجبل لم يحتمل هذا الأمر. لكن لماذا؟ ما حجم الأونطولوجي بالنسبة للمنطقي حتى ينهد المنطقي إذا حاول أن يكون الأونطولوجي عينه ولم يحترم طبيعته كمنطقي؟

المنطقي الذي يتشكل من علامات، آيات الكائن نفسه كما لاحظنا من قبل هو في كل مرة ظهور دون الآخر، تعين دون الثاني. إن الشيء نفسه مطلقا لا يمكن أن يكون في وضعه الظهوري إلا في هيئات جزئية محدودة تتواتر في الزمان وتتمدد في المكان وتختلف في المفهوم دون وحدة لها، وتلك طبيعتها كآيات تفصيلية للشيء نفسه. لكن بالمقابل الشيء نفسه هو وحدته ومطلقه. يتعلق الأمر إذن حين تقدم الأونطولوجي ليكون في حدود المنطقي بتقدم المطلق ليتعين في حالة جزئية له، من ثمة التناقض الذي لا مفر منه فالإنفجار الذي لا بد منه.

حينما انتبه موسى من الصعقة التي أصابته انتبه في الوقت نفسه إلى خطئه القاتل: إن عليه أن لا يخلط نمط الحضور الأونطولوجي للكائن مع نمط حضوره المنطقي فحسب والإبستيمولوجي. ينتبه موسى إلى أن عليه أن يعي الكائن عينه بما هو منسحب أصليا وأن يكتفي بالحضور الإبستيمولوجي له على هيئة "كائن منطقي" وأن يقابل غياب الكائن بنمط المعرفة الذي يخصه وهو الإيمان به "وأنا من المؤمنين" لا "الرؤية والنظر" بما هما نمط إدراك الحضور أو الوجه الحضوري للكائن.

إن الله هاهنا في هذا العالم الذي نحن بصدده والذي نسميه دينيا بالدنيا ليس سوى حضور إبستيمولوجي قبالتنا وعلينا أن نكتفي بذلك ونوجه إلى وجهه الأونطولوجي الغائب هاهنا فعل الإيمان فحسب.

ب - **الله كمفهوم أونطولوجي / الله كقضية أخروية**: بمثل ما يحذر القرآن الكريم من الخطإ المنطقي القاتل باستعجال الإدراك الأونطولوجي والعلاقة الأونطولوجية بالله في الدنيا، بمثل ما يبشر بهذه العلاقة الأونطولوجية في الآخرة: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة 22 - 23)؛ ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلاَئِكَةُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ﴾ (البقرة 210). إن الأمر يتعلق هنا بانتقال فعلي لا منطقي فحسب من

عالم هو منطقي آياتي إلى آخر أونطولوجي هو الشـيء نفسـه بحسـب منطق محكم طبعا ليس هاهنا موقع تفصيله وليس هاهنا موضع تفصيل الدليل على الآخرة عدا الدليل المنطقي المتين الذي ذكرناه من قبل وقلنا أن السؤال نفسه دليل عليه تماما كما التأويل والإستدلالات المنطقية على الشيء.

ت - **اللـه كمطلـق واحـد غيـر وضعي**: بشـأن الوعـي المنطقي بالله تعالـى أي به ككائن منطقي إبسـتيمولوجي، فـإن المستقر التأويلي كان فـي كل مـرة عنـد المطلـق والواحـد وغير الوضعي. إن كل تعليلات الإشـكال الفلسـفي التي قلبناها على وجوهها المختلفة تشير في كل مرة إلى ذلك. بالمثل فإن كل تعريفات الله تعالى في القرآن تشير إلى المطلق: مطلق العلم - ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِـي ظُلُمَـاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْـبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام 59)، ﴿... أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَـيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة 231)، ﴿... وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَـيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (المائدة 97)، ﴿... إِنَّ اللَّـهَ بِـكُلِّ شَـيْءٍ عَلِيـمٌ﴾ (الأنفـال 75)...؛ مطلق الملك - ﴿وَإِنْ مِنْ شَـيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ... ﴾ (الحجر 21)، ﴿... وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُـبْحَانَهُ وَتَعَالَـى عَمَّـا يُشْـرِكُونَ﴾ (الزمـر 67)؛ ﴿اللَّـهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِـنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّـمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْـفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَـيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَـاءَ وَسِـعَ كُرْسِـيُّهُ السَّـمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَـا وَهُـوَ الْعَلِـيُّ الْعَظِيـمُ﴾ (البقرة 255)؛ مطلق الوجود - ﴿... وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ... ﴾ (الحديد 4)، ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ...﴾ (النور 35)...

ث - **الله كمفهوم موضوعي**: معرفيا فإن الله تعالى هو أولا كائن منطقي إبستيمولوجي مثلما لاحظنا. إن هذا الذي نتعاطى معه من ألوهية هو أولا مفاهيمنا التي في رؤوسنا وإشكالاتنا واستدلالاتنا نحن لا غير والتي هي ذاتنا المعرفية نفسـها لا غيرها. إن الله مثلما رأينا بحسـب التمشي الذي للدراسة هو ما فتئت الفلسفة تشير إليه وتحصله دون جدوى لأنها تقع دونه بسبب الوعي الوضعي المهيمن علينا. إنه بداية التفكير وقوته المحركة وغايته التي ما فتئ يطلبها (أعني الفكر) بحسب محرضاته الداخلية وتناقضات القول لديه هو نفسه. الله هو أولا الكائن المنطقي الذي في أذهاننا. لا شيء هاهنا أشد محايثة من الله العزيز الحكيم، لكنها محايثة معرفية.

اللـه تعالـى ثانيـا هو الأونطولوجي المنسـحب الذي يتقرر أولا فـي المنطق. إن المنطقي كمـا لاحظنـا لـيس المفهومي الخالص أي العاري عـن المضمون الأونطولوجي بل هو بالضبط الممكـن الأونطولوجـي. المنطقـي هـو أونطولوجيا بحالة غياب وبحالـة مكان تتركه. هاهنا ثانيا

فإن الله تعالى محايث تماما. إنه هنا كائن منطقي قبالته مباشرة تقع أونطولوجياه المنسحبة أو يقع هو نفسه كمنسحب موضوعيا.

الله تعالى ثالثا هو الأونطولوجي عينه الذي يفتح عليه بلا وسائط وبدون أدنى ريب الأونطولوجي المنسحب. هاهنا أيضا لا مسافة تفصل الحدود بل المحايثة بهيئة جديدة.

لنلاحظ إذن الدليل المتين على الوجود الإلاهي أو الوجود الموضوعي لله:

يقع الله تعالى أولا لدينا كفكرة وكقضية إبستيمولوجية ومنطقية. ليس لله هاهنا أي وجود كموضوعي خارج أذهاهنا بل فقط كينونة منطقية مصنوعة من الإشكالات الكبرى للفلسفة ومفاهيم وإمكانات (علامات) واستدلالات. الله ليس هنا سوى كائن منطقي يتساوى وكل كائن ممكن آخر من حيث الثقل الأونطولوجي بما أنه لا كائن هاهنا في حدود المنطق حاصل على ثقل أونطولوجي أصلا. كل الكائنات هاهنا مفهومية. يقع الفرق فقط في مستوى الثقل المفهومي: إن معالجة كل إشكال منطقي يقذف بنا في كل مرة لجهة حالة للكائن يرد إليها الجميع: المطلق الواحد الممكني الذي يتفق صوريا والقرارات المنطقية حول الألوهية كما بينا من قبل. نكون هاهنا أمام حالات أونطولوجية مختلفة للكائن نتأولها منطقيا. ولكي نرسم منطقيا هذه العلاقات فإن الأمر يتعلق هنا بقضايا مختلفة هي أ وب وج تعود إلى تأويل محدد هو مثلا ل.

بعد ذلك فإن الله تعالى ككائن منطقي نحصل عليه داخل الإستدلال، الله كقرار منطقي فحسب، لكونه منطقي (أي لا مفهومي خالص) فإنه ممكن أونطولوجيا أو هو أونطولوجيا منسحبة. هاهنا فإن المسافة تكون بين الله في نمط وجوده المنطقي ونمط وجوده كأونطولوجيا منسحبة أو غائبة أو ممكنة. لا يتعلق الأمر هنا بفرق بين أ وب بل بفرق أقرب بين أ' (الله المنطقي) وأ' (الله الأونطولوجي بالغياب).

الوجود الأونطولوجي المنسحب لله تعالى الذي نراه قبالتنا على نحو غائب يشير فورا إلى الوجود الإلاهي الحضوري أو المباشر. الفرق هنا هو بين أ ونفسها أي بين أ وأ.

هكذا نكون قد بلغنا الأونطولوجي عينه انطلاقا من المنطقي وحده بحسب حركة منطقية محكمة يتقرر خلالها الله تعالى كحق منطقيا ثم يكشف هذا القرار عينه عن وجه ثان له فيصبح وجودا أونطولوجيا منسحبا ثم يسارع الوجود العيني بفرض نفسه ليكون القرار الأخير للإستدلال. هي ذي إذن أنماط الوجود التي يتخذها الله العزيز الحكيم بداية من المفهوم المنطقي حتى وجوده الأونطولوجي الموضوعي:

- وجود الكون على هيئة وضعية تجزيئية محدودة ومن ثمة متناقضة المعطيات هو الحد أ. هو ذا الوضع الأول للعالم الذي نعيشه وتتوزع أجزاؤه بين التأويلات والمدارس الفلسفية. لا نرى هاهنا وجودا إلاهيا بل فقط وجود العالم.

- وجود الكون على هيئة غير وضعية توحيدية ومطلقة تنحل عندها التناقضات هي الحد ب. هـو ذا وضـع العالـم وقـد انتقل إلى العقل يقلب معطياته ليسـتقر عند وضع صوري منطقي خالص. نكتشف هنا أن العالم ليس على وجه الدقة هذا الذي ألقي بين أيدينا أولا بل وجه لـه منطقـي عقلـي صـوري صفاته لا تتفق وهذا العالم بل بالأحرى تتعارض معها. نكتشـف أن العالـم الأول ليـس كل مـا ثمـة بـل هاهنا كائن آخر منطقي فحسـب مطلق وواحد وغير متموضع.
- الكائـن المنطقـي يتبـدى فـي وجهـه الآخـر كحد لعلاقة جديـدة يكون طرفهـا الأول منطقيا والثاني أونطولوجيا. غير أن الوجود الأونطولوجي للكائن المطلق لا يقع في حدود الكائن المنطقي إلا كوجود أونطولوجي منسحب، سالب وممكن فحسب. يشكل الوجود المنطقي هاهنا الحد أ'.
- الحد الثاني الذي يحيل إليه الكائن المنطقي هو إذن حد أونطولوجي منسحب لا يفرقه عن المنطقي عناصره بل هيئته الأونطولوجية حيث الهيئة الأخرى للكائن منطقية. المطلق يكون هاهنـا قـد خـرج مـن وضعه المنطقي الخالص لنقـره أونطولوجيا لكن فقط على هيئة مطلق موضوعي منسحب أو سالب. الوجود المنسحب للمطلق يشكل هاهنا الحد أ'.
- الوجه الآخر للأونطولوجيا المنسحبة حينما تعود على ذاتها يصبح مفتوحا على أونطولوجيا عينية أو الأونطولوجيا ذاتها. إن العقل يرى هاهنا الوجود الأونطولوجي المنسـحب لله لا بمـا هـو الوجـه الآخـر للمنطقـي بل بمـا وجهه الآخر هـو الوجود الإلاهـي الفعلي. تكون الأونطولوجيا المنسحبة، الوجود الإلاهي المنسحب مشكلا هذه المرة للحد المنطقي أ.
- الوجـه الأخيـر هـو إذن الأونطولوجيـا العينيـة التـي لا يفصلها عن الأونطولوجيا السـالبة لا عناصـر مختلفـة ولا حتـى هيئـة مختلفـة بـل فقط ظهـور مختلف. نكون هاهنـا في مواجهة الوجود الإلاهي نفسـه موضوعيا بما هو الحد أ لا في هيئة جديدة بل في ظهور جديد له هو نفسه.

إن الطريف الذي أردنا التأكيد عليه هاهنا هو انعدام الإنقطاع نهائيا في حركة التفكير من العلم الذي ينتمي إلى أقصى الصوري والخالص والذاتي حتى الوجود الموضوعي الأونطولوجي والخارجي لله تعالى. إن الفكرة التي يكون على هيئتها الله تعالى منطقيا في أذهاننا والتي صنعها عقلنا بحسب معطيات تتوفر لديه ويشتغل عليها - هذه الفكرة الخالصة هي التي، كمنطقية (لا كمفهومية)، تحمل أونطولوحيا ممكنة. الأونطولوجيا الممكنة أو المنسـحبة أو السـالبة ليسـت سوى الحضور المنطقي للكائن المنتمي جذريا إلى العقل. هاهنا تواصل واضح إلى هذا الحد بـلا أي صعوبـة فـي كيفيـة صدور الأونطولوجي عن المنطقي. بعد ذلك فإن ما هو أونطولوجي سالب في وجهه الثاني وفي الأخير هو أونطولوجيا فعلية ووجود خارج الذهن. يكون الله إذن

مفهوما منطقيا في أقصى حدود العقل. لكن لأن المنطقي أونطولوجيا ممكنة فإن هاهنا أول خروج من داخل العقل نفسه. بعد ذلك فإن الأونطولوجي السالب يحمل عضويا الأونطولوجي عينه.

غير أن استنباط أنماط الوجود بعضها من بعض تختلف في كل مرة. إن العقل يحمل الحضور المنطقي الخالص للكائن (مقابل الحضور الوضعي للعالم) أي العلاقة أ - ب أي على هيئة كلي يستخرج من الجزئيات. لكن هذا الحضور المنطقي يحمل الحضور الأونطولوجي المنسحب له (الأونطولوجيا الممكنة) على هيئة العلاقة أ' - أ" أي بما هو شبيهه على نحو ما يستخرج المتضايفان الواحد من الآخر. بعد ذلك فإن هذا الحضور المنسحب يحمل ثانية الحضور الأونطولوجي العيني على هيئة العلاقة أ - \ أي على نحو ما يستخرج الوجه والقفا الواحد من الثاني. هكذا فإن الوجود الإلاهي الذي نحصل عليه في الأخير ليس سوى المفهومي عينه يتقلب بحسب حركة منطقية متواصلة لا يشبه بعضها بعضا ليكون في الأخير الوجود العيني لله تعالى وهو نفسه في الأنماط المختلفة ب - أ - أ' - أ" - أ - \.

أما عمليا فإن القرآن الكريم لا يفتأ يؤكد أن الله تعالى هو الذي لا يغيب عن العالم لحظة بل إن العالم قائم به في كل حيز وكل حين: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولاَ وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (فاطر 41). إن الله هو الواقع على مسافة منا أقرب من أنفسنا: ﴿... وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق 16). بعد ذلك فإن فعلنا هو فعله عينه: ﴿... وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (الأنفال 17) ووجودنا هو وجوده بشكل مثير للدهشة ودون وقوع في الحلولية التي ينأى عنها الوعي غير الوضعي بالأشياء: "ما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه. ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها. ولئن سألني لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه" (حديث قدسي).

ج - الله كأبعاد مطلقة / مكان وزمان وهيئة: مثلما يعسر علينا تصور حضور موضوعي لله تعالى (أعني غير ميتافيزيقي) فإنه يعسر بالمثل أن نتصور لله أبعادا لعلمنا أنه المطلق الذي لا تفصيل في وجوده والوعي به. إن الفرضية هاهنا هي كون أبعاد الوجود عامة هي أولا أبعاد الله تعالى يفصح عنها في الخلق ليكشف عمن هو. لنقرأ مباشرة الآيات القرآنية ولنر كيف يتحدث سبحانه عن نفسه وعمن يكون:

حينما واجه موسى فرعون لدعوته فإن مضمون الحوار كان رأسا حول الربوبية التي يدعيها فرعون لنفسه: ﴿فَحَشَرَ فَنَادَى * فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى﴾ (النازعات 23 - 24). لذلك يروي القرآن الكريم فحوى الحوار على النحو التالي: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ * قَالَ

رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ * قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلاَ تَسْتَمِعُونَ * قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الأَوَّلِينَ * قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ * قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ * قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ * قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ﴾ (الشعراء 23 – 30). على هذا النحو يبدأ الحوار وعلى هذا النحو ينتهي. إن الملاحظة المركزية التي نود التفكير حولها هي المتعلقة بهذه التركيبة الثلاثية للأجوبة التي قدمها موسى والتي ليست بدعا في القرآن بل إنها تتكرر كم مرة في النص. ما هذه الإجابات الثلاث التي قدمها موسى على سؤال واحد طرحه فرعون: "ما رب العالمين؟". لنحاول أن ندقق الفرق بين الإجابات الثلاث لموسى حتى نفهم لماذا لم يقتصر موسى على إجابتين فقط مثلا أو على واحدة أو لم يتعد الثلاثة إلى أربعة أو خمسة صفات لله تعالى. ما الفرق بين "رب السماوات والأرض" وبين "ربكم ورب آبائكم الأولين" وبين "رب المشرق والمغرب وما بينهما"؟ وباختصار أكثر ما الفرق بين الثنائيات التالية:

السماء والأرض.

أنتم وآباؤكم الأولون.

المشرق والمغرب؟

تبدو الثنائية الثانية الأكثر وضوحا من بين الثلاث "أنتم وآباؤكم الأولون". ذلك أن ملاحظة ما يميز أحدا عن آبائه هو فرق السابق عن اللاحق. إن الآباء يكونون زمنيا قبل ويكون الأبناء بعد. هو إذن فرق القبل والبعد الذي يعني الفرق الزماني وكون الأمر يتعلق هنا بالبعد الزماني في الحديث عن الأشياء. تفتح أعيننا هكذا قليلا عن السياق الذي يمكن أن تندرج فيه الثنائيات المتبقية.

"المشرق والمغرب" هما الحدان اللذان يشار بهما إلى التباعد وبالأحرى إلى ما لا يمكن التقاؤه. باللغة الهندسية فإن الأمر يتعلق بحدي الخط اللذين لا يلتقيان إلا لنخرج من الخط فنصبح في مستوى الدائرة. لكن أطراف الخط لا يكونان ممكنين إلا إذا امتدت المسافة بين طرف يكون هنا وثان يكون هناك، أي إذا تعين المكان. حينما نلاحظ الفرق بين المشرق والمغرب فإننا نرى بوضوح المسافة بين نقطتين لا تلتقيان، إحداهما موضع طلوع الشمس وثانيتهما موضع غروبها. إن الغروب والشروق لا يكونان إلا بحركة بين نقطتين متباعدتين في المكان، الشيء الذي يؤكد أن الأمر يتعلق فعلا بالمكان.

بقي أن الفرق بين "السماوات والأرض" ليس فرقا زمانيا بين قبل وبعد كما ليس فرقا مكانيا بين هنا وهناك. والحقيقة إن الخطأ شائع هاهنا بشأن معنى السماء والأرض باتجاه تصور المسافة بينهما مكانية. غير أنه لكون السماء هي كل ما يسمو حتى مما هو مسامت للأرض وملاصق لها مكانيا وكون السماء معنى قيمي بالأحرى لا مكاني أي ما يسمو ويرتفع شأنه،

فإنه من المستبعد أن يكون المشار إليه هنا المكان. حينما ندقق الفرق بين السماء والأرض فمن الواضح أن الأمر يتعلق بهويتين مختلفتين أ وب أو هيئتين مختلفتين للعالم لا بلحظتين قبلية وبعدية ولا بحيزين متباعدين فقط في المسافة المكانية. المسافة بين السماء والأرض هي إذن مسافة هيئية والأمر يتعلق هنا بالهيئة كبعد جديد لتعريف الربوبية.

في الجملة فإن موسى إذن قد أجاب فرعون بأبعاد ثلاثة للربوبية، كونه تعالى:

رب الهيئة.

ورب الزمان.

ورب المكان.

لكن الأبعاد الثلاثة هاهنا هي أبعاد للوجود الذي الله ربه لا أبعاد لله نفسه. غير أن سورة الإخلاص تحسم الأمر باتجاه التأكيد أن أبعاد الوجود هذه هي أبعاد الله نفسه وأن الحديث عن الوجود هو حديث عن صورة الله تعالى. لنقرأ أولا سورة الإخلاص: "قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفؤا أحد". واضح هنا أن الأمر يتعلق بالله رأسا. تتكون هذه السورة من أربعة آيات. لن نناقش قراءات أخرى بشأنها بسبب الوقت، لكننا نشير فورا إلى أن الآية الأولى منها تقرأ بشكل أفضل إذا لم تفهم متناضدة مع الآيات الثلاث الباقية بل بما هي آية كلية، البقية تفاصيلها. إن الأمر يتعلق في الآية الأولى بقرار مطلق كون الله واحد (الله أحد). بعد ذلك فإن الآيات الموالية قرارات تفصيلية بشأن الأحد ومعانيه:

- الله الصمد: الصمد في اللغة غير ذي الفلول المتعلقة به والفراغات والحدود التي تفصل شيئا بشأنه عن آخر. لا يبتعد عن هذا المعنى حتى الفعل صمد صمودا (في المعركة). ذلك أن الصمود إنما يسمى كذلك لعدم تراجع الواحد أمام العدو. يعني التراجع أن نبتعد ونترك مسافة بيننا وبين العدو تسمح له بالتقدم واحتلال مواقعنا بينما يعني عدم التراجع والثبات الإحتكاك الضروري الذي يحصل مع العدو وانتفاء المسافة معه حيث تلتحم الأجساد في المعركة. الصمود في جوهره انتفاء للمسافة والفراغ والحدود بين طرفين متشادين. المعنى نفسه هاهنا في الصمد حيث تنتفي المسافات والحدود والفراغات وتلتحم مكونات الشيء في واحد. الصمدية تعني لذلك انتفاء الفروق والإنقسام المتعلق بالكائن وتهيؤه كوحدة مطلقة، كلامنقسم. الله صمد بمعنى انتفاء الإنقسام لديه. نحن بالمقابل كائنات منقسمة فهاهنا مثلا يقع منا الرأس وهناك اليدان وهنالك الرجلان وهذا ظاهرنا والآخر باطننا، وهاهنا نحن وذاك غيرنا، إلخ. كل هذا يعني أننا كائنات غير صمدية. بشأن الله، فإنه لا يتميز لديه داخل وخارج، يمين وشمال، فوق وتحت، ذات وآخر، رأس وصدر وأرجل... إنه صمد سبحانه.

- لم يلد ولم يولد: هاهنا أيضا فإن الأمر يتعلق بكون الله تعالى لم ينقسم إلى ممكن كان من قبل في الوالدين ومن ثمة إلى فعل هو ما هو الآن. أيضا فإنه تعالى ليس هو نفسه

ممكنا لفعل آخر يأتي بعده. بكلمة هو في الإتجاهين ليس منقسما بين ممكن وفعل بل هو واحد لامنقسم.

- لم يكن له كفؤا أحد: هاهنا فإن الأمر يتعلق بالنظير أي بكون الله تعالى ليس له نظير معرف به يكون مقارنا به مثلما يعرف كل كائن بالمقارنة. المعرف بالمقارنة منقسم إلى ما هو إياه كطرف أول له وإلى ما هو مقارن به كطرف ثان.

في الجملة فإن الله لامنقسم بمعان ثلاثة:

- كونه بلا فلول وحدود وفراغات متعلقة بذاته ينقسم إليها.
- كونه بلا ممكن وفعل، سابق ولاحق ينقسم إليه.
- كونه بلا وجود مقارن ينقسم إليه.

إن الإنقسامات هاهنا مختلفة ومن ثمة الواحدية مختلفة. لنلاحظ جيدا أن الأمر يتعلق في الحالة الثانية وهي الأظهر (الممكن والفعل / السابق واللاحق) بالزمان حيث لا والد سبقه ولا مولود يعقبه. إنه سبحانه اللامنقسم في الزمان إلى لحظات. أما في الحالة الأولى فإن الأمر لا يتعلق بسابق ولاحق بل بالإمتداد عينه في لحظة واحدة إلى حد هنا وحد هناك متباعدين. يتعلق الأمر إذن بمسافات مكانية وبانقسامية بين حيز وآخر. إنه تعالى اللامنقسم في المكان إلى مواقع. في الحالة الثالثة فإن الأمر لا يتعلق بمواقع (مكانية) ولا بلحظات (زمانية) بل بتميز قيمي إلى شبيه يقارن به الله. إنه تعالى اللامنقسم في المعنى والمفهوم والهيئة إلى أشكال.

نقرأ في سورة الحديد المعاني نفسها مجموعة على نحو آخر: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد 3). واضح أن "الأول والآخر" تعني الزمان فهو الذي ليس ليس قبله شيء وليس بعده باق شيء. أما "الظاهر والباطن" فلا تحتوي خاصية زمانية. الظاهر هو الذي لا يعلو فوق حكمه شيء بل يقع كل شيء تحته والباطن هو الذي لا يؤسسه شيء بل هو المؤسس لكل شيء. هاهنا فإن السؤال قيمي ومفهومي وهيئي مثلما قلنا من قبل. بعد ذلك فإن كونه "بكل شيء عليم" لا يندرج تحت "الهو" الأولى بل تحت هو ثانية يتم تجديدها "وهو". ذلك لأن إدراج هذا القرار الأخير تحت الهو الأولى يصطدم بكون الشيء قد يكون مكونا للألوهية. لذلك يدقق القرآن أن الله تعالى ليس هو "كل شيء" بل هو بالأحرى "بكل شيء عليم". الأمر يتعلق هنا بتحيز ضروري لله دون العالم والأشياء التي تقع خارجا عنه ولا تشكل هويته تعالى عنها. يتعلق الأمر إذن بمسافة وبمكان هو البعد الأخير في الآية. هاهنا أيضا فإن الله ذو بعد أول هو الزمان (هو الأول والآخر) وبعد ثان هو الهيئة (الظاهر والباطن) وبعد ثالث هو المكان (وهو بكل شيء عليم).

الله هو إذن الواحد اللامنقسم في المكان إلى هنا وهناك (الصمد) وما يكون هناك هو غيره لا هو عينه وهو اللامنقسم في الزمان إلى قبل وبعد (لم يلد ولم يولد) واللامنقسم في

الهيئة إلى هكذا وكذلك (لم يكن له كفؤا أحد). إنه الواحد مكانا وزمانا ومفهوما. إنه إذن أبعاد بلا ريب لكنه واحد في أبعاده.

تعدل سورة الإخلاص بحسب ما هو متردد في السنة ثلث القرآن. وإني لأتصور بكثير من الثقة أنها ثلث القرآن لكونها تحتوي أبعاد الألوهية، لكن دون أن تحتوي بقية الخصائص الإلاهية من مستويات لوجود الله وعناصر والتي تقع في مواقع غيرها من القرآن الكريم.

ح – الله كعناصر مطلقة / وجود وقوة وعلم: يتنوع الحديث القرآني عن الله تعالى حسب عناصر أساسية للألوهية هي وجود الله وعلم الله وفعل الله أي قوته وتأثيره وهو في ذلك الواحد. حينما نقرأ ﴿... فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ...﴾ (البقرة 155) فإن الأمر لا يتعلق هنا بعلم الله ولا بفعله بل بوجوده الذي عم كل شيء؛ حينما نقرأ ﴿... أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة 106) ﴿... إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران 165)... فإن الأمر يتعلق بفعل الله وتأثيره في العالم لا بوجوده؛ حينما نقرأ بعد ذلك "إن الله بكل شيء عليم" فإن الأمر يتعلق كما هو واضح بالعلم. الله وجود مطلق omniprésent وعلم مطلق omniscient وقوة/ فعل مطلق omnipotent. يختلف معنى الألوهية إذن بحسب العنصر منها الذي نتحدث عنه إن كان الوجود أو العلم أو الفعل / القوة. المهم أن ننتبه في كل مرة إلى أن كل ذلك يقال بالمطلق فنتجاوز الصعوبات الوافدة من التشبيه.

خ – الله كدرجات / ماهية وممكن وتعين: يتواتر بشكل جلي في القرآن كما في السنة أن الله تعالى مستويات في وجوده وهو الواحد. إنه يكون في أعلاها كما يكون في أوسطها أو في أدناها لقضاء شؤون مختلفة منطقيا. إنه درجات: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾ (غافر 15). قد يرد هاهنا بأن الأمر يتعلق بمقارنة بالمخلوفات دنية الدرجات وهو رفيعها ولا يتعلق بمستويات لله نفسه. لكن الأمر كما قلنا من البداية لا يتعلق بالحضور الأونطولوجي لله تعالى غير المقارن بل بحضوره المنطقي المقارن في العالم، الشيء الذي يعني عدم وجود الإحراج بخصوص درجات الله نفسه. بعد ذلك فإن المقارنة بالمخلوقات وهو الرفيع سبحانه والعلي عنها تعني على الفور درجات في الألوهية نفسها. ذلك أن الأمر يتعلق أساسا بعلاقة ممكنة بالكائنات وهي الدنيا أعني علاقة تستوجب تخفيضا من مطلقية المطلق حتى تتسنى معالقته للعالم. على هذا النحو نقرأ في سورة النجم: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (النجم 8 – 9)، كما نقرأ في الحديث "إن الله ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا... هل من مستغفر فأغفر له". إن الأمر يتعلق بحالة يكون عليها الله تعالى قابلة ليعالقه فيها النبي فيسمعه مثلا بعد أن كان متعذرا ذلك كما ليعالقه فيها الداعي والمستغفر مباشرة ليلا حينما تنتفي الكائنات وتنام بعدما كان يدعوه على مسافة أكبر نهارا بسبب الكائنات الحائلة دون ذلك.

لقد لاحظنا من قبل أن الوضع الماهوي للكائن هو وضع خالص بينما وضعه الممكني والوجودي وضع علائقي بغيره. من ثمة فإن الدنو والتدلي انتقال من مستوى الماهية إلى مستوى الوجود حيث يصبح الآخر ممكنا في مستوى الذات.

لنذكر أن الأمر يتعلق في كل هذا بوضع منطقي لله تعالى إبستيمولوجي وعلاقة منطقية لنا به لا بعلاقة أونطولوجية ممكنة فقط في الآخرة كما لاحظنا من قبل. إن الوضع الأونطولوجي لله لا قسمة فيه ممكنة على الإطلاق بل هو الواحد المطلق زمانا ومكانا وهيئة بلا تمييز، وجودا وعلما وقوة بلا تمييز، علوية وتدنيا بلا تمييز. هكذا نتعاطى أيضا مع الدين جملة بما هو سؤال إبستيمولوجي عن أونطولوجيا منسحبة.

د - **الدين جملة كسؤال إبستيمولوجي**: إن الدين يتقدم إلينا على نحو مختلف لكن دائما كسؤال إبستيمولوجي وكفرضية منطقية. إننا لا نمتلك هنا أيضا الشروط الكافية لتحويل فرضية صحة الدين إلى حقيقة شهودية (بما أننا لم نر إلاها ولا وحيا ولا حتى نبيا - بالنسبة لنا نحن خصوصا الذين لم نعاصر النبوة) وإنما فحسب حقيقة غيبية فرضية (لدلائل منها شخصية النبي صلى الله عليه وسلم وأمانته - عدم الإستحالة المنطقية لتواصل الإلاهي والإنساني ولحصول الوحي - بعض الحقائق القرآنية والنبوئية والعلمية المشيرة إلى إمكان مصدرها غير البشري.. في المقابل لا تبلغ الدلائل درجة التصديق الشهودي -الرؤية - بل درجة الإمكان المنطقي الجدي). هكذا فإن الدين نفسه فرضية جادة.

إن البنية الغيبية للعالم من جهة أخرى تضعنا أمام فرضيات في التأويل أو مقاربات منطقية أهمها اثنتان: التأويل غير الإلاهي للعالم والتأويل الإلاهي للعالم. لكن عاملين أونطولوجي وتاريخي يثقلان ميزان التأويل الإلاهي، الأول لإشارته إلى الغيب كشيء ما لا كعدم والثاني لاحتوائه صراحة كدين على قرارات موجبة بشأن الوجود الإلاهي والآخرة.

يقع الدين هكذا كسؤال إبستيمولوجي. إن كل القرارات التي نتخذها بشأنه قرارات إبستيمولوجية ومنطقية تبلغ حد اليقين دون الشهود ويجب الوعي بأن كل المناقشات ذات الوعي الأونطولوجي بالأشياء لاغية. إن أقصى ما لدينا لذلك يقين كبير يزداد وينقص في أن الدين حق، وتلك طبيعة وجودنا في هذا العالم.

ذ - **الإشتغال وفق الإفتراض الأخطر**: انطلاقا من البنية الغيبية للعالم فإن البداية العلمية للتفكير هي ضرورة بداية من الوضع الفرضي للعالم أو بداية من كل التأويلات الممكنة وأساسا التأويلان الآنفان. بحسب ما تقدم فإن التأويل الإلاهي للعالم هو الأمتن منطقيا لكنه أيضا الأخطر براغماتيا، وذلك عامل ثان لترجيحه.

نشدد هنا على أن يكون الأمر أولا متعلقا بفرضيات حقيقية، أعني بادعاءات تتوفر على

شروط الفرضية المعلومة في العلم، فإنه ليس كل ادعاء فرضية. ثم ننبه بعد ذلك إلى أن الفعل أي ترتيب حالة عملية ما هو دائما نشاط بالنظر إلى الممكن، الفرضي لا بالنظر إلى الواقعي، فإن الواقع لا يبنى عليه فعل بل فقط إنفعال. حينما يتعلق الأمر بمجرد المعرفة فإن الإختيار بين الفرضيات لا يمثل مشكلا لحله وإننا لنستطيع أن نتعاطى معه باللامبالاة. إنما المشكل حينما يتعلق الأمر بالوجود، أي بمجابهة الشيء نفسه. إن اختيار فرضية دون الأخرى في هذه الحالة والإشتغال عليها بمسؤولية ضرورة لأن أحد الخيارين موجب والثاني سالب.

هاهنا فإن التأويل العدمي إذا كشف عنه الحضور الأونطولوجي الممكن لا يمثل مشكلا بالنسبة لمن لم يستعد له منطقيا. لكن التأويل الإلاهي يمثل مشكلا خطيرا بالنسبة لمن لم يستعد له منطقيا. إن فرضية الوجود الإلاهي ملغمة دينيا بالجدية والخطورة مقارنة بفرضية عدمية العالم بدءا بالآخرة حتى استتباعاتها السلوكية الدنيوية. هكذا فإن التأويل الإلاهي لغيب العالم راجح لامحالة لجهة موازنة المقاربات.

ر - الدين كفرضية ومقاربة / في الفرق بين اليقين والشهود: إلى هذا الحد نجد أنفسنا أمام الفهم التالي للعالم:

- إن المعطيات المباشرة التي نواجهها من أبسط كائن جزئي حتى الكون برمته ما يظهر منه للحواس وما هو علاقات من شأن العقل، كل ذلك وجه واحد من الكائن هو الوجه الشهادي منه.
- إن المعطيات المباشرة تخترقها مساحة من الفراغ وتشير إلى شيء ما منسحب هو الغيب، الشيء الذي يظهر في أصالة السؤال عن العالم مهما كانت طبيعة الإجابة عدمية أو إلاهية أو غيرها.
- إن التعاطي مع المباشر الشهادي يكون بالتأكيد، لكن التعاطي مع غير المباشر الغيبي لا يكون إلا بالمقاربة المنطقية له ولا يقوم إلا على هيئة فرضيات متكافئة.
- إن الترجيح المطلق لفرضية على الثانية بشأن العالم ممكن فحسب بحالة الحضور المباشر للشيء.
- إن الترجيح اليقيني في غياب الشيء ممكن حين يتم تلافي التناقض في حدود الفرضيات المنطقية.
- إنه لا يمكن تلافي التناقض في مستوى المقاربة المنطقية للعالم إلا بتخطي الوعي الوضعي له والفهم غير الوضعي للشيء.
- إن الفهم غير الوضعي يرجح الفرضية الإلاهية على الفرضية العدمية.
- إن الدين بحسب المضمون الذي له يضاعف رجحان التأويل الإلاهي للعالم ويؤكده.

- إن المنهج العلمي الذي يقتضي الإشتغال المنطقي بحسب الفرضيات ثم بحسب الفرضية الأقوى حين يتعلق الأمر بإمكان أونطولوجي، يدعم الإشتغال بحسب التأويل الإلاهي للعالم بما أن الفرضية الإلاهية هي الفرضية الأخطر منطقيا.

على هذا النحو فنحن نختار فرضية الوجود الإلاهي وفرضية الدين الذي انتهى عند الإسلام كفرضيات مرجحة أونطولوجيا وإنسانيا وكفرضيات هي الأخطر (طبقا للتفكير الأحكم) نعدل وفقها سلوكنا ولا نحولها إلى حقيقة مطابقة / مصدقة إلا في الآخرة التي هي نفسها معطى إبستيمولوجي، منطقي، فرضي هاهنا. إن القرآن الكريم مليء بالتنبيه إلى أن كل وضع الدين والوجود الإلاهي في الدنيا هو وضع فرضي أقصاه اليقين لا الشهود ولا ينتهي منه الشك حتى لدى الأنبياء أنفسهم: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ * ولاَ تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَتَكُونَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (يونس 94 – 95)؛ ﴿... قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (البقرة 260).

ثمة بوضوح استفهام متعلق بفهم الإسلام برمته كفرضية، مقاربة ثم ثانيا بتضمين اليقين داخل الوضع الفرضي للأشياء. ذلك ما نوضحه على النحو التالي:

إن واحدا من التقسيمات الأساسية للمعرفة والتي تعنينا هنا: المعرفة المباشرة directe والمعرفة غير المباشرة indirecte. تقوم الأولى على التطابق مع موضوع ما، أما الثانية فتقوم على الإتساق المنطقي للخطاب. المعرفة غير المباشرة تظل مقاربة تحتمل فرضيات أخرى بجانبها، أما المعرفة المباشرة فتمحو كل الإحتمالات الممكنة غيرها وتتحول إلى حقيقة. لكن المعرفة غير المباشرة ليست واحدة في طبعها وإنما هي درجات تمضي من الإفتراض المحض حتى الترجيح حتى أقصى الترجيح أو اليقين. من المهم أن ننبه إلى أن اليقين نفسه درجة من درجات المقاربة والإفتراض والمعرفة غير المباشرة وهو بعد ليس المعرفة الشهودية المعرفة بموضوعها.

إن النص القرآني يكشف بوضوح الفرق بين نوعي المعرفة الآنفين ويصف درجات المعرفة على النحو التالي:

- العلم وهو المعرفة غير المباشرة التي تبلغ حد اليقين: ﴿كَلاَّ سَوْفَ تَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلاَّ سَوْفَ تَعْلَمُونَ * كَلاَّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ (التكاثر 3 – 5). وفي الحديث الشهير المروي عن عمر رضي الله عنه[1] تتمثل الدرجات في معرفة العلامات ومعرفة الشيء غيابا ثم معرفة الشيء نفسه حضورا على نحو فرضي (كأنه comme si).

(1) سنعود إليه بالعرض والتفصيل في إبانه.

- الرؤية وهي الإدراك المباشر: ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ (التكاثر 6 - 7). وفي الحديث آنف الذكر فإن هذه المعرفة أخروية: الساعة التي تعني وقوع الشيء نفسه إثر الحدوث الفعلي لعلاماتها.

IV - المقولات المركزية للفلسفة بما هي المقولات المركزية للإسلام:

نستطيع هكذا أن نحصر التحديدات الأساسية التالية للكائن: كونه إما ذو وضع مباشر كالشيء نفسه أو غير مباشر من خلال العلامات. وفي وضعه غير المباشر الكائن هو إما متقدم في صورة العلامات الدالة عليه أو منسحب في صورة الشيء نفسه. ذلك ما نتأوله بما هو المقولات المركزية للإسلام الواردة بوضوح في الحديث التالي:

عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه قال:

"بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه وقال: يا محمد، أخبرني عن الإسلام. قال: الإسلام أن تشهد أن لا إلاه إلا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا. قال: فأخبرني عن الإيمان. قال: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره. قال: فأخبرني عن الإحسان. قال: الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك. قال: فأخبرني عن الساعة. قال: ما المسؤول عنها بأعلم من السائل. قال فأخبرني عن أماراتها. قال: أن تلد الأمة ربتها وترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان. قال: صدقت. فعجبنا له يسأله ويصدقه. فلما انصرف، قال النبي صلى الله عليه وسلم: أتدرون من السائل؟ قلنا: الله ورسوله أعلم. قال: إنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم" (الأربعين النووية - الحديث الثاني).

يذهب التأويل بحسب المقاربات الآنفة وحسب ما يرسمه الحديث إلى ما يلي:

الإسلام هو إدراك الشيء / تحصيل الشيء كعلاقات أو من خلال ترتيب علاقات تشير اليه.

الإيمان هو إدراك الشيء ذاته غيبا.

الإحسان هو إدراك الشيء في علاقاته كأنه الشيء ذاته.

الساعة هي إدراك الشيء ذاته كعلاقة.

أماراتها هي الحركة الفعلية لانتقال الغيب إلى شهادة والشهادة إلى غيب.

1 - **الإسلام بما هو الشيء من خلال علاماته / المنطق**: إن تحصيل الشيء كعلاقة هو أدنى درجة من درجات تحصيله وأوّلها. في هذا المستوى من التحليل نفهم أن تحصيل الشيء كعلاقة شأن مركب: علاقة الشيء بغيره مفهوما وعلاقته بغيره واقعا وعلاقته بغيره تجليا

ثم علاقة الشـيء بذاته مفهوما وعلاقته بذاته واقعا وعلاقته بذاته تجليا وعلاقته بشبيهه مفهوما وعلاقته به واقعا وعلاقته به تجليا. حينما أدرك هذه الشجرة فإنني أدرك تميزها عن هذا الحيوان وعن ذاك الجبل، إلخ.، أي عما ليس شجرة على الإطلاق. إن الإدراك الشهادي يقتضي ضرورة إدراكا علائقيا لما ليس الشـجرة ويسـتحضره على نحو سـالب. إننا نشـاهد الشجرة وفي الوقت نفسـه نحن نشـاهد ما ليسـت إياه سـلبا. لكن ذلك يتعلق فقط بالإدراك الأعلى للشـيء كماهية. أمـا إذا نزلنـا إلـى إدراكـه واقعـا فإننا ندرك علاقة ثانية: هذه الشـجرة لا تلك الشـجرة وإذا نزلنا أكثر إلى مسـتوى الحضور كان إدراكنا لهذه الشـجرة عينها على هذا النحو لا على ذاك النحو، أي علاقتها بنفسها.

لا يمكننا إدراك الشجرة دون شبكة من العلاقات لها بغيرها وبنظيرها وبنفسها. إن إدراك الشـجرة بمـا هـو فـي الوقـت نفسـه إدراك للجبل مثلا وللشـجرة المماثلة ولهـا على نحو آخر، ذلك هو الشـرط الذي يجعل تحصيل الشـجرة كموضوع شـهادي ممكنا، فإن الادراك الشـهادي إدراك علائقي مؤكد. ليس ثمة في الإدراك الشـهادي تحصيل للشـيء في ذاته أو للشـيء ذاته وإنما إدراك لما تمليه علاقة ما أو بالأحرى إدراك لتلك العلاقة لا للشيء. هو إذن إدراك أدنى للشيء أعلى منه إدراك الشيء لذاته.

2 – **الإيمان بما هو الشيء نفسه غائبا / الأونطولوجيا المنسحبة**: حينما نقول أن الإسلام إدراك للشيء في مستواه العلائقي (مثلما ذكرنا في مناسبة آنفة)، فإننا نصف الإسلام كالتحصيل الأدنى للشيء أعلى منه الإيمان مثلما نقرأ في الآية: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُـوا أَسْـلَمْنَا وَلَمَّـا يَدْخُـلِ الإِيمَـانُ فِي قُلُوبِكُـمْ...﴾ (الحجـرات 14). إن الدرجـة التي بلغها الأعراب حسـب الآية هي درجة تحصيل الشـيء في مسـتوى علاقاته وتجلياته أو ظهوراته أي إدراكه متوسطا بغيره لا إدراكه هو ذاته.

إلا أن إدراك الشـيء ذاته، بما أن الشـيء دون علاقات لا يكون موضوعا شـهاديا، سـلوك غيبي بالضرورة. لذلك تشير الآية مباشرة إلى القلب حينما يتعلق الأمر بالإيمان: "في قلوبكم". إن القلب هاهنا أداة إدراك الشيء ذاته الذي لا يكون إلا تحصيلا إيمانيا وهو أعلى من التحصيل الشهادي الذي هو شأن الإسلام.

إن الإيمان يأتي في الحديث الذي رواه عمر ثانيا بعد الإسلام كدرجة أعلى في تحصيل الشيء من تحصيله بالإسلام. فإذا كان هذا الأخير إدراك بالوساطة فإن الإيمان إدراك مباشر. إلا أن هذا الإدراك يفقد ميزة كانت للشيء في إدراكه بالإسلام وهي شهادته. إن الإدراك الإيماني رغم امتيازه، لكونه إدراك الشـيء لذاته ولهذا السـبب بالذات، فإنه مع ذلك إدراك غيبي يمتاز عنه الإدراك في الإسلام بمشهوديته رغم نقصه كإدراك بالوساطة. لذلك نجد في الحديث درجة ثالثة من درجات تحصيل الشيء تتجلى كجمع بين الدرجتين الأوليين، الإسلام والإيمان، أعني

درجة الإحسان.

3 - **الإحسان بما هو الشيء نفسه شبه الحاضر / الأونطولوجيا التخيلية**: الإحسان درجة أعلى من الإسلام والايمان: "أن تعبد الله كأنك تراه"، وبالطريقة التي كنا نتحدث بها "أن تعامل العلاقة كشيء" وبالتساوي "أن تعامل الشيء كعلاقة" أو "الغيب كشهادة". ولأن الإدراك العلائقي وحده إدراك شهادي أما إدراك الأشياء فإيماني، لذلك فإن إدراك الغيب، الشيء كشهادة، كعلاقة لن يكون إلا على سبيل التمثيل: "كأنك". إن الإحسان في حدود إحداثيته هو لحظة التركيب Synthèse - إذا تحدثنا مثل هيغل - بين الإسلام والإيمان. لكنه ليس تركيبا فعليا مثالا يراه هيغل وإنما تركيب تمثيلي تقريبي رمزي بما أن الشيء ذاته يظل غائبا ولا يأتي فعلا إلا في الدرجة الموالية: الساعة.

4 - **الساعة بما هي الشيء نفسه / الأونطولوجيا العينية**: يأتي ترتيب الساعة في الحديث بعد الإحسان كدرجة أعلى منه. إن الإحسان تحصيل تمثيلي للغيب كشهادة بينما الساعة تحصيل حق للغيب كشهادة مثلما تصف الآيات: ﴿يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلاَئِكَةَ لاَ بُشْرَى يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ...﴾ (الفرقان 22)، ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا * وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ...﴾ (النبأ 22 - 23)، ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ (التكاثر 6 - 7)، ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة 22 - 23).

5 - **أمارات الساعة بما هي الحركة الفعلية للمنطقي نحو الأونطولوجي**: تتوسط علامات الساعة العلاقة بين الدنيا والآخرة / الساعة تماما كما يقع الإحسان في الحد الجامع للإسلام والإيمان، الإسلام وموضوعه المشهود والإيمان وموضوعه الشيء نفسه، ليكون الإحسان علاقة بالشيء نفسه كما لو أنه مشهود. لكن شهود الشيء نفسه في الإحسان شهود على سبيل الإفتراض بينما علامات الساعة نقلة فعلية من الدنيا إلى الآخرة، من المنطقي إلى الأونطولوجي. إنها حالة الوجود التي يبدأ فيها المباشر بفقدان شيئيته ليتبين كمحض منطق ولكن يبدأ فيها المنطق بالمقابل بالتبين كشيء ممكن يتقدم نحو الفعل.

هكذا فإن الشيء، أي شيء، بحسب ما تقدم هو غيب وشهادة: وجهه الغيبي هو وجهه غير المباشر الذي ينسحب عن التحصيل الأونطولوجي ويظل مع ذلك الأساس الأونطولوجي للكائن؛ أما وجهه الشهادي فهو وجهه المنطقي الذي يحصل على هيئة علاقات أو الشيء في علاقاته. الوجه الغيبي هو الشيء بلفظ مختصر غائبا والوجه الشهادي هو تجلياته في شكل علاقات تربط عناصر ليست هي الشيء نفسه وإنما هي خطوط وحروف نصل بعضها ببعض لندل على الشيء ذاته الذي هو أبدا شيء غيبي. في هذا الأفق بالذات أجد التحليلات الكافية لدلالة الإسلام والإيمان والإحسان والساعة كما في الحديث الوارد عن عمر.

إن الإسلام ليس سوى معاملة الشيء في علاقاته وتجلياته، أما الإيمان فهو معاملة الشيء

منسحبا في ذاته، في حين أن الإحسان هو معاملة العلاقة كشيء أو الشيء في علاقاته كأنه الشيء في ذاته، وأما الساعة فهي معاملة الشيء في علاقاته والشيء في ذاته كشيء واحد او الحضور الفعلي للشيء ذاته في مستوى الشيء في علاقاته وأما أماراتها فهي الدلائل على اقتراب هذا الوضع لظهور الشيء ذاته كعلاقة.

بلغة أخرى، فإن الإسلام تعاط بالكامل مع عالم الشهادة وأما الإيمان فإنه تعاط مع عالم الغيب في حين ان الإحسان هو استحضار تشبيهي لعالم الغيب في عالم الشهادة وأما الساعة فهي الظهور الفعلي لعالم الغيب كعالم مشهود وتبقى اماراتها وهي إرهاصات هذا الحدث الكوني أو إشارات اقترابه.

V – المقولات التفصيلية للفلسفة بما هي المقولات التفصيلية للإسلام / مكونات الإسلام والإيمان بما هي الأبعاد الزمانية والمكانية والهيئية للكائن ومكوناتها:

1 – الفرق بين مكونات الإسلام ومكونات الإيمان وبين الإحسان كفرق هيئي بين الماهوي والممكن والوجودي / الفرق داخل مكونات الإسلام ومكونات الإيمان بما هو فرق مكاني (إيجاب وسلب / كلي وجزئي / صورة ومادة):

أ – الإسلام علاقة وتعدد / الإيمان شيء ووحدة:

* الموضوعات:

• الإسلام والموضوعات العلائقية:

يجب ألا تأخذنا كثير من الأشياء نحو الخطإ في هذا المستوى - لعلنا نتساءل: كيف يكون الإسلام تعاطيا مع عالم الشهادة في حين أن كل ما يتعلق به غيبي الوضع؟ أليس الله والصلاة والصوم وكل عناصر الإسلام إشارات غيبية للأشياء؟ إننا نقول هنا بثقة كبيرة: لا. ليس الإسلام سوى سلوكات خاصة بعالم الشهادة وليست الموضوعات فيه سوى موضوعات مشهودة تماما كما هو مشهود هذا القلم الذي أكتب به وهذه الورقة التي أكتب عليها وهذه الخطوط التي أكتبها. سنعيد طرح السؤال بأكثر إصرار هذه المرة وأكثر استغراب: كيف يكون "لا إله إلا الله" موضوعا مشهودا تماما كما هو مشهود أن "هذا القلم يخط سطورا" وهكذا "محمد رسول الله" وهكذا "الصلاة" و"الزكاة" و"صوم رمضان" و"حج البيت"؟ كيف تكون سلوكاتنا تجاه هذه الموضوعات، أعني "شهادة أن" و"إقام" و"إيتاء" و"صوم" و"حج" سلوكات تخص بالكامل عالم الشهادة؟ السؤال بشكل أدق: كيف لا يكون لهذه الموضوعات أي وضع غيبي ولا للسلوكات التي نقوم بها تجاهها أي فاعلية غيبية وهي بالكامل موضوعات وسلوكات معللة بفاعلية مبهرة في عالم الشهادة ووضع مبهر لها هاهنا فحسب؟ كيف لا يكون مقصودا

بفعل غيبي سوى الإيمان وكيف لا يكون الإيمان بالمقابل قاصدا لعالم الشهادة؟

إننا نزعم أن قولنا "لا إلاه إلا الله" قرار شهادي. لقد قلنا من قبل أن دليل سلوكنا الشهادي أنه سلوك علائقي. فقط السلوك الغيبي سلوك شيئي أو هو يقصد الشيء ذاته. لنر على هذا الضوء موضوعات الإسلام:

لا إلاه إلا الله كموضوع علائقي: من البين أن هاهنا حدين يتركب منهما هذا الإقرار: الله والإلاه الآخر غير الله. إن شرط العلاقة إذن واضح أعني وجود حدين يربط بينهما حبل العلاقة. إن هذا الموضوع ليس الله وحده أي طرف واحد حتى لا نرى وجه إمكان للعلاقة. إنهما معا الله والإلاه الآخر غيره بغض النظر مبدئيا عن طبيعة العلاقة التي تسلب الألوهية عن أحدهما (لا إلاه) وتثبتها للآخر (إلا الله). لنتأكد من صلابة هذه الفكرة بملاحظة مقابلها في الإيمان.

إن الموضوع المقابل في الإيمان هو الله وحده دون ذكر لإلاه آخر: الإيمان بالله. إننا لا نقول بالمرة: الإيمان بأن لا إلاه إلا الله ولا نقول أبدا: شهادة الله، فتلك أخطاء منطقية جد جسيمة. إن الله يتجلى في الإيمان كحد مفرد دون علاقة بآخر: (الإيمان ب) الله؛ أما في الإسلام، فإنه يتجلى في علاقة بحد ثان (شهادة أن لا) إلاه إلا الله.

لقد لاحظنا من قبل أن إدراكنا لهذا القلم إسما وتعريفا ومعرفة نبنيها حوله ثم بعد ذلك وجودا وحضورا، كل ذلك أوضاع علائقية للقلم. إننا نسمي هذا قلما، وفي الحقيقة فإن تسميته لم تكن ممكنة إلا لوجود ممكن آخر يهدد هو الآخر بأن يكون قلما، أعني كل ما ينتمي إلى مجال تسميتنا وله الحظ نفسه في حمل الإسم. إننا نقول إذن: هذا قلم ونحن نقصد أنه ليس كراسا ولا ورقا. إننا ننجز سلوكا مضاعفا: فنحن نسمي أ قلما وفي الوقت نفسه نسمي ب لا قلما، كما أننا نسمي ب لاقلما في الوقت الذي نحمل عليه إسما آخر، كتابا مثلا.

إننا في كل مرة نسمي الشيء (أ مثلا) على نحو ما ونسلب عنه نحوا آخر من التسمية (أعني ب). فإننا نسمي وننقل الإسم من ممكن إلى مشهود حينما يكون لدينا طرفا علاقة هما أ وب. إننا نسمي بمعنى أننا نحمل ونسحب في وقت واحد إسما من طرف لنضعه على الآخر، وذلك يعني أننا نتعاطى هنا في مستوى العلاقات لا في مستوى الأشياء ذاتها. إن لسان حالنا يقول - إذ نقول "هذا قلم (وليس كراسا)" و"هذا كراس (وليس قلما)" - إنه لا قلم سوى "هذا". هكذا فإن تسميتنا للهذا، طرف من علاقة يحضر فيها على نحو سالب الآخر أو ذاك. ثمة إذن "هذا" و"ذاك" في قولنا "هذا قلم" كقول مشهود.

إن قولنا "لا إلاه إلا الله" بالمثل هو تماما كقولنا "لا قلم إلا هذا" ولا "شجرة إلا تلك"، إلخ. إنه قانون عالم الشهادة برمته: فنحن لا نشهد شيئا إلا كـ "هو لا غيره" أو لنقل إلا كـ "هو" ما هو حاملا ما هو إياه سالبا ما ليس إياه كطرف ثان له. إننا نشهد يعني معا أننا نرى ونسمع ونحس ونعقل. وهذا يعني أن الشهود لا يعني هنا الإدراك الحسي مقابل العقلي فإن

العقلي أيضا شهود. إن الشهود يعني على وجه الدقة تحديد شيء بما هو إياه دون غيره أي بسلب غيره عنه، وذلك شرط شهوده.

يقابل الشهادة هنا الغيب الذي ليس صنوا للعقلي أو الحدسي وضدّا للحسي. إن الحسي نفسه يكون غيبا إذا كان ملقى أمامي على نحو غير محدد أي غير سالب لما ليس إياه أو مختلطا بممكن آخر لم يرجح أحدهما على الآخر. بهذا المعنى فإن البصري والسمعي واللمسي والذوقي والشمي جميعا تكون غيبا إذا تقدمت لنا على نحو غير محدد. بالمقابل، فإن العقلي كما الشعوري إذا تقدم على نحو متميز أي متحدد على نحو ما بسلب ما سواه، فإن ذلك جميعا يكون شهادة. إن شرط الشهادة أن يكون بإمكاني تحديد شيء بسلب ما سواه عنه أكان ذلك حسيا (سمعي، بصري...) تتجلى شهادته في المعطيات الحسية أو عقليا تتجلى شهادته في المفاهيم المتميزة أو شعوريا يشهد في الأحاسيس المتميزة.

إن "شهادة أن لا إلاه إلا الله" ليست إذن بحد ذاتها "إقرارا بوجود الله" وهي متفقة وطبيعة العلم الشهادي بما موضوعها مركب، علائقي. ثمة إذن في الحقيقة شيئان لا شيء واحد: الله والإلاه غير الله. إننا نشهد علاقة لا شيئا، وجهها الأول سالب، سلب الألوهية عن إلاه غير الله ووجهها الثاني موجب، إقرار الألوهية لله.

محمد رسول الله كموضوع علائقي: مرة أخرى نشهد علاقة لـ "محمد" بـ "الرسالة". إن الشهادة ليست هنا شهادة "محمد" كشيء وإنما هي شهادة قضية بالمعنى المنطقي أي علاقة محمول بموضوع، المحمول هو "رسول الله" والموضوع هو "محمد". إننا لا نقول هنا أيضا "الإيمان بأن محمدا رسول الله" لأن الإيمان سلوك يتجه نحو الأشياء في حين أن المقصود هنا علاقة: محمد رسول الله. من الغريب أن نقول هنا ثانية أن "محمد رسول الله" موضوع شهادي لا موضوع غيبي. والحقيقة أننا نفهم هنا بيسر أكبر مما فهمنا في المرة الأولى. فإذا كان "لا إلاه إلا الله" موضوعا شهاديا، فمن الأيسر أن نفهم الوضع الشهادي لـ "محمد رسول الله" إذ أن "محمدا" كائن حسي يدرك ككلأشياء هذا العالم: السماء والأرض وهذه الشجرة وذلك البيت، إلخ. إلا أننا قلنا أن الشهادة ليست شهادة "محمد" بحد ذاته. فتلك شهادة لا تصدق إلا على من عاصر محمدا وشهده في المكان والزمان على الهيئة التي هو عليها، أي في وضع علائقي مخصوص هو شرط الشهادة. إن الشهادة هي شهادة "بالرسالة لمحمد" لا شهادة "محمد". وإذا كانت شهادة محمد أمرا لا جدال فيه بين من يؤمن به وبين من لا يؤمن به بالنسبة لمن عاصره خاصة، فإن الشهادة له بالرسالة أي هذا الوضع العلائقي له مستشكل. ذلك أنه إذا كان تحدد محمد بحد ذاته في زمان ومكان محددين أمر يفرض نفسه ضروريا، فإن حمل الرسالة عليه ليس ضروريا وإنما هو ممكن يهدد نقيضه بالإمكان أيضا. لذلك كان يوجد من يشهد بهذه القضية الحملية كما يوجد من لا يشهد بها: محمد رسول الله.

إن ما يعيننا في حدود هذا العنصر هو التثبت من أن هذه الشهادة ليست شهادة شيء وإنما هي كشأن موضوعات عالم الشهادة كلها شهادة علاقة.

الصلاة كموضوع علائقي: إنه أكثر موضوع تتجلى فيه بوضوح بالغ الطبيعة العلائقية لموضوعات الإسلام، أي الطبيعة الشهادية لها. فالصلاة صلة كما في أصلها الإشتقاقي، وفي الخطاب العمومي والأكثر شيوعا "صلة بين العبد وربه". ربما لا نحتاج الكثير من التفصيل في هذا الموضوع بالذات للبرهنة على الطبيعة العلائقية للصلاة كما هو الشأن في الموضوعات الأخرى. لكننا نقول مع ذلك أنه إذا كان ممكنا بعد أن نفترض في خصوص الموضوعين السابقين أن يقال "الإيمان بأن لا إلاه إلا الله وأن محمدا رسول الله"، وقد وصفنا خطأ ذلك، فإنه هاهنا لم يعد ممكنا حتى افتراض حمل فعل الإيمان على باقي الموضوعات وأولها الصلاة. فلا يتعلق الأمر هنا بـ "إيمان بالصلاة" وانما بـ "اقامتها". وإننا لندرك غرابة كبيرة في قولنا "الإيمان بالصلاة" لأن الهوة هنا تتجلى بأكثر عمق بين الإيمان كسلوك يستدعي حمل "شيء" عليه وبين الصلاة كـ "علاقة" أو كـ "موضوع علائقي". على هذا النحو لا تكون صلاة إلا بأطراف الصلة / العلاقة وهي مختلفة باختلاف الجهة التي تؤدي الصلاة. إننا نقرأ مثلا في القرآن: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (الأحزاب 56). ويبين هنا أن الصلاة هي أبدا صلة بين أطراف: الله والنبي، الملائكة والنبي، المؤمنون والنبي، إلخ.

الزكاة كموضوع علائقي: كما تنسب الصلاة إلى أطراف هي شرطها، فإن الزكاة ترد هي الأخرى على هيئة علائقية، أي بما هي زكاة شيء ما: زكاة النفس، زكاة المال، إلخ.، بغض النظر الآن عن تفاصيل أخرى. إذا تعلق الأمر بزكاة المال، فإن هاهنا أطرافا أكيدة لهذا الموضوع: من يعطي الزكاة ومن يأخذها والتزكية والمزكّى. وإذا تعلق الأمر بزكاة النفس، فإن هاهنا أيضا تزكية ومزكّى، إلخ. إن الزكاة هي دائما "زكاة شيء" أي أنها علاقة أكيدة لموضوع بمحمول وليست شيئا قائما بذاته خارج حدود الرابط لطرف بآخر.

رمضان (الشهر) كموضوع علائقي: وهاهنا يجب التدقيق أن الموضوع ليس الصوم بقدر ما هو الشهر / رمضان. إن الصوم سلوك نقوم به تجاه هذا الموضوع تماما كما أن الحج سلوك نقوم به تجاه موضوع هو البيت والإيتاء سلوك يتعلق بموضوع هو الزكاة والإقامة سلوك تجاه موضوع هو الصلاة والشهادتان سلوك يقصد موضوعين هما "لا إلاه إلا الله" و"محمد رسول الله". إن الشهر إذن أي رمضان هو المقصود كونه موضوع علائقي. أي علائقية مقصودة هنا لرمضان؟ إننا نقرأ التعريف القرآني لرمضان على النحو التالي: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدىً لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ...﴾ (البقرة 185). بين هنا الربط بين نزول القرآن في رمضان وبين ضرورة صومه. لنترك السلوك المتعلق

برمضان، لنتأكد فقط أن هذ الموضوع علائقي. إن الآية تكشف هنا علاقة لرمضان بنزول القرآن هي التي دعت بعد ذلك لصومه. إن أيّا من الشهور لم يحظ حسب الآية بشرف العلاقة الخاصة مع القرآن التي أخرجته من شهر لامحدد وموضوع إيمان فحسب إلى شهر محدد ذي ظهور / تجلي موضوع شهود.

لقد بينا من قبل الفرق بين شيء لامحدد، غير مشهود بما هو غير قائم في علاقة وبين شيء محدد = مشهود في علاقة ما. فحيث الطاولة بعد خشب لم يصنع، هي في وقت واحد لامحددة كطاولة إذ أن تفعيل الخشب كباب وكنافذة، كل ذلك ممكن أيضا. لذلك فالطاولة هنا غير مشهودة لأن الشهود كما رأينا تحدد على نحو يسلب ممكنا آخر. الطاولة لذلك علاقة للخشب بشكل دون آخر وبحجم دون آخر وفي النهاية بدور دون آخر. إن الخشب في وضعه الخام ليس في علاقة مع شكل معين أو لون معين أو دور معين. لذلك فإن الطاولة هنا ليست ظهورا وإنما هي ممكن فحسب.

إن الشهر، شهر رمضان بحد ذاته لا يمتلك شهودا وهو غير علائقي إلا بقدر ما يحدد شكله أي قيمته ومعناه. ولقد كان نزول القرآن فيه ذلك التحديد له بما أقامه معه من علاقة فأظهره إلى وضع الشهود. إن رمضان ليس مقصودا هنا إذن في وضعه الخام الممكن وإنما هو مقصود من جهة ظهوره في علاقة ما. إن رمضان موضوع هو الآخر علائقي، أو لنقل إنه علاقة - موضوع شهود لا شيء - موضوع إيمان.

البيت كموضوع علائقي: هنا أيضا يجب التشديد على أن الموضوع المعني هو البيت لا الحج. إن الحج هو السلوك الذي يتعلق بالبيت كموضوع. البيت هو هنا بالتأكيد البيت الحرام الذي نقرأ عنه في القرآن: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدىً لِلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران 96). إن الآية تربط "البيت" بمحمول هو "وضعه للناس كأول بيت". وكما أن البيت هو، بإشارة الآية نفسها، الذي ببكة أي موضع معلوم في عالم الشهادة، فإن الناس الذين وضع لهم هم بالتأكيد هؤلاء الناس كائنات عالم الشهادة. فالآية تتحدث إذن عن حدي علاقة ظاهرة ومشهودة في عالم الشهادة "البيت" و"الناس" تماما كما رأينا في العنوان السابق العلاقة بين "الشهر / رمضان" و"نزول القرآن". وكما حدد الشهر علائقيا كشهر مشهود، فإن البيت هاهنا يخرج هو الآخر من اللاتحدد ليوثق علائقيا بالناس ويظهر على نحو مشهود. ليس الأمر متعلقا هنا ببيت ممكن أو بيت قوي فحسب لامحدد إن كان للناس أو لفرد منهم أو لمجموعة مخصوصة، في البر أو في البحر وإن كان بيتا ماديا أو مفهوميا للأفكار أو لغويا كما يقول هيدغر "اللغة مسكن / بيت الوجود".

إن البيت في وضعه القوي، الممكن غير محدد في علاقة دون أخرى. لذلك فهو غير مشهود وغير قائم بالمرة كما هو الشأن مع البيت الفعلي. إن البيت القوي لذلك بيت غيبي هو

الذي يسمى في آية أخرى بـ "البيت المعمور" لا "البيت الحرام": ﴿وَالطُّورِ * وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ * فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ * وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ * وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوعِ﴾ (الطور 1 – 5). إن هذا البيت ليس بيتا للناس دون غيرهم، وإنما هو بيت كل كائن يتعلق به السكن والذي، أعني هذا الكائن الكلي غير المحدد، يسمى بالملائكة. معلوم هو الحديث عن البيت المعمور كبيت بناه الله للملائكة في السماء يطوفون حوله. وبين أنه لا الملائكة ولا البيت المعمور أشياء علاقية محددة، لذلك كانت هذه موضوعات إيمانية. إن البيت المعني في الإسلام هو إذن البيت المشهود في علاقة محدودة بالناس حددته كموضوع علائقي.

هكذا فإن كل موضوعات الإسلام موضوعات علائقية:

لا إلاه إلا الله: الله ------------ الإلاه الآخر المفترض للسلب غير الله

محمد رسول الله: محمد ----------- الرسالة

الصلاة: الله ----- النبي/ الملائكة ------ النبي/ المؤمنون ------ النبي

الزكاة: زكاة ----------- نفس / مال

الشهر / رمضان: رمضان ----------- القرآن (نزول)

البيت: البيت ----------- الناس (وضعه لهم)

على العكس من ذلك فإن موضوعات الإيمان موضوعات غير علائقية أو هي الأشياء ذاتها بدل كونها علاقات. لنر مدى دقة هذا الإدعاء.

- **الإيمان والموضوعات غير العلائقية / الإيمان كعلاقة مطلقة:**

الله كموضوع غير علائقي: لاحظنا من قبل أننا لا نقول "شهادة الله" و"الإيمان بأن لا إلاه إلا الله" بل "شهادة أن لا إلاه إلا الله" و"الإيمان بالله". السبب هو أن الشهادة شهادة علاقة والإيمان إيمان بالشيء. وإذا كانت الشهادة شهادة لله في علاقة بالإلاه الآخر المفترض، فإن الإيمان إيمان به وحده دون علاقة. لا نحمل في الإيمان أي محمول على الله ولو كان محمول "الوجود": "الله موجود". إن الإيمان ليس إيمانا بوجود الله ولكنه إيمان بالله. إن الوجود محمول يكون، بحمله على الموضوع – الله، يكون هذا الأخير موضوعا علائقيا أي ظهورا في علاقة هي الله – الوجود تماما كما رأينا من قبل العلاقة الله – الإلاه الآخر المفترض غيره. يجب أن نحذر من أي محمول نحمله على الله حينما يتعلق الأمر بالإيمان وأن نبعد الشيء ذاته عن أي علاقة. هذا لا يعني أن العلاقة غير قائمة على نحو مطلق، ذلك أن الإيمان بالله يعني رفض الإيمان بما سواه. غير أن هذا السلب لا يتخذ هنا هيئة علائقية وجودية بل فقط هيئة ماهوية غير ظاهرة. وهكذا الشان بالنسبة لبقية أركان الإيمان.

الملائكة كموضوع غير علائقي: هاهنا أيضا لا يتعلق الأمر بمحمول ننسبه إلى الملائكة،

لا الإيمان بأن الملائكة موجودات ولا بكونها معدومات، لا بكونها روحية ولا بكونها مادية ولا بكونها ذهنية ولا بكونها لسانية ولا بكونها شعورية، لا بكونها ذكر ولا بكونها أنثى. إن القرآن شديد اللهجة على الذين يحملون محمولات شهودية على الملائكة ليجعلوا منها، في وضعها كشيء، كائنات علائقية: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَانِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ (الزخرف 19). إن القرآن يحاجج بأن المحمولات التي ينسبها البعض الى الملائكة محمولات شهودية علائقية قابلة إذن للشهود، وهو يطالب القائلين بذلك أن يقدموا الدليل من عالم الشهادة: "أشهدوا"، "شهادتهم"، بما أن ما يتحدثون عنه موضوع علائقي مشهود طرفاه: الملائكة - الأنثوية. إن القرآن بهذه المحاجة يقرر أن الملائكة كائنات غير علائقية أو هي شيء لا علاقة ومن الخطإ الجسيم حمل محمول شهادي عليها.

إن الإيمان بالملائكة إيمان بشيء دون علاقة بهذا المحمول أو ذاك أي دون اهتمام بظهوره على هيئة دون أخرى، في علاقة ما دون سواها. إن كل تحدد للملائكة في علاقة حملية يخالف مفهوم الإيمان بما أن الأمر هاهنا سيصبح شهودا لوضع نسبي.

الكتب كموضوع غير علائقي: من الغريب أن يقال عن هذا الموضوع بالذات والموضوع القادم - الرسل - أنه موضوع إيمان: أو ليست الكتب موضوعا مشهودا سواء أخذناها على نحو سمعي بما هي لغة أو على نحو بصري بما هي صحف؟ كلا.

إن ذاك الذي نشهده ليس الكتب وإنما هو تجلي علائقي للكتاب في هذه اللغة أو تلك بهذا المعنى المحدد أو ذاك والمرسوم على هذه الصحيفة أو على تلك الصحيفة ويقصد هذه الظاهرة أو تلك الظاهرة. ثمة تفريق لا نراه هنا مفيدا وهو الذي يوهم في الأول بأحقيته، التفريق بين المعنى واللغة. فإن المعاني تبدو قارة في حين أن اللغة المعبرة عنها مختلفة حسب المقتضيات العلائقية لعالم الشهادة. لكن المعاني نفسها مختلفة أي أنها هي الأخرى علائقية ومحددة ومحدودة. إن الكتاب من حيث هو لغة متحددة ومعان موجهة جميعه مشهود في عالم الشهادة وليس موضوع إيمان.

إن الكتب من هذه الجهة تحمل عليها كل الصفات المشهودة وتدخل في علاقات حملية لتخرج عن أن تكون موضوع إيمان. لذلك فإنه حيث لا يتعلق الأمر بالكتب في ذاتها وإنما بعلاقتها بمحمولات كالحق والباطل (الكتاب حق) مثلا، فإننا لا نقول: الإيمان بالكتاب، بل الشهادة بكذا أو كذا للكتاب. إننا نقول مثلا "وأشهد أن الذي جاء به محمد حق". إننا لا نقول هنا "أؤمن بأن الذي جاء به محمد حق" وإنما فقط "أؤمن بما جاء به محمد" و"أشهد بأنه حق". إن الشهادة فقط شهادة بشيء لشيء، أي هي ذات موضوع علائقي، شهادة بالحق للكتاب. أما الإيمان فهو إيمان بالشيء في حد ذاته، بالكتاب دون نسبة محمول له: حق وباطل، أي بالكلمة نفسها. لذلك نقرأ في سورة الأعراف ﴿... فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ

وَكَلِمَاتِهِ...﴾ (الأعراف 158). إن الكلمات هنا هي الأسماء والمعاني غير المحددة أي ممكنة التحديد أو هي الوضع المطلق لما نفهم وما نقول. لنحتفظ من هذا التعريف بشيء واحد إذا صعب علينا التمسك بالبقية: اللاتحدد، هو ذا موضوع الإيمان ولنأخذ الكلمات - في معنى الألفاظ أو في معنى القضايا أو حتى في وضع الحروف. المهم ألا نأخذ الكلمات والكتب على نحو علائقي مشهود.

يؤكد القرآن في مواضع عديدة على الطابع اللامحدد للكتاب إذ يربط بوضوح بين الكتاب والحروف أكثر الأشياء الفاقدة للتحديد في اللغة: ﴿الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدَىً لِلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة)، ﴿الم * اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ * نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ...﴾ (آل عمران) ﴿المص * كِتَابٌ أُنْزِلَ إِلَيْكَ فَلاَ يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ...﴾ (الأعراف)، ﴿حم * وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الزخرف)، ﴿حم * وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ﴾ (الدخان)، ﴿حم * تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (غافر)، إلخ.

إن الكتاب إشارة إذن إلى الوضع اللامحدد / ممكن التحديد وهو لذلك الوضع الممكن لكل تحديد. لذلك فإن الصفة الأساسية للكتاب هو اتساعه لكل تحديد ممكن مثلما نقرأ في القرآن: ﴿... مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...﴾ (الأنعام 38). لذلك يستنكر القرآن على الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض هذا السلوك الخاطئ بخصوص عالم اللاشهود، اللاعلاقة أو عالم الأشياء: ﴿... أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ (البقرة 85). إن القرآن يستنكر على هؤلاء خلطهم بين الإيمان والشهادة. ففي الشهادة يحق لنا أن نحمل هذه الصفة دون تلك على الكتاب وأن نرى له وجها نعقله وآخر لا نعقله وأن نقبل بعض ما جاء به ونرفض البعض الآخر، كل تلك سلوكات ممكنة حينما يتعلق الأمر بشهود الكتاب في علاقة دون غيرها. ولكن كل ذلك محتوى الكتاب بما هو ممكن لامحدد وموضوع إيمان، أي بما هو غيب.

إن كل العلاقات التي يمكن أن يبنيها الكتاب كموضوع علائقي هي له أولا كشيء في ذاته يمتلكها كإمكان لاعلائقي، لا سبيل إلى التعاطي معه إلا بالإيمان. ذلك معنى "الإيمان بالكتب".

الرسل كموضوع غير علائقي: من الغريب هنا أيضا أن يكون الرسل غيبا نؤمن بهم في حين أن رسل الله كائنات أكثر تعينا حتى من الكتب. لقد رأينا بخصوص الموضوع الثاني للإسلام "محمد رسول الله"، أن الأمر يتعلق هاهنا بحمل الرسالة على "محمد" أي بعلاقة نشهد فيها بالرسالة لمحمد. لقد ذكرنا من قبل أنه لا يمكن "الإيمان بأن محمدا رسول الله" بل شهادة ذلك، لكنه يمكن هاهنا "الإيمان بمحمد". إن "محمدا" في مستوى الإيمان، ليس محمولة عليه الرسالة بل هو "محمد" وكفى دون أي محمول. هل يعني ذلك أن "محمدا"

في مستوى الإيمان ليس "رسول الله" أي انه قوة غير متحققة ويكون سلبها أيضا ممكنا أي عدم حمل الرسالة عليه هاهنا؟ لقد لاحظنا في مناسبة سابقة أن القوة ليست الإمكان أو القيام كاقتدار. ففي الحالة الأولى تقابل القوة الفعل، أما في الحالة الثانية، فإن الإقتدار فعل متحقق لكنه فحسب غير ظاهر أو غير متجل كموضوع علائقي للعلم. إنه هاهنا قيام في ذاته حاملا على نحو إمكان كل ممكنات الظهور العلائقي الشهادي. إن الشيء في عدم تجليه على نحو علائقي، "محمد" هاهنا يحمل العلاقة القابلة للتجلي على نحو ما إمكانا. إن الشيء ليس انعداما للعلاقة مثلما هو شأن القوة الفاقدة للفعل. إنه انعدام الظهور فقط الذي يستدعي ربط علاقات مشهودة هي آيات الشيء.

إن قولنا "محمد" دون حمل ليس نفيا للرسالة عنه وإنما هو تأكيد لها بما هي قيام لا بما هي معرفة وبما هي ذات "محمد" لا بما هي صفة محمولة عليه. إن "الرسل" المقصودين هنا إذن كموضوع للإيمان ليسوا المشهودين في قضية حملية نحمل فيها على هيئة إضافة خارجية، شيئا على آخر في حدود المعرفة كربط إحتمالي للعلاقات. إن "الرسل" إسم لحالة الوحدة المطلقة للرسالة بـ "محمد" و"عيسى" و"موسى" وكل الأنبياء، حالة يصبح فيها المحمول موضوعا والموضوع محمولا أي تتلاشى فيها أطراف العلاقة لفائدة شيء واحد، الشيء بذاته: الرسول، الرسل.

إن "الرسل" هنا موضوع لاعلائقي يدرك مباشرة ودون وسائط علائقية، وهو لذلك درجة أعلى من الشهادة التي نجدها في الإسلام. ليس المقصود بـ "الرسل" إذن البشر المشهودين كغيرهم والذين تحمل عليهم الرسالة على نحو ممكن بالدلائل والبراهين المادية والعقلية وإنما المقصود هؤلاء البشر وقد بلغت درجة تميزهم حد التماهي والرسالة على نحو لم يعد معه مجديا حمل صفة الرسالة عليهم بما هي قد أصبحت ماهية لهم كما لا يمكن حمل الجدران على البيت والإمتداد على الجسم بما أن الجدران ماهية البيت نفسها والإمتداد ماهية الجسم نفسه. وكما يكفي أن نقول "البيت" لنقول "الجدران" و"الجسم" لنقول "الإمتداد"، فإنه يصبح كافيا أن نقول "محمد" أو "عيسى" أو "موسى" عليهم السلام، لنقول "الرسالة". إن الرسل ينتقلون بفعل التماهي الذي يقيمونه والرسالة إلى مرتبة موضوع غيبي لا يدرك إلا إيمانا بلا وسائط كإدراك الشيء ذاته لا فحسب إدراك علاقاته.

اليوم الآخر كموضوع غير علائقي: هاهنا أيضا يقوم تفريق واضح بين "اليوم الآخر" بحد ذاته بما هو موضوع غيبي هو الشيء ذاته وكون "اليوم الآخر حق" أو غير ذلك مما يحمل عليه كموضوع علائقي شهادي. إننا نقول مثلا "أشهد أن الجنة حق وأن النار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور". إن كون اليوم الآخر حق وكونه آت وكون الله يبعث فيه من في القبور، كل ذلك ليس موضوع إيمان وإنما هو موضوع شهادة. ذلك أن

الأمر لا يتعلق هنا باليوم الآخر وإنما بتجلياته على نحو علائقي نتوسط بها إليه بالدلائل الحسية والعقلية وغيرها من أدوات عالم الشهادة. غير أن كل ذلك معرفة لا ترقى إلى درجة إدراك الشيء ذاته التي تنتفي فيها الوسائط للإيمان بالموضوع في ذاته. في هذا المستوى لا يحمل "اليوم الآخر" على شيء آخر غير نفسه نتوسط به لإدراك أنه "حق" أو أنه "آت لا ريب فيه"، إلخ. إننا نتوقف عند حدود "اليوم الآخر" وكفى. هاهنا لا تنشط المعرفة التي طبعها الحركة في الممكن وإنما الإيمان حيث الوقوف المطلق عند الضروري أو الشيء نفسه.

القدر (خيره وشره) كموضوع غير علائقي: هاهنا موضوع أخير غير حملي، غير علائقي، غير شهادي: القدر. لا يتعلق الأمر هنا أيضا بأن "القدر حق" حيث الحكم المقابل ممكن ويتم سلبه. ففي هذا المستوى يتعلق الأمر بمعرفة تسلب عن نفسها معرفة مضادة ممكنة بربط علاقات دون غيرها كما في الحديث "واعلم أن ما أصابك ما كان ليخطئك وما أخطأك ما كان ليصيبك واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك". إن هاهنا علم يقابله علم آخر ممكن يكون بحسبه ما يصيبنا كان ممكنا ألا يصيب. أمام هذا التهديد للإمكان الآخر فإن القدر يجب أن يفتك نفسه من الممكن أو من القوة ليتأكد على نحو فعل acte سالبا الإمكان المضاد وذلك بالظهور على نحو علائقي دون آخر. أما حين يصبح هذا الإقرار العلائقي بشأن القدر على درجة عالية من البرهانية فإن طبيعته العلائقية ترتقي إلى درجة التضمن في الموضوع - القدر هاهنا، فإن السلوك الحملي يصبح سلوكا توتولوجيا ويصبح تأمل الموضوع نفسه كافيا كإدراك للشيء نفسه.

إن القدر إذن موضوع أخير للإيمان من جهة كون المفهوم بما هو تضمن للمحمولات على نحو ضروري يضعنا امام الشيء نفسه الذي ينقطع دونه طريق المعرفة ويبدأ طريق الإيمان.

لقد تبين إلى هذا الحد الفرق بين موضوعات الإسلام وموضوعات الإيمان من جهة أن الأولى علائقية أو هي إدراك لعلاقة فهي جميعا قضوية حملية على هيئة أ هي ب وأن الثانية شيئية أو هي إدراك الشيء نفسه أ بكل محمولاته على نحو متضمن وبصورة لامتناهية.

*** الأفعال - الإسلام كسلوك علائقي / الإيمان كسلوك غير علائقي:**

أما من جهة أخرى، من جهة الأفعال المتعلقة بالموضوعات، فإن الإيمان متعلق به فعل واحد: "لأن تؤمن" الذي تعطف عليه جميع الموضوعات. بالمقابل فإن الأفعال المستعملة بخصوص الإسلام متعددة: أن تشهد، تقيم، تؤتي، تصوم، تحج. إن تعليل هذا الفرق كامن قبل في الفرق بين الطبيعة الواحدية للشيء نفسه بما هو مفهوم والطبيعة المتعددة لعلاقات الشيء بما هي تجليات.

إن الشيء من حيث هو مفهوم، القلم مثلا، يتضمن اللامتناهي من الممكنات القائمة هنا

وهناك في هذه اللحظة أو تلك، بهذا الشكل أو ذاك. إن القلم أزرق اللون كان أو أسود هو في كل الحالات قلم، وهو كائنا أو ممكن الكون هو أيضا، وهو فوق الطاولة أو على الأرض أو في المحفظة، هو قلم، بل إنه موجودا كان أو معدوما هو كذلك قلم. إنه وهو معدوم نسميه أيضا قلما معدوما. إن الإسم والمفهوم مجردا عن كل حمل تأليفي هو الحامل لإمكانه وفعله، لوجوده وعدمه ولكل آناته وأينياته على نحو محايد neutre أي دون إيجاب لشيء وسلب لآخر لأن الأمر لا يتعلق بظهور شيء دون آخر بل بقيام كل شيء في مستوى الإسم والمفهوم. إن الإيمان واحد لهذا السبب، فهو دائما: أن تؤمن.

على خلاف ذلك، فإن الأفعال المتعلقة بالإسلام متعددة من جهة كون التجليات متعددة في الزمان بين الآن والبعد وفي المكان بين الهنا والهناك وفي الهيئة بين الهكذا والكذلك. من ثمة كان ظهور علاقة – الهكذا مثلا، سلبا أكيدا لغيرها، الكذلك، وهكذا دواليك.

إن الأفعال المتعلقة بموضوعات الإسلام مع تعددها وفقا لتعدد الظهورات والعلاقات هي مترتبة على نحو مضاعف بالسلب والإيجاب أي على نحو علائقي بين حدين ضرورين:

الركن الأول من الإسلام هو الشهادتان – شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله. إن الشهادتين تتبادلان السلب والإيجاب على النحو التالي: تسلب الشهادة الأولى الألوهية عن غير الله لتثبتها لله وتثبت الثانية عدم الألوهية لمحمد بإثبات الرسالة له سالبة ضمنا الألوهية عن محمد. إن السلب الأول – لا إله، أي من تسلب عنه الألوهية في الأول هو من يثبت له في الوضع الثاني ما سوى الألوهية، الرسالة مثلا وضمنا العبودية. أما من تثبت له الألوهية في الأول – الله، فهو من تنفى عنه ضمنا العبودية بإثباتها لغيره – محمد، في الثاني. إن الشهادة مركبة إذن تماما كما موضوعها من واحدة تخص الله وأخرى تخص محمدا، من شهادة سالبة وأخرى موجبة بالتبادل.

على خلاف ذلك الأمر في الإيمان، فإن الإيمان بالله بما هو لا سلب ولا إيجاب، لا يعقبه إيجاب وسلب بصدد الموضوع الثاني: الملائكة أي في الإيمان بالملائكة. إن أيا من هذين الإيمانين لا يثبت صفة للآخر ينفيها عن نفسه ولا ينفي صفة عن الآخر يثبتها لنفسه، ببساطة شديدة لأنه لا وجود لأي إثبات ونفي بصدد الإيمان جملة. إن الإيمان بالله سلوك محايد تماما كما الإيمان بالملائكة. وهكذا الشأن بالنسبة للكتب والرسل واليوم والآخر والقدر.

إن الوضع في الإسلام مختلف تماما مرة ثانية. فإن الصلاة والزكاة يتبادلان ثانية الإيجاب والسلب: إقام الصلاة وإيتاء الزكاة. بين هنا أن إقام الصلاة سلوك موجب يتمثل في وصل عناصر منفصلة في حين أن إيتاء الزكاة سلوك سالب يتمثل في فصل ما يتصل بالنفس من أدران وما يتصل بالمال مما ليس حقا. هكذا الشأن في الصوم والحج.

إن الصوم سلوك سالب بين السلبية: الكف عن الطعام والشراب والجنس، أما الحج فهو

سلوك موجب يتمثل في بلوغ هدف ونيله والإتصال به لا في الإنفصال عنه.

هي ذي طبيعة السلوك الشهادي إذن: إن كل سلب (لا إلاه - صوم) إيجاب آخر (إلا الله - محمد رسول الله - حج) وكل إيجاب (الصلاة) سلب آخر (الزكاة)، وهكذا، وهو مختلف تماما عن طبيعة السلوك الغيبي الإيماني ذي الصبغة الموحدة.

في الإسلام تكون الأشياء إذن علائقية وتكون لذلك الأفعال المتعلقة بها متعددة (أكثر من واحد) ومتنوعة بين سلب وإيجاب بل متناضدة اثنين اثنين، لكل سلب إيجاب والعكس بالعكس. أما في الإيمان فتكون الأشياء بلا علاقات وتكون لذلك الأفعال المتعلقة بها موحدة ومتماهية، فعل الإيمان وحده.

هكذا فإذا نحن افترضنا إزالة أحد اطراف العلاقة بشأن عناصر الإسلام أو كليهما انتهى أمر الشيء بالكامل بما هو علائقي. فنحن إذا ألغينا الإلاه المفترضة ألوهيته مع الله لم يكن لشهادة أن لا إلاه إلا الله من معنى إذ هي قائمة على فرضية إلاه غير الله يهدد بزعم الألوهية لنفسه. كذلك إذا ألغينا "الرسالة" عن "محمد" لم يبق من معنى للشهادة الثانية، شهادة محمد بحد ذاته أو إذا ألغينا الطرف الأخير "محمد" فإن الشهادة تكون أيضا لاغية. الأمر نفسه إذا أبعدنا أحد أطراف العلاقة المكونة للصلاة: النبي أو المؤمنون أو الملائكة أو الله، والأمر نفسه أيضا إذا ألغينا أحد أطراف العلاقة في الزكاة: النفس أو المال أو التزكية. أما في خصوص الشهر / رمضان فإن إلغاء نزول القرآن عنه لا يترك للشهر من طبيعة علائقية يتجلى عليها بل سيظل مطلقا غيبيا ككل الشهور. وهكذا الشأن بالنسبة للبيت فإن إلغاء "وضعه للناس" عنه يحيله مباشرة إلى موضوع غيبي فاقد للتجلي أي فاقد لحضوره العلائقي ولذاته كشيء علائقي.

على العكس من ذلك، فإن موضوعات الإيمان لا تكون إلا إذا أزيلت أطراف العلاقة والعلائقية بكاملها والسلوك العلائقي الخاص بالموضوع العلائقي أي إذا أزيلت الشرطية والنسبة وانتهى الأمر إلى اللامشروط والمطلق.

ب - الإسلام مشروط - الإيمان لامشروط:

من الطريف أن ننتبه إلى أن الإيمان وحده مطلق ولامشروط وأن الإسلام نسبي ومشروط على نحو مخصوص جدا. إن الإيمان ليس مشروطا بزمان ولا بمكان ولا بهيئة ما لأنه يتعلق بالإمكان لا بالفعل، الإمكان الذي يعطي كلية الزمان وكلية المكان وكلية الهيئة. الإمكان، كما نذكر دائما، ليس حضورا كفعل بل اقتدار مطلق على لامتناهي الحضورات. على العكس من ذلك فإن الإسلام بما هو تجليات الإمكان على صورة علاقات هو أبدا محدود في زمانه ومكانه وهيئته. لنر عناصر الإسلام واحدا واحدا:

الشهادتان: على خلاف الإيمان بالله الذي يظل واقرا في القلب سواء نطقنا به أو لم ننطق وسواء كنا في يقظة أو منام، في هذا الشغل أو ذاك، فإن الشهادتين مشروطتان بظهورهما سواء

نطقتا جهريا باللسان أو نطقتا سريا بأجهزة النطق السري إن زعمنا بأنها القلب والفكر. المهم أن يكون لدينا وعي بأننا نذكر الله بالتوحيد ونشهد لمحمد بالرسالة على هيئة نطق ما، يكون جاريا في زمان هو على الأغلب بضع ثوان بالنسبة للشهادة الواحدة. وبالتأكيد فإننا سنكون هاهنا في مكان دون آخر وستأخذ الشهادة هيئة محددة دون غيرها سرية أو جهرية وبألفاظ محددة دون غيرها. إن الشهادة لا تكون إلا اذا خرجت من مستوى الإمكان إلى مستوى الفعل الذي قد يكون نطقا سريا أو جهريا اي ضرورة وعيا يعضده قصد وحركة زمانية مكانية هيئية.

لكن الإيمان لا يستدعي لحظة الوعي به. فإذا حصل للمرة الأولى لم يكن من ضرورة لإعلانه / إظهاره سرا أو جهرا. إن كل ذلك إضافات لا تدخل في صلب الإيمان لكنها تشكل صلب الإسلام، أعني الوقوع في لحظة دون غيرها وفي حيز دون آخر وبشكل دون آخر.

الشهادتان لا تعدان إذن شهادتين إذا مكثتا في مستوى الإمكان القلبي ولم تخرجا إلى الحضور، التجلي، الظهور، الفعل ولو كان نطقا قلبيا سريا وأهمّه النطق اللساني العلني. يجب أن تنزل الشهادتان من مستوى الزمان الكلي والمكان الكلي والهيئة الكلية الذي هو مستوى الإيمان إلى مستوى الزمان النسبي والمكان النسبي والهيئة النسبية. إذا لم يحصل ذلك لم يعد الأمر شهادة بل فقط إيمانا.

بحكم هذا النزول الضروري إلى مستوى الزمان والمكان والهيئة النسبيين (الحصول في زمان محدد ومكان وشكل)، وبحكم أننا مهما تفرغنا لتغطية الوضع الحضوري بالشهادة لم نكن لنغطيه إلا على نحو محدود، فإن الشهادة نسبية بالضرورة مرة أخرى. إن شهادتنا لله ولرسوله على مدى ساعة بأكملها لن يستمر إلى الساعة الموالية بحكم أن عالم الشهادة تغطيه أيضا حاجات أخرى تمنعنا من الشهادة لوقت طويل. وحتى إذا افتككنا ساعات أخرى فستظل ساعات غيرها مخصوصة لا للشهادة وإنما لمشاكل الحياة الأخرى. وحتى إذا افتككنا كل ساعات اليقظة لنشهد فيها لله ولرسوله فستفلت عنا ساعات المنام، فإن الشهادة تستدعي وعيا ونطقا وهو ما لا يتوفر في النوم. كل تلك اللحظات يغطيها الإيمان بالله ولكن لا تغطيها الشهادة له. لكن لماذا يجب أن تتكرر الشهادة وأن تتكاثر حتى تغطي مساحة الحضور؟ ألا تكفي شهادة واحدة مثل القرار الأول بالإيمان ليغطي الزمان الكلي لها؟

الحقيقة أن علينا أن نميز بين الشهادة والذكر: الشهادة "أشهد أن لا إلاه إلا الله"؛ الذكر "لا إلاه إلا الله". إن الذكر هو الذي يجب أن يغطي ما أمكن من الوقت ومن الأمكنة ومن أشكال ظهوره، من الدقائق والثواني، أما الشهادة فهي إعلان كلي للدخول في الدين عامة (الشهادة الأولى بتوحيد الله) وفي الإسلام خاصة (إضافة الشهادة الثانية بالرسالة لمحمد) وهما في الإسلام شهادة واحدة. تبدو الشهادة هنا على قدر من المطلقية يتصف بها الإيمان فقط. والحق أن ذلك ليس خاطئا، فإن الشهادة التي يتحول معها الحضور إلى وجود مستحيل افتراض

غيره والغياب إلى عدم مستحيل افتراض وجود معه تقر في القلب أي تتحول إلى إيمان وتتمتع بكل ما يتمتع به الشيء الإيماني من مطلقية في الزمان والمكان والهيئة. لكن الشهادة التي تظل في مستوى الحضور والغياب أي لا تسلب بشكل كامل عدمها لتؤكد بالكامل وجودها، هذه الشهادة تظل مشروطة وممكنة ونسبية وقابلة لإعادة النطق بها. لكن تحت أي شروط؟

إن الشهادة الأولى "أن لا إلاه إلا الله" التي يفتتح بها الواحد باب دخوله في الدين عامة تفيد نهاية اتخاذ إلاه غير الله: حجر، هوى، مال، سلطان، فكرة، إلخ. إن استقرارها المطلق لا يكون إلا على هيئة إيمان لا كمعرفة بل كوجود قلبي. إن الشهادة تظل لذلك مشروطة بمدى هذا الإستقرار. فالشهادة لا داعي لإعادتها ما ظلت تشير بالوجود لألوهية الله وبالعدم لألوهية غيره أي ما ظل الإيمان يتجه نحو الله والكفر يتجه نحو غيره. قد تزداد درجة الوجود وقد تضعف مثلما نقول قد يقوى الإيمان وقد يضعف، ذلك أن تحول الحضور إلى وجود والغياب إلى عدم وحصول تماهي المحمول مع الموضوع لا يغني عن الدرجات المتفاوتة لهذا التماهي وهذا التحول من أقل درجة إلى أقصاها.

أما أقل درجة من الإيمان فهي الدرجة الصفر من تماهي المحمول والموضوع القائمة فقط على سلب التخارج القائم في الشهادة وهي الدرجة الصفر من الإقرار بالوجود لله التي تقطع فحسب مع الشهادة بالحضور المهدد بالغياب. إلا أن الدرجات الموجبة تصعد إلى أقصاها وهي درجة حصول إدراك الفعل في القوة وهي المسماة بدرجة الإحسان.

ثمة إذن حركة للإيمان تصعد إلى حد الإحسان وحركة تهبط إلى حد الإسلام أي الإدراك المتوسط المشهود. إذا نزل الإيمان عن الربط المماهي للمحمول بالموضوع وأصبح المحمول المضاد - عدم وجود الله - متكافئا والإقرار به تخلخل الإقرار الأول بالشهادة وأصبح من الضروري هنا للعودة إلى الدين إعادة النطق بالشهادة لله تعالى بالوحدانية.

إن الشهادة نسبية إذن في معنى أنها مرتبطة بدرجة رفض الإلاه المفترضة ألوهيته مع الله، فحيثما كان هذا مهددا لألوهية الله عندنا - اعتبار السلطان فاعلا مكان الله أو المال معبودا مكان الله أو الهوى صاحب الأمر والنهي الأعلى أو نظرية من النظريات، إلخ - كان لزاما إعادة النطق بالشهادة "لا إلاه إلا الله" للدخول في الدين الذي نخرج منه حال نفترض إلاها غير الله. فالشهادة (الأولى) مشدودة بروابط سالبة لها عن تحولها إلى وضع مطلق. وإن هذا التحويل ليتم على نحو إجمالي مع الإستعانة بالإستغفار والذكر وإلا فإن الشرك سمة ملازمة للوضع النسبي كما في الحديث: "إن الشرك يدب في أمتي دبيب النمل".

أما الشهادة الثانية "محمد رسول الله" فإنها علائقية نسبية من جهة أنها تتعلق بلحظة واحدة من عمر الدين هو الإسلام. وتتشكل الشهادتان معا بوابة الدخول إلى الإسلام إذا كانت الأولى وحدها بوابة الدخول للدين عامة كما لاحظنا آنفا. ولأن الدين يرد إلى الإسلام كما يرد

الشيء إلى لحظة اكتماله الأخيرة مثلما نقرأ في الحديث: "مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتا، فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به، ويعجبون له ويقولون: هلا وضعت هذه اللبنة؟ قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين"، وهو ما تؤكده الآية بوضوح ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلاَمُ﴾ (آل عمران 19) - لكل ذلك فإن التأكيد شديد في الإسلام على وحدة الشهادتين "أشهد أن لا إلاه إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله"، أعني لكون بناية الأنبياء قد أكملت هيئتها بمحمد ولكون الدين يجد هيئته النهائية في لحظته الأخيرة: الإسلام.

من البين هاهنا أن الدين واقعة زمنية دون تفصيل أكثر إذ لا يتعلق الأمر بذلك في هذا المستوى. إن الدين المقصود في الآية كما أن الأنبياء وآخرهم محمد المقصودين في الحديث، كل ذلك لا يشير هنا على وجه الدقة إلى الإيمان. إن الإيمان قار على مدى تاريخ النبوة لم يراكم الأنبياء لبنات لبنائه مثلما هو شأن تجلياته في الإسلام.

إن الشهادة لمحمد بالرسالة تجد إذن معناها في لحظة البناء المناسبة لها وفي مكانها المحدد من بناية الأنبياء وليس خارج هذا المسار الزمني وبشكل أعم المسار الشهادي. فالعلاقة بين "محمد" و"الرسالة" علاقة تتقرر داخل تجربة عالم الشهادة كعلاقة تأليفية بعدية إحتمالية أولا بمعنى أن نقيضها كائن لامحالة أي سلب الرسالة عن محمد. فقد رأينا في الشهادة الأولى أن حمل الألوهية على الله مسامت لنفي الألوهية عن الحضور المفترض للإلاه الآخر غيره. ولا يتم حمل الألوهية على الله إلا بحركة مضاعفة يكون وجهها الثاني سالبا للألوهية عن غيره. هاهنا أيضا فإن حمل الرسالة على محمد يتم بحركة مضاعفة يكون وجهها الثاني سالبا لإمكان ملازم لامحالة لمفهوم محمد وهو تاريخه كإنسان لا تتعلق به الرسالة ككل الناس. إن السلب مكون هاهنا أيضا ضروري مثلما كان في الشهادة الأولى وإن الشهادة هنا أيضا حركة حمل لمحمول على موضوع حيث الإمكان المضاد، أي المحمول المقابل كائن ويقوم كسلب في وجه هذا الحمل. وإذا أسمينا شيئا ما نسبيا أن يكون قائما في نسبة ما لسلبه وفي حركة ممكنة للخروج عنه، فإن الشهادة سلوك نسبي ولا ريب في وجهيها المتعلق منها بألوهية الله وبرسالية محمد.

ولأن الشهادة هنا أيضا مشروطة بمدى سلب ضدها، ولأن الضد قائم لامحالة في عالم الشهادة، فإن الشهادة مهددة أبدا بنقضها ومتحفزة دوما للنطق بها لدفع السلب القائم. أما إذا بلغ تهديد السلب استقرارها في الإيمان فإن الشهادة تصبح واجبة لإعادة الدخول من جديد في الإسلام الذي يهدد الإنتماء إليه إذا لامس التهديد الإيمان لا فقط الوضع الشهادي للأشياء، لالوهية الله ولرسالية محمد.

مع ذلك فإن الشهادتين تغطيان كل مساحة الإنتماء للاسلام، إذ أن المسلم منذ دخوله

الإسلام هو في كل لحظة شاهد "أن لا إلاه إلا الله وأن محمدا رسول الله"، رغم أن ذلك لا يستوجب إعادة الشهادتين كل لحظة واللحظات لامتناهية، بل يكفي إعلان ذلك حين الدخول وإعادتهما فقط كلما هددتا بالإعدام.

إن الشهادتين تشكلان ضروري الإسلام، المستحيل غيره أي الذي إذا لم يحصل لم يكن للإسلام وجود إطلاقا بل كان عدما مثلما سنبين بتوسع في إبانه.

الصلاة: إن درجة مشروطية الصلاة بالزمان والمكان والهيئة أكبر من درجة مشروطية الشهادتين. أعني، إذا كانت الشهادتان تمسحان كل مساحة الإنتماء إلى الإسلام، فإن الصلاة مضبوطة بمواقيت دقيقة في اليوم: ﴿... إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ (النساء 103). إن صلاة ما لا تكون خارج وقتها إلا اضطرارا (الوقت الإختياري والوقت الضروري كما في التقسيم الفقهي) كما أنه لا تكون صلاة إلا بهيئة محددة هي فروضها وسننها ولا تكون إلا في الأماكن الطاهرة. أما الوجه الآخر لنسبية الصلاة فيتمثل في اختلافها بين الأنبياء.

الزكاة: إن الزكاة هي الأخرى مشروطة بوقت ونصاب: ﴿... وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ...﴾ (الأنعام 141).

تختلف الزكاة هي الأخرى بين الأنبياء.

الصوم: الصوم المعني هنا هو صوم الشهر أي رمضان فهو مضبوط إذن برمضان، ثم هو مضبوط ثانية خلال اليوم بالنهار ﴿... وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ...﴾ (البقرة 187). أما الوجه الآخر لنسبية الصوم فيتمثل في اختلافه بين الأنبياء.

الحج: هاهنا تحدد أخير بالزمان - ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ...﴾ (البقرة 197) والمكان - ﴿... وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ (آل عمران 97) كما أنه تحدد بهيئة معينة يتم أداؤه بها. ويختلف الحج بين الأنبياء.

إن الصوم والحج يمسحان مساحة أقل زمانا ومكانا وهيئة مما تمسحه الصلاة والزكاة أي أنهما محددتن أكثر منهما. ذلك أن الأوليين عبادتان سنويتان (مرة في السنة) في حين أن الأخيرتين عبادتان تمسحان السنة كلها يوميا. فالصلاة إذن عبادة يومية كما أن الزكاة مشروطة بتوفر نصابها الذي يمكن نظريا أن يغطي مساحة واسعة من الزمن لا كما هو شأن الصوم والحج.

ج - في الفرق بين الإيمان والكفر وبين التوحيد والشرك:

إن التوحيد والشرك قضية متعلقة بالإسلام بينما الإيمان والكفر قضية متعلقة بالإيمان. التوحيد والشرك قضية متعلقة بظهور المطلق، تجلياته، علاقاته، حضوراته التي تكون موضوعا للعلم بأدوات الإدراك الحسي كما بالعقل التحليلي والتأليفي. إنها قضية متعلقة بظهور أكيد

لإلاه آخر غير الله مفترض تتم بواسطته السالبة معرفة الله ولكنه مهدد بتحويل هذا الدور الأداتي له إلى دور - هدف يوهم فيه بالألوهية التي هي من حق الله وحده. سنكون هنا إذن إما بصدد توحيد الله أي إفراده بالألوهية أو الإنصات إلى مزاعم الإلاه المفترض ونكون هنا بصدد الشرك. وذلك شرك لأن الإيمان بالألوهية في مستوى الإيمان قائم بعد بل هو شرط نسبة الألوهية لشيء ما في عالم الشهادة ولأن الإيمان بالله يظل قائما إضافة إلى نسبة الألوهية إلى الإلاه الجديد: ﴿... مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى...﴾ (الزمر 3). ذلك مثل من يسميهم القرآن بالمشركين. أما مثل من يؤمن ويشخص بالخطا ألوهية الله فهو ما نجده مع نبي الله إبراهيم: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام 75 - 79). إن إبراهيم يبرئ نفسه هنا من الشرك وليس من الكفر، فإن ما كان يمكن أن يقع فيه شرك وهو دائما مؤمن. إن الإيمان ليس إذن ضد الشرك، فقد يكون الواحد مؤمنا مشركا مثلما كان ممكنا أن يقع فيه نبي الله عليه السلام وبرأ نفسه منه ومثلما هو شأن "المشركين" في القرآن. فإن هؤلاء مشركون لأنهم يعترفون بإلاه إيماني وينسبون الألوهية إلى إلاه شهادي (حجر مثلا) لا تتفق صفاته (الفناء - العجز - الجهل، إلخ) والصفات التي يقرون بها للإلاه في مستوى الإيمان، أو إنهم يشهدون حتى بالتوحيد من جهة لله ويتخذون آلهة من دونه وسائط، كل تلك أشكال شرك ضدها التوحيد لا الكفر.

إن الكفر هو عدم الإقرار بالألوهية إطلاقا ومقابله الإيمان أي الإقرار بالألوهية. أما الشرك فهو يفترض الإيمان لا الكفر في مستوى القرار الغيبي لكنه يعين على نحو خاطئ حضور، تجلي، ظهور الألوهية في عالم الشهادة حينما نرسمها كعلاقات للعلم لا كشيء موجود. والتوحيد هاهنا هو التعيين على نحو سليم للقرار الإيماني الغيبي وذلك في مستوى عالم الشهادة مثلما فعل إبراهيم أخيرا. لنوضح أكثر:

- الكفر: عدم الإقرار بالألوهية إطلاقا، فهي قرار سالب بشأن الوجود لا بشأن الحضور، بشأن الغيب لا بشأن الشهادة: "لا إلاه".
- الإيمان: إقرار بالألوهية أصلي بقرار موجب بشأن الوجود لا بشأن الحضور، بشأن الغيب قبل الشهادة: "هناك إلاه"
- التوحيد: تعيين سليم في مستوى عالم الشهادة للإلاه الذي تم الإقرار به في عالم الغيب "هذا هو اللإلاه وليس ذاك"

- الشرك: تعيين غير سليم في مستوى عالم الشهادة للإلاه الذي تم الإقرار به في عالم الغيب "هذا هو الإلاه (الحجر) وليس ذاك (الله / المطلق)".

لنقرأ الآن الآيات التي تخص الكفر والإيمان ولنتثبت من وجاهة ما كنا بصدده: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ * خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ * وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة 6 – 8)؛ ﴿وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ * إِنَّمَا تُنْذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَانَ بِالْغَيْبِ...﴾ (يس 10 – 11)؛ ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لاَ يَفْقَهُونَ﴾ (المنافقون 3)، ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً﴾ (النساء 137).

إن المفاهيم المترددة معا هي هنا: الكفر - الإيمان - الغيب - القلب. لا نجد هنا ذكرا للشرك مقابل الإيمان ولا للتوحيد مقابل الكفر ولا لعلامات عالم الشهادة ما عدا ذكر للسمع والبصر يأتي معطوفا على ذكر القلب "على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة". ولا أرى أن هذه الإشارة الخفيفة إلى السمع والبصر مقصود بها عالم الشهادة، فإن عطفها على القلب يشير إلى وجه دورها الموجه إلى عالم الغيب المضطلع به القلب والمتمثل في سلوكات الكفر والإيمان. إن الآية تشير إلى أن "الذين كفروا" أغشيت أسماعهم وأبصارهم حتى لم يعد ممكنا دخول الآيات المنبهة لقلوبهم إلى جهة الإيمان ولا تشير إلى السمع والبصر من جهة ما هما شرط علم شهادي. إن الأمر متعلق دائما إذن بمستوى الغيب والقلب حيث يجري الكفر والإيمان لا بمستوى الشهادة حيث يجري التوحيد والشرك. لنردد إذن أن الإيمان والكفر شأن غيبي يتقررفي مستوى القلب أما التوحيد والشرك فشأن شهادي يتقرر بالعقل والحواس.

قلنا آنفا أن الإيمان والكفر قرار بشأن الوجود أو اللاوجود، أن هناك إلاها أو أن ليس ثمة إلاه، أما التوحيد والشرك فقرار بشأن الحضور أو التجلي أو الوضع العلائقي للأشياء، فهو قرار يخص التجلي لا الوجود. فإذا أقررنا غيبيا باللاوجود سنرى شهادة ما إذا كنا أوفياء لهذا القرار الغيبي، وإن أقررنا بإلاه فمن هو من بين جميع المشهودات؟

قد يفترض بأن الكفر والإيمان يأخذان دلالة أخرى غير الإقرار بالله أو عدم الإقرار به. فالقرآن يسمي أهل الكتاب أنفسهم باسم الكفر مع إيمانهم بالله. والمقصود بكفرهم عدم إيمانهم بمحمد أي عدم إقرارهم بالرسالة لمحمد: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ...﴾ (البينة 6). أوليس الكفر والإيمان إذن قراران بشأن الشهادة سيما وأن محمدا كائن عالم الشهادة وليس مثل الله؟ كلا.

إن الكفر والإيمان تظل قرارات تخص الوجود أو الغيب، وجود الرسالة لمحمد مثلما

نقول عن الركن الثالث من الإيمان أنه إيمان بالرسل. إن الشهادة بالرسالة لمحمد (محمد رسول الله) قرار يحمل شيئا على شيء على نحو متوسط يقتضي وسائط تؤكد هذا لذاك، أما الإيمان بمحمد فربط مطلق بين محمد والرسالة يدرك مباشرة بالقلب غيبا. ذلك أن لمحمد، رغم أنه كائن شهادي، وضعا في الغيب في علاقة بالرسالة، أعني حيث ترتقي هذه العلاقة إلى درجة التماهي. إنه ليس من الضروري أن يكون ربطنا الشهادي لمحمد بالرسالة بواسطة الإدراك الحسي والبراهين المنطقية - ليس ضروريا أن يؤدي إلى إقرار وجودي لمحمد بالرسالة، فقد لا نرى الهوية المطلقة بين الإثنين ويظل تخارج المحمول والموضوع في القضية "محمد رسول الله" مهددا فيها الإمكان المضاد، "عدم الرسالة لمحمد"، بالصحة.

إن السلب في مستوى عالم الشهادة إذا لم يرتق إلى سلب مطلق، أي إذا لم يرتق مقابله الإيجاب إلى إيجاب مطلق، فإنه يظل غيابا لا عدما، ممكنا بعد لا مستحيلا، أي أن الإيجاب يظل حضورا لا وجودا ممكنا بعد لا ضروريا، وفي هذه الحالة لن تبلغ الشهادة القلب لتستقر كإيمان.

إن الذين يكفرون بمحمد من أهل الكتاب هم الذين لا ينقلون الحضور الذي يشهدونه بالرسالة لمحمد إلى مستوى الوجود أي الضروري المستحيل غيره ولا ينقلون السلب والتردد في نفوسهم إلى مستوى المستحيل الضروري غيره. فمن الضروري بالنسبة للكافرين بمحمد أن يشهدوا له أولا في عالم الشهادة بالرسالة يعني أن تكون الدلائل الحسية والعقلية صارمة في الربط بين محمد والرسالة. هاهنا فقط أي حينما يشهدون له بالرسالة يكون عدم نقلهم لهذه الشهادة الحضورية إلى مستوى الوجود الضروري القلبي المستحيل غيره أي إلى حيز الإيمان، يكون كفرا. أما إذا لم يشهدوا بذلك أولا فلا يسمون كافرين بمحمد، أعني إذا لم تكن الدلائل الحسية والمنطقية حاسمة بشأن الرسالة لمحمد (الإنجيل الذي بشر به - وجوده الحسي - التفكير التحليلي والتأليفي). إن الكفر تغطية لشيء نقر به أولا، يقر به الذي يكفر نفسه لا شخص آخر تماما كما أن الإيمان أو الإئمان، من آمن أو بالأحرى أأمن، إعادة زرع مطلق لما تأكد حضوره كوجود وغيابه كعدم في مستوى الشهادة.

ليس الإيمان بمحمد إذن أو الكفر إلا سلوكا يخص الوضع الغيبي لصلة الرسالة بمحمد لا الوضع الشهادي الذي سلبه دوما مهدد بالإمكان. ومرة أخرى فإن الإيمان والكفر، بأي كائن تعلقا، بالله أو بمحمد هو قرار بخصوص الوجه الغيبي يشير إلى الوجود والعدم، الضروري والمستحيل أي الشيء نفسه لا العلم به على هيئة حضورات وغيابات.

قد يأخذ الكفر والإيمان أي تجل آخر، إلا أن المؤكد فيهما هو ما ذكرناه.

2 - الفرق بين مكونات الإسلام (الشهادتان والصلاة والزكاة والصوم والحج) كفرق زماني بين التحدد والتعين والظهور / الفرق بين مكونات الإيمان (الإيمان بالله وملائكته

وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر) كفرق زماني بين التحدد والتعين والظهور:

أ - تحديد معنى الإسلام والإيمان وتحديد اتجاه التأويل:

*** الإسلام بما هو الإستدلال / الإيمان بما هو الموضوع المستدل عليه:** الإسلام هو التعاطي مع الشيء المقصود (هنا الله تعالى) من خلال آياته وفي غيابه هو نفسه الذي يكون به موضوع إيمان. لكن ماذا يعني التعاطي مع الشيء في غيابه غير أن نستدل عليه من خلال الآيات؟ يقوم الإستدلال على وضع مقدمات ثم تفعيلها حتى خروج النتيجة. وواضح أن المقدمات هي العلامات أي المعطيات المتوفرة التي تشير إلى الشيء نفسه عبر توجيهها بواسطة العقل وبالضبط بواسطة مبدإ التناقض.

لا مناص إذن من فهم مكونات الإسلام بما هي مكونات الإستدلال. لكن هذا يعني أن تقرأ العناصر - شهادة أن لا إلاه إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت - كما يقرأ الإستدلال أي أن تقرأ كعناصر زمنية من أولها إلى آخرها بما هي مقدمات وتفعيل لها ونتائج تماما كما تتتالى عناصر الإستدلال هذه.

الإيمان كما لاحظنا من قبل هو التعاطي مع الشيء نفسه في غيابه واستحضاره كما هو في غيابه. إن الإستدلال يتجه إلى العلامات لكنه يقوم ضرورة على إدراك غيابي للكائن نفسه. ولنفترض أن الإستدلال لا يمتلك هذا الأساس الغيابي فإنه سيتحول مباشرة إلى قول جدلي بالمعنى الكانطي. إن القول سيصبح هاهنا مفهوميا خالصا لا ممكنا أونطولوجيا أو متعلقا بأونطولوجيا منسحبة. ثمة لذلك إدراك ضروري للأساس الأونطولوجي الغائب في غيابه هو الذي يحرك الإستدلال، الشيء الذي يعني اختلافه بحسب اختلاف مراحل الإستدلال نفسه.

لنر مكونات الإستدلال وأسسها أولا ثم لنر بعد ذلك كيف تنسجم وأركان الإسلام والإيمان بما هما بحسب الإدعاء أعلاه بنية الإستدلال عينها:

*** بنية الإستدلال / الإمتداد المكاني للإستدلال كمتفرد وكلي وهوهو والإمتداد الزماني له كتحدد وتعين وظهور:** ما الإستدلال؟ معرفة غير مباشرة لموضوع ما من خلال علامات مباشرة، ممكنات دالة عليه. لنفترض الإستدلال التالي نفكر حوله:

إن أ يقدم على الموت

إن الإقدام على الموت شجاعة

إن أ شجاع

هاهنا:

- الموضوع غير المباشر: أ شجاع.
- المعطيات المباشرة: إقدام أ (حدث) / الإقدام شجاعة (قاعدة).

يتكون الإستدلال من مقدمات (إن أ يقدم على الموت - مقدمة صغرى / إن الإقدام على

الموت شجاعة – مقدمة كبرى) ونتيجة. تتكون المقدمات من حدود ثلاثة: حد أكبر (ال.. كل المقدرة هنا تقديرا) وحد أصغر (أ) وحد وسط (الإقدام على الموت). تكون حدود الإستدلال جميعا متوفرة في المقدمات، أحدها في المقدمة الأولى والثاني في الثانية لكن في غير وحدة جامعة بل فقط على نحو متفرق. يكون الحد الوسط مضاعفا في المقدمات مرة في الأولى ومرة في الثانية. بكلمة نقول إن المقدمات تتكون من حدين وحد ثالث مضاعف مرتين. ما يحصل خلال العملية الإستدلالية هو أن الحد الوسط الموزع بين المقدمتين، أي المرتبط بالحد الأصغر كما الأكبر يصل هذين الحدين، يوحدهما في قضية جديدة لينسحب هو من النتيجة.

يتعلق بالإستدلال إشكالات مركزية نحصيها على النحو التالي:

إشكال 1 / منطلق الإستدلال: إذا كانت المعطيات التي ننطلق منها عن الموضوع ناقصة فإن الإستدلال لا يمكن أن ينطلق لاستحالته، أما إذا كانت كاملة فلا يمكن للإستدلال أن ينطلق لعدم الحاجة للإنطلاق.

إشكال 2 / الفعل الإستدلالي: إذا كانت الأطروحة التي يدور حولها الإستدلال واحدة وموجبة مطلقا فإن الفعل الإستدلالي يستحيل لكون موضوعه حاصل وإذا كانت الأطروحة مسلوبة استحال الإستدلال لتعذر ما يستدل عليه.

إشكال 3 / نهاية الإستدلال: إذا كانت النتيجة حاصلة في المقدمات فإن إستخراجها لن يكون سوى سلوك توتولوجي لا تأتي فيه النتيجة بجديد، أما إذا كانت النتيجة غير حاصلة في المقدمات فإن استخراجها يغدو مستحيلا.

لكي نسمي بواسطة رموز منطقية الحدود الآنفة لتيسير تفكير الإشكالات، فإن ما سنحصل عليه أولا في المقدمات (البنية المنطقية للمقدمات) قبل حصول الفعل الإستدلالي أي ما يشكل الإمتداد المكاني للإستدلال هو التالي:

- الحدان المختلفان أ – ب (أ – الشجاعة).
- الحد الواحد المضاعف أ – أ' (يقدم في المعركة – الإقدام في المعركة).
- الحد الواحد المختلف أ' – أ" (أ يقدم – الإقدام شجاعة).

لنسجل هنا بثقة كبيرة أن الحدود الأولى هي المشكلة لمفهوم المتفرد بينما تشكل الثانية مفهوم الهوهو والثالثة مفهوم الكلي.

إن ما يحصل خلال الفعل الإستدلالي ليستقر كنتيجة هو التالي:

- الحدان المختلفان أ وب يتحدان ليستقرا على واحد مركب.
- الحد الواحد المضاعف يظهر في شكل وحدة الحدين المختلفين لينسحب من المشهد كليا.
- الحد الواحد المختلف تنحل وحدته ليستقر المختلف.

ولكي ندقق أكثر العمليات الآنفة نقول:

- إن مـا يحصـل بصـدد الحـد المضاعـف / الحد الوسـط أ - أهو السـلوك المنطقي التالي: كونه وهو متعين بإطلاق يتقدم في شكل حدين أ وب يربطهما لينسـحب، أي أنه يتقدم ك أ لينسحب ك أ ثانية.
- مـا يحصـل بصـدد الحـد الواحـد المختلف أب / أج هو السـلوك التالـي: كونه وهو متعين ككلي فحسب أي كصوري يخرج إلى تعين كامل أي من أ' إلى أ".
- مـا يحصـل بصـدد الحديـن المختلفين أ - ب هو السـلوك التالي: كونهما كلامتعينين أصلا فـي وحـدة / كفاقديـن مطلقـا للوحدة يتحدان أي يخرجـان من اللاتحدد أصلا إلى التحدد أي من أ إلى ب.

لنلاحظ جيدا هذه العمليات الثلاث:

- الحد المتعين في المقدمات يتحرك هو نفسه نحو النتيجة ليتقدم ك أ وينسحب ك أ.
- الحد شبه المتعين (الكلي الصوري) يتحرك من حالة القوة إلى الفعل ليتعين ك أ' وأ".
- الحد غير المتعين إطلاقا (اللاتناهي) يتحرك من اللامحدد ليتحدد ك أ وب.

إن ما يبدو لنا كفعل إستدلالي بسيط تربط خلاله حدود الإسـتدلال في نتيجة، إنما هو مركب من أبعاد ثلاثة:

- وجه لامحدد ل "أ" و"شجاع" يتقارب بتحدد هذين الحدين.
- وجه ممكني قوي لهما يتعين بزوال الكلي المهيمن.
- وجه كامن يظهر بانسحاب الحد الأوسط.

هاهنا لذلك حدود ستة يتركب منها الإستدلال:

- اللامحدد وهو المسافة الفاصلة لحدي النتيجة في مستوى المقدمات بما هما أ - ب.
- المحدد وهو العلاقة التي تجمع هذين الحدين في النتيجة.
- الإمكان وهو المسافة الفاصلة للحدين أ' - أ" في المقدمات.
- التعين وهو المسافة الرابطة لهذين الحدين في النتيجة.
- الكمون وهو المسافة الفاصلة للحدين أ - أ في المقدمات.
- الظهور وهو العلاقة الرابطة لهذين الحدين في النتائج.

لنحاول أن نقرأ الإستدلال الآن بما هو هذه الحركات المتنوعة بحسب الحدود المنطقية أ - ب / أ' - أ" / أ - أ، أي بما هو مركب من:

- حد لامتناهي، لامحدد يتسع للحدود المختلفة أ = ب.
- حد متناه، محدد على هيئة ماهيات مطلقة أ # ب.
- حد ممكني قوي يجمع الحدود المتشابهة أ' = أ".
- حد تعيني يفصل هذه الحدود أ' # أ".

- حد كموني يجمع الحدود أ = أ.
- حد ظهوري يفصل هذه الحدود أ # أ.

يبدأ الإستدلال بمعطيات أساسية يجب أن تتوفر ليصبح ممكنا:

- **العلامات:** لا شك أن أول ما يشد الإنتباه في الإستدلال على موضوع ما يكون غيبيا هو جملة المعطيات المتوفرة حوله وهي بالتأكيد ليست الموضوع المقصود عينه لكنها ليست غيره. إنها تحمل الموضوع على نحو ما من جهة كونها آثار، علامات، رموز، آيات دالة عليه. إن الحالة التي لا تكون فيها بين أيدينا معطيات تشير على نحو ما إلى الشيء أي حيث لا يكون الموضوع ممكنا على الإطلاق فإنه لا يمكن للإستدلال أن ينطلق. في المثال أعلاه فإن الإقدام مثلا علامة.

- **القاعدة / الشيء نفسه مطلقا:** قد يبدو أن هذه عناصر كافية للإستدلال. لكن ذلك فحسب لما تكون المسافة قريبة بين المقدمات والنتيجة بسبب قوة العلامات دون أن ينسي ذلك عنصرا آخر أكيدا بين الإثنين وإن ورد أحيانا مضمرا. إنه القضية - القاعدة والتي يمكن صياغتها على النحو التالي: "إن من يقدم على الموت شجاع". لا نريد هنا معالجة الصعوبة الواردة من علاقة القاعدة الكلية بالحالة الجزئية فقد ناقشنا ذلك من قبل. ننبه فقط إلى نتيجة ذلك وهي أن الأمر لا يتعلق فقط بقاعدة عامة بل بعلم تام للشيء في وضعه الجزئي نفسه. لقد بات إذن بينا أن العنصر الذي يضاف إلى المعطيات - العلامات ليس قاعدة فحسب بل العلم المطلق بكل متعلقات الإستدلال والذي هو مثلا على هذا النحو:

إن إقدام أ على الموت دليل شجاعة.

إنها الإحاطة إذن بموضوع الإستدلال كاملا والذي على ضوئه فحسب تشخص العلامات وتنتخب وتفعل باتجاه النتيجة. إن هذا العلم الكلي يثير صعوبة حول جدوى الإستدلال اللاحق له بما أن النتيجة تبدو حاصلة هنا. لذلك كان هذا العلم في تاريخ الفلسفة يتخذ هيئة القاعدة فحسب أو القانون الحاكم دون أن يحتوي الأشياء نفسها الواقعة تحت حكم القاعدة. من ثمة الإشكالات الناجمة عن صورية القاعدة. أما هاهنا فإن العلم الكامل لا يتخذ هيئة القاعدة الصورية، الشيء الذي كان علة الصعوبات المشار إليها. لكن هذا العلم بالشيء رغم طابعه المطلق لا يشكل غير طرف في الإستدلال لما يكون الطرف الآخر المعطيات التي يتعلق الأمر بتحليلها على ضوئه.

- **تفعيل المقدمات إيجابا بوصل المعطيات بالعلم المطلق:** يتعلق الأمر هنا بالأفعال لا بالعناصر المكونة للإستدلال أي بتفاعل العناصر حتى تخرج النتيجة. حين تتوفر المقدمات وهي العلامات الدالة على الشيء والعلم المطلق الذي على ضوئه يتم تفعيل العلامات فإن ما يتبقى هو الدخول في عملية التفعيل ذاتها. يتم هاهنا ربط عناصر الإستدلال بعضها ببعض. إننا

نذكر أننا دوما بصدد علامات على الشيء فحسب وعلم هو إحداثية تفعيله. لكن العلامة بما هي ليست الشيء نفسه هي إذن تحمل الشيء على نحو ما ولا تحمله على نحو آخر. إنها ممكن الشيء فحسب وإلا تحولت إلى الشيء نفسه. وهذا يعني أن العلامة إذا مكثت على هذا النحو لم تكن النتيجة لتخرج ناحية الشيء نفسه بما أن الناحية الثانية أي عكس اتجاه الشيء قائمة أيضا في العلامة. ثمة لذلك سلوكان ضروريان يتعلقان بالعلامات إذ يعالقان العلم المطلق: الأول هو تمتين وجه العلامة الذي يشير إلى الشيء والثاني سلب وجه العلامة الذي لا يشير إلى الشيء أو العكس بحسب اتجاه الإستدلال.

بحسب المثال الذي ضربناه هنا فإن هذه اللحظة تلتئم فيها المقدمات على النحو التالي:

إن إقدام أ على الموت دليل شجاعة

إن أ يقدم على الموت

من البين أن خروج النتيجة لا يتم إلا بأن تقام الصلة بين المقدمتين. إن إحدى المقدمتين لوحدها أي بدون صلة تقيمها مع الثانية لا تجعل النتيجة ممكنة. لا نفصل هنا كثيرا ما سنعود إليه حين يتعلق الأمر بتفصيل هذه اللحظة من الإستدلال. لكننا نشير فقط إلى أن الجديد الذي يأتي هنا هو تقوية الإمكان الذي في العلامة المتجه صوب تأكيد النتيجة أي كون إقدام أ دليل على الشجاعة. ذلك أنه من الممكن أن يكون هذا الإقدام إشارة إلى نقص في العقل أو أي شيء آخر أو أنه حتى إذا كان يحمل دلالته على الشجاعة فإن العلاقة بين الإقدام والشجاعة غير قائمة واقعا، ومن ثمة فإن الفاصل أكيد بينهما حتى بسبب كونهما بعد لم يجتمعا في قضية واحدة. من ثمة الحاجة إلى إقامة الصلة بين الإثنين وهي غير القائمة من قبل.

- **تفعيل المقدمات سلبا:** قلنا آنفا أن الوجه الثاني لحمل المقدمات بعضها على بعض هو سلب ما يشير إلى غير الشيء في العلامة. إن هذا الفعل السالب لا يرد الحديث عنه كثيرا تماما كما لا ينتبه إلى الوجه السالب للشيء حتى في الموضوع المباشر. لكن من البين أن تفعيل المقدمات بتأكيد الوجه الذي تشير فيه إلى النتيجة كما في العنصر أعلاه أي توجيه العلامة "أ يقدم على الموت" جهة "شجاعة أ" ذلك ينفي عنها توجيهها جهة ثانية ممكنة هي مثلا "سفاهة أ" والتي هي قائمة في العلامة بالدرجة نفسها التي تقوم بها النتيجة الأولى. إن ما جعل العلامة تتجه الوجهة الأولى دون الثانية هو المقدمة المعاضدة لها والتي تغييرها يوجه العلامة وجهة ثانية وهي الممكنة فحسب ومن ثمة المقتضية سلوكين موجب وسالب لخروج النتيجة.

- **الفصل / المسافة أو لحظة الإخفاء:** هاهنا لحظة أساسية من الإستدلال لكنها ليست عنصرا من العناصر المشخصة ولا فعلا من الأفعال الموجبة أو حتى السالبة. يتعلق الأمر هنا بلحظة تفصل بواسطتها المقدمات عن النتائج. ثمة صعوبة في استخراج النتيجة يمكن صياغتها كما يلي: إن النتيجة إذا كانت حاضرة صراحة في المقدمات كان استخراجها نوعا من

التوتولوجيا أي سلوكا عقيما لا يعد علما في معنى جدة النتيجة. لكن أيضا إذا كانت النتيجة غير قائمة في المقدمات كان استخراجها مستحيلا كخروج من العدم. في الحالتين لا تكون النتيجة ممكنة كوقوع داخل المقدمات وتميز عنها في الوقت نفسه أي كانفصال عن المقدمات من داخل المقدمات عينها.

يكمن المشكل في أن العملية الآنفة المتمثلة في معالقة المقدمات وسلبها بعضها عن بعض إذا أدت إلى إدراك صريح، ظهور صريح للنتيجة لم يكن لاستخراجها معنى تماما كما أن عدم إدراك النتيجة في المقدمات على الإطلاق لا يؤدي إلى استخراج النتيجة. إن هذه لحظة صعبة من لحظات الإستدلال تشير إلى وجود معدوم للنتيجة لا مناص من افتراضه. إنه إدراكها على نحو ضمني أو إخفاء: "أ ش.ج.ا.ع". نرمز هنا بهذه الكتابة المتقطعة إلى الإدراك الضمني.

- **النتيجة**: إن استخراجنا للنتيجة "أ شجاع" يصبح الآن ممكنا دون توتولوجيا ولا غرابة في الإستنتاج. لا تمثل النتيجة أكثر من إظهار للمتحقق في المقدمات إذا التأمت.

مع ذلك فإن النتيجة ليست نهاية التعاطي مع الكائن بما أن العلاقة مع الموضوع نفسه تظل غائبة وممكنة فحسب ويظل إمكان صحة النتيجة وخطئها قائما. إن ما انتهى إليه الإستدلال فقط تحويل في وضع الموضوع الغيبي من أساس للجمع بين عناصر الإستدلال إلى أساس لفعل الإستدلال إلى أساس ممكن للحكم العيني عليه بالصحة والخطإ.

يتكون الإستدلال جملة من علاقات ثلاث أساسية:

- علاقة إثبات ونفي تمنح الفرق بين المكون أ للإستدلال والمكون ب أي تمنح مفهوم المتفرد.
- علاقة مشابهة ومخالفة تمنح الفرق بين الوحدة أ والإختلاف أ' - أ'' أي تمنح مفهوم الكلي.
- علاقة إخفاء وإظهار تمنح الفرق بين وجهي العنصر الواحد أ وأ أي تمنح مفهوم الهوهو.

تأخذ هذه العلاقات هيئة تتحدد فيها ثم هيئة تتعين فيها ثم هيئة تظهر فيها للحكم الممكن عليها. حينما نرتب زمنيا مكونات الإستدلال، فإن هذا الأخير لا يتحرك إلا إذا حصل أولا على مطلقه أي على وضع أصلي لوحدة المقدمات والنتيجة معا لكنه يكون وضعا غير محدد. يأتي هذا **المطلق** الأصلي من تجربة أولية مع الموضوع أي مع الأونطولوجيا ترفع بعدها إلى مستوى المطلق. بعد ذلك فإن **علامة** على الشيء تبدأ باستحثاث التفكير **ليوصل** بينها وبين العلم المطلق بالشيء مشكلين **قوة** قابلة لتفعيلها. إن ما يحدث بسبب هذا الوصل هو التفاعل بين المقدمات الذي تتعين أثناءه النتيجة أولا على نحو **كمون** ثم على نحو **ظهور**.

نحاول الآن مقاربة أركان الإسلام بما كنا بصدده من مقتضيات الإستدلال وقد قلنا من قبل أن الإسلام والإيمان يتعلقان بالتعاطي مع الموضوع الغيبي بما هو علامات مشهودة

والموضوع نفسه كغير مشهود، إذن يتعلقان بالإستدلال ومكوناته.

ب – تأويل عناصر الإسلام والإيمان:

* تأويل عناصر الإسلام:

شهادة أن لا إلاه إلا الله:

نذكر أن اللحظة الأولى يكون فيها الكائن المنطقي مطلقا غير محدد بما لا يعني عدمه بل فقط تهيؤه على نحو غير مشير إلى هذا الموضوع أو ذاك، إلى هذه اللحظة أو تلك. لكي يتقدم الإستدلال فإن اللحظة الأولى يجب أن تحتوي كل اللحظات الممكنة من مقدمات ونتائج وأن تستقر كلحظة واحدة يعود إليها كل شيء. لنفترض أن عنصرا ما من عناصر الإستدلال لم يتوفر في اللحظة الأولى. هاهنا فإن السؤال يتعلق بكيفية صدور شيء ما من حالة لاشيئية له قائمة أصليا، الشيء الذي يعني صعوبة منطقية حادة. يجب إذن أن يكون المطلق الواحد غير المحدد هاهنا ليكون صدور بقية لحظات الإستدلال ممكنا.

لنلاحظ جيدا ما يجري هاهنا في العملية الإستدلالية حينما يقر المطلق أولا: إن كل شيء يعود إليه ولا يأتي شيء من العناصر إلا منه. ولو افترضنا أننا أتينا بعنصر غير الذي في المطلق فإننا على الفور نزيله لكون المطلق يرفضه. إننا نتصرف إذن وفق إملاءات المطلق وبالنظر إليه. ألسنا إذن بصدد مفهوم "الإلاه"؟ لقد كان هيغل يستشعر هذا المقام للمطلق في المعرفة حينما قال: "الفكرة هي الله". أما إذا راودنا السؤال عن هذا الوضع للتيولوجي في الفلسفي وفي المنطقي بالذات والعكس فلنستذكر ما قلناه من قبل أن الله تعالى ذو أنماط وجود وأننا هاهنا بصدد نمط وجوده الإبستيمولوجي.

شهادة أن محمدا رسول الله:

نذكر أن ما يأتي ثانيا في الإستدلال هو العلامة على المطلق التي تكون وحدها شأنا حضوريا للمعرفة بينما يكون المطلق شأنا غير محدد. إن المطلق أو الوجود اللامحدد بما هو إيجاب مطلق وسلب مطلق معا لا يتعاطى مع النسبي إلا من خلال تنسبات له وتحددات هي رسله. هذه التحددات هي ما يأتي مباشرة كلحظة ثانية في حركة الأشياء. لذلك كانت شهادة "أن لا إلاه إلا الله" متلوة مباشرة بشهادة "أن محمدا رسول الله" اي بتحدد المطلق "الله" وتنسبه في هيئة كائن محدود، "محمد" معرف كـ "رسول الله". لنقارن هنا مفهوم الرسول ومفهوم العلامة أو الآية.

لنفترض العلامة الواردة في المثال أعلاه – أحدهم مقدام في المعركة – نستنتج من خلالها شجاعة الرجل. إن الشجاعة هاهنا ليست موضوعا مباشرا ماثلا أمامنا بل هي غيب وانسحاب يتقدم إلينا مكانه إقدام الشخص لينبئنا أنه شجاع. إن سلوك الإقدام هو الذي يأتينا

بخبر شجاعة الرجل التي تنأى عن المثول أمامنا وهو بلغة ثانية رسول هذا الموضوع البعيد عنا معرفيا. العلامة رسول للموضوع التي هي له علامة بما هي وحدها ما يأتي من الموضوع الذي يتأخر وتبلغ عنه ما هو إياه. ثمة بكلمة كائن ينسحب في الغياب لا نعالقه إلا من خلال ثان هو رسوله الذي ينبئ عنه بتقدمه إلينا. إنها الخصائص نفسها للرسول عامة ول "محمد رسول الله" هاهنا.

إن الكائن الذي يتعلق به المعنى الحق هو الله تعالى الذي لا يتقدم إلينا مباشرة (وقد رأينا أنه لا يمكن أن يتقدم وإلا انهد العالم كما حصل مع موسى) بل يتقدم إلينا رسوله كعلامة دالة عليه. إن محمد يمكن أن يكون بيننا دون صعوبة (لقد جاءكم رسول من أنفسكم: التوبة 128) وهو ما لا يكونه الله نفسه. من ثمة المعنى الواحد للرسول الذي يستدل به على الحق وللعلامة التي يعتمد عليها الإستدلال. ذلك ما تؤكده المقارنة ثانية بين خصائص الرسول وخصائص العلامة.

إن العلامة لكي تكون دقيقة ومعتمدة في الإستدلال يجب أن تتعلق بماهية الشيء التي هي له علامة. مثلا لكي نستدل على الشجاعة فإن الإقدام هو الكفيل بذلك لكن ليس مثلا لون الرجل أو طوله وعرضه أو إسمه. إن الإستدلال الذي مفاده مثلا أن أ لونه، شكله، اسمه.. كذا، إذن فهو شجاع، لا معنى له. والسبب أن اللون والشكل والإسم... ليست ذات علاقة ماهوية مع الشجاعة أي ليست من روح الشجاعة نفسها في حين أن الإقدام من روح الشجاعة إلى الحد الذي يمكن فيه القول أنه الشجاعة بصورة أخرى فقط. العلامة صفة جوهرية ماهوية للشيء. هكذا الشأن مع النبي / الرسول.

إن الرسل مع كونهم ككل الناس، إلا أنهم مختلفون بشيء وحيد كونهم بشر متميزون بعلاقتهم الماهوية الجوهرية مع الله لا فقط العرضية تماما كما تحمل العلامة الصفة الجوهرية للشيء لا أعراضه. يتجلى ذلك بوضوح في كون الأنبياء ذوي خلق إلاهي ويحملون أقصى الصفات الإلاهية بين البشر علما وعملا: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم 4). إن ذلك يعني أن إدراك النبي استحضار لله تماما كما أن إدراك العلامة استحضار للشيء الغائب. إن الرسول وسيط أمين في تجلياته المعروفة. ذلك أن مهمة تحليلية بامتياز تنقل ما هنالك في الوضع المطلق للشيء على نحو محدد ومبين بجلاء ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ...﴾ (المائدة 67)، ﴿... إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ (الأحقاف 9).

3 – الصلاة: (بناء الإمكان):

لدينا إلى هذا الحد المطلق والآية التي تمثله في حيز النسبي وتنقله إلى المعرفة. إن

توفر هذين العنصرين معا على صعيد واحد هو منطلق حركة الإستدلال بما هما معا يشكلان المقدمات الكاملة. دون التئام المقدمات فإن حركة الإستدلال تظل مستحيلة بينما تصبح ممكنة بالتئام المقدمات، الذي يعني على وجه الدقة ربط المقدمات على صعيد استدلالي واحد. إن المقدمات (العلامة ومطلق الشيء) إذا لم تقرب بعضها من بعض ولم توضع على صعيد واحد في علاقة لم يكن ممكنا خروجها إلى نتيجة. لا يتعلق الأمر هاهنا فقط بتحدد المقدمات بل أكثر من ذلك بربطها، معالقتها، وصلها.

ثمة فعل معالقة ضروري بين المطلق والمحدود هو الذي يوفر ولادة الممكن، القوة التي وحدها تجعل الحركة نحو تفعيل المقدمات في نتائج ممكنا. حينما نقارب المسألة في مجال آخر، فإن هذه اللحظة هي لحظة البذرة التي تكون قد تحددت بعد أن كانت وجودا لامحددا، لكنها لم تصبح بعد إمكانا فواقعا. البذرة تحمل كل صفات الشيء عدا وجوده. والحقيقة أن البذرة ليست في ذاتها إمكانا، إمكان شجرة بل اسم شجرة وتعريفها. وإنما يبدأ الإمكان من اللحظة الموالية - وضعها في شروطها الخاصة بنموها وبث الروح فيها، وهي عملية قد تنجح فتكون إمكانا وقد تقتل فتكون عدم إمكان واستحالة.

إن الحياة بالنسبة للبذرة تبدأ بالنبض في درجتها الصفر أولا إذا اقيمت العلاقات، الصلات بينها وبين الأرض والماء والهواء والنور ثم إذا أقيمت بشكل صحيح أي اذا كانت التربة صالحة لتلك البذرة بالذات والمياه مناسبة والمناخ ملائما والتنوير كافيا - كل ذلك بالمقادير اللازمة وفي الأوقات المحددة. لنشدد على هذا التعبير "إقامة العلاقات / الصلات" أو "إقامة الصلاة" كحركة ضرورية لنفخ الروح في البذرة التي تتحول هكذا من محدد ميت فاقد لوحدته مع العالم أو لصلته إلى محدد حي مالك لوحدته مع العالم منفعلا بنوره متنفسا هواءه شاربا ماءه متغذيا ترابه. لكن كل ذلك لم يكن ممكنا للبذرة قبل وضعها في شروط الوحدة المذكورة أي قبل إقامة الصلات لها.

إقامة الصلات / إقام الصلاة هو إذن حركة نفخ الروح في الكائن التي بها وحدها يخرج الكائن من اللامبالاة indifférence تجاه العالم مثلما هو شأن الحجر (مقارنة بالنبات) الذي لا يتغذى ولا يشرب ولا يتنفس هواء ولا ينفعل بنور - إلى حالة المبالاة حيث الفرق بين أن يوجد غذاء وأن لا يوجد وبين غذاء وآخر وبين أن يوجد ماء ولا يوجد وبين ماء وآخر وبين أن يوجد هواء ولا يوجد وبين هواء وآخر وبين أن يوجد نور ولا يوجد وبين نور وآخر وبين مقادير من كل شيء وأخرى وأوقات لكل ذلك وأخرى. إن البذرة التي تنفخ فيها الروح إذ توضع في شروطها المناسبة تحصل على الدرجة الأولى للمبالاة بالعالم: الإنفعال وذلك بشروعها في التغذي وكل الوظائف النباتية.

إن وضع البذرة خارج الصلات التي ذكرناها هو ما نقاربه بوضع المفهوم أو التعريف

خارج القضايا التأليفية أو بوضعه في مجرد صلة ممكنة بالقضايا التأليفية. أما وضع البذرة في صلة بشروط نموها فهو حركة نفخ الروح فيها التي تجعل خروج النبتة إلى التحقق ممكنا.

لقد قلنا سابقا أن هاهنا نفخا للروح يبدأ به الكائن مرحلة الإنفعال في تكوينه. نفهم إذن أن الصلاة ليس مقصودا بها المفهوم حتى في وضعه المحدد وإنما المقصود بها الواقع أو التحقق الذي يقتضي خروج المهيّإ من حالة الموت واللاوحدة التي تتميز بها عناصره المتجمعة فحسب على صورة ما إلى حالة الوحدة والحياة التي تبدأ مع إخراج المعرف من حالة اللامبالاة إلى حالة المبالاة بوصله بالعالم. لهذا كان عيسى ابن مريم يقول واصفا الموقع الذي للصلاة والزكاة: ﴿... وَأَوْصَانِي بِالصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ (مريم 31) رابطا الصلاة والزكاة بالحياة دون الأشياء الأخرى.

العلاقة هي إذن بداية الحركة الزمانية والتعين أولا بتحقق القوة التي يقابلها في الإستدلال تأليف المقدمات.

4 – الزكاة (التحقق):

ثمة فرق ذكرناه بين البذرة في علاقة بالعالم، أعني وقد أقيمت صلتها بالماء والتراب وبينها خارج هذه العلاقة. إنها خارج هذه العلاقة خارج إمكان النمو، وهي كذلك فقط داخل هذه الصلات. خارج العلاقة بالعالم هي إذن لا تمتلك إمكان النمو أي أنها ليست قائمة في أي درجة من درجاته وأعني بالذات الدرجة الصفر، أما داخل العلاقة بالعالم فإنها تمتلك الدرجة الصفر لكمالها ولصيرانها نباتا. إن كل ما يتوقع بعد ذلك هو زيادة هذه الدرجة إلى 1، 10، 50، 100، وهو بالضبط معنى الزكاة: النمو والزيادة.

إن الدرجة الصفر، درجة إمكان الشجرة، هي معا شجرة ولا شجرة وهي الدرجة الصفر لهذا أو ذاك معا. حينما تبدأ الشجرة في النمو أي تنفخ الروح في البذرة لتبدأ الإنفعال بالعالم، فإن درجة شجريتها تزداد حتى الإكتمال ودرجة لاشجريتها تنقص حتى الإندثار. **إن النمو مصحوب بذلك بفعل سالب لما ليس الشيء إياه أو بتطهير لذاته مما ليس إياه.** لذلك كانت الزكاة تشير إلى الزيادة ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبًا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلاَ يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ (الروم 39)، لكنها تشير أيضا إلى التطهير ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (الشمس 9 – 10) والحديث هنا عن النفس. وزكى المال يعني معا طهره مما ليس حقا له فيه أو مما هو حق غيره فيه – حق الله – ويعني ضاعفه كما في الحديث "ما نقص مال من صدقة".

وكما أن البذرة، إذ تسلب إمكان عدم الشجرة عنها تتحقق الشجرة وتنمو من درجة الصفر لإمكانها حتى اكتمالها أي نيلها الدرجات القصوى المكتوبة لها في ممكنها، كذلك فإن المال الذي نحصل عليه مفترض أنه مال ممكن فحسب بالنسبة لنا. إن ملكيته الحق هي لكل

من يمكن أن يمتلكه أي لكل مماثل لنا في الإنسانية وهو المعنى المقصود بقولنا: المال لله. لذلك كان إخراج حق الله منه وسلبه عنه شرطا ضروريا لإسناد المال لأنفسنا أي لنحقق ملكيتنا للمال وإلا فإن هذه الملكية تظل مجرد إمكان ما دام للآخر بعد فيه حق. وإذا لم تتحقق ملكيتنا للمال فإنها إذن لم تزد على الدرجة الصفر التي انطلقت منها، وهذا معنى "فلا يربو عند الله".

أما كيف يكون للآخر حق معنا في مال دفعنا جهودنا للحصول عليه، فإن ذلك ما يفهم على النحو التالي: ليس ثمة سلوك إلا وهو شبكة من السلوكات السالبة والموجبة التي ندين لها. إن شبكة السلوكات أو السلوك الواحد الكلي - إذا استدعينا قليلا هيغل - هو القائم بحق وليس السلوكات الفردية المعزولة. مثلا: إن الفلاح الذي يقصد حقله ليصرف جهده ووقته في الإنتاج الفلاحي يكون قد سحب نفسه من متعدد الوظائف الأخرى. وإذ يظهر على هذه الهيئة وهذا النمط من الوجود، فإنه يكون قد ترك أنماط الوجود الأخرى لغيره. وإنه ليستطيع أن يصرف ذاته للإنتاج الفلاحي لأن أنماط وجوده الأخرى وحاجياته مشغولة بنظائره من الناس: النجار والحداد والمدرس والبناء والذين يصرفون هم بدورهم جهدهم ووقتهم لسد وظائف بعضهم لبعض.

إن السلوك الحق ليس إذن سلوك هذا أو ذاك وإنما هو السلوك الكلي الذي يظهر في الفلاح ليعد الحاجيات الغذائية وينسحب فيه في شكل جميع الحاجيات الأخرى التي تظهر في النجار والمدرس وغيرهم لينسحب غيرها، وهكذا. إن ما نحصل عليه هاهنا هو كون هذه السلوكات ممكنة لأن غيرها يسد الفراغات، الحاجيات، الوظائف التي انسحبت منها ضرورة لأداء وظيفة ما وإعمار نمط وجود محدد. إن ما نحصل عليه هو أن كل سلوك سلوك متعدد، فهو على الأقل سلوك مضاعف يحصل لأن غيره يحصل معه يكفيه عناء أداء وظائف أخرى ويؤديها له ثم ينسحب بدوره مما يضطلع به هو ويترك له فرصة الفعل.

إن كسب الفلاح والمال الذي يحصل عليه من عمله هو إذن له لأسباب عدة: أولا لأنه أجهد نفسه وكرس وقته لعمله؛ ثانيا لأن جميع من سواه قد كفوه عناء ما إذا انصرف إليه لم يكن ليحصل حتى على اسمه كفلاح وشغلوا أنماط وجوده الأخرى التي يجب أن تشغل ولا يجد لها سبيلا؛ إنه ثالثا كسب ماله لأن غيره لم يكسبه وهو من جهة الممكن كان يكون في المكان نفسه ويحصل على المال نفسه. هكذا، فإن كسبنا يحتوي بلا ريب نصيبا مفروضا لكل من ساهم في الكسب وهو ينتمي إلى السلوك الكلي الواحد. إن المال الذي نمتلكه والكسب عامة هو عملنا في الغشاء الأول له وهو أيضا عمل غيرنا في غشائه الثاني. لذلك كانت تزكيته مما ليس لنا، فرضا إذا بلغ النصاب. ويعني النصاب تخطي الغشاء الأول الذي هو بالتأكيد مخصوص بنا إلى الغشاء الثاني الذي يشترك الكلي فيه معنا. إن الزكاة تتعلق فقط بالغشاء الثاني المشترك، أما الأول - ما دون النصاب - فهو خاص بي وهو عملي الخالص كما أن

عمل الآخر الخالص يعود إليه وحده. أما ما اشتركنا في انتاجه فإني أنزع، أفصل منه ما ليس لي عما هو لي لأسلمه إلى من ساهم معي بالغياب وعلى نحو ما في الكسب.

إن الكسب في الغشاء الأول بما هو فعلي الخالص هو ملك لي متحقق قطع شوط الممكن الى الفعل وتعين لفائدتي. أما في الغشاء الثاني فالكسب بعد ممكن لامتحقق لي حتى أخرج حق الغير منه أي أزكيه، هنالك فقط يمكن نسبة المال فعلا لي، إذ هو مزكى بمعنى مسلوب عنه ما ليس لنا وما يحافظ عليه في وضع الممكن وفي الدرجة الصفر لواقعيته بالنسبة لي. حينما ازكي الغشاء الثاني (البالغ للنصاب) مما ليس لي فإنني انقله من الممكن (ممكن لي ممكن للغير) إلى التحقق فيصبح فعلا لي. كما أنني في الوقت نفسه أنقيه ليزداد في الدرجات من الصفر - إذ كان ملكا لي بالإمكان فحسب - حتى أقصى درجاته الممكنة حين التحقق. وهكذا الشأن بالنسبة لكل وضع ممكن أقيمت صلاته.

لا شيء يتحقق إذن دون فعل تزكية يزيح عنه ضده ويخرجه من الدرجة الصفر لواقعه إلى درجة الإكتمال، كل ذلك إنفعالا بالعالم الذي يكون قبلا قد أقام معه الصلات. تسمى هذه اللحظة حينما يتعلق الأمر بنمو الفرد لحظة البلوغ، الأشد، الإستواء التي يحصل فيها الفرد على كل خيرات العالم الذي اتصل به واستفاد منه جسما وعلما ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (القصص 14).

يقابل هذا في الإستدلال الفعل الإستدلالي.

5 - الصوم (الكف عن الإنفعال - التحقق):

حينما يكتمل الشيء نهاية انفعاله بالعالم فإنه يصبح ممكن الإستقلال بنفسه تماما كما كان ممكنا إذ حصل على هيئة، بعد أن كان وجودا لامحددا - كان ممكنا أن يقيم صلات بالعالم ويحصل على روح. ليس الأمر هنا ضروريا بل ممكن فحسب إذ بالإمكان أن يظل الشيء - رغم اكتماله - مشدودا على نحو إنفعالي إلى العالم الذي أنشأه.

حينما يكتمل نمو الصغير، وبعد فترة من انفعاله بحليب أمه، يصبح من الممكن أن يستقل عنها. نسمي ذلك مرحلة الفطام. لكن من الممكن أيضا أن يظل الرضيع - رغم اكتماله وإمكان استقلاله - منفعلا فوق الحاجة بأمه إذا لم يتم فطامه ويشب على ذلك مثلما قال البوصيري عن النفس إذا لم تفطم: "والنفس كالطفل إن تهمله شب على حب الرضاع، وإن تفطمه ينفطم" (البردة). إن العملية نفسها تجري قبل ذلك بالنسبة للطفل وهو في بطن أمه. إنه يتغذى هاهنا من غذاء أمه التي هي عالمه والتي تتغذى بدورها من العالم الخارجي الذي هو عالمها. وحين الإكتمال في بطن أمه وبداية الإستقلال عنها أي الولادة ينقطع حبل وصله بها ليتغذى من العالم الخارجي مثلها.

إن عملية الإنقطاع عن العالم عملية ضرورية لكل ذات تولد جديدة. إن قيامها بنفسها

يستوجب مرحلة الإنفعال أولا لتصبح ممكنة مرحلة الفعل ثانيا. بالإنقطاع تولد ذات في كل مرة: الولادة، الفطام، البلوغ، بلوغ الأشد. أما إذا لم تتم عملية القطع مع العالم فإن الشيء يظل منفعلا حتى وإن اكتمل وأصبح قادرا على الإستغناء عن حاجته الإنفعالية إلى العالم.

تولد الذات بالقطع مع العالم لأنه هنالك فحسب يعود الشيء ليعتمد على مصدر حياة داخلي. ثم إنه بالقطع يكتشف الشيء لأول مرة المكان. يولد المكان حينما نقطع حبل الوصل الإنفعالي بالعالم فنرى الفضاء بيننا وبين العالم بدل الإمتلاء. هنالك ينكشف الآخر والموضوع مقابل الأنا والذات.

أما وقد أصبح المكان هو المميز لهذه اللحظة وأصبحت الذات تدرك استقلاليتها عن الموضوع فإن العلاقة السابقة تنقلب كليا. بعد أن كان العالم فاعلا والشيء المتكون منفعلا، يصبح العالم منفعلا والشيء الذي تكون للتو وبلغ استقلاليته فاعلا. لهذا السبب كان عمرو بن كلثوم يقول في معلقته الشهيرة: "إذا بلغ الفطام لنا صبي تخر له الجبابر ساجدين". والمعنى أنه حال ينتهي انفعال الصبي بالعالم يبدأ فعله.

إن سلوك الإنقطاع هذا ونيل الإستقلالية، أي استواء الذات قبالة موضوع وولادة المكان بمعنى المسافة التي تنالها الذات للحركة والفعل، هو بالضبط ما نجده في الإسلام في لحظة الصوم. لغويا، الصوم هو الكف عن فعل شيء ما، وفي الإسلام، الكف عن الأكل والشرب والجنس من طلوع الفجر إلى غروب الشمس. وإذا دققنا الملاحظة، فإن موضوع الصوم هو انفعالات الإنسان وليس أفعاله أي ما يمثل العالم فيه سلطة على الإنسان لا العكس، سلطة بالدفع أو الجذب. الصوم بذلك تحرر من هذا الجذب وذاك الدفع والهدف القطع مع العالم واتخاذ مسافة منه تسمح باستواء الذات للفعل في العالم.

إن لحظة القطع مع العالم، الفطام عنه، الصوم عنه بما هي لحظة ولادة الذات، ذلك ما نجده بينا في الآيات القرآنية. فلكي يولد النبي يحيى ابن زكرياء عليه السلام يصف القرآن الأمر على هذا النحو ﴿يَا زَكَرِيَا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا﴾ (مريم 7). بعد تساؤلات زكرياء يذكر القرآن مطلب النبي زكرياء: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَ لَيَالٍ سَوِيًّا * فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا * يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ (مريم 10 – 12)، ﴿... قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزًا﴾ (آل عمران 41). إن زكريا يقطع صلته بالعالم الإنساني من حوله إذ يقطع التواصل ويحول تواصله إلى المطلق وحده (أن سبحوا) أي إلى أعمق ممكنات ذاته التي عادت إلى ذاتها. هناك فقط يولد يحيى، والشأن نفسه مع المسيح. فلكي يولد عيسى تصوم مريم عن التواصل تماما كما صام زكريا ﴿فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا * فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلاَّ تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ

سَرِيًّا * وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا * فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَانِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا * فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ...﴾ (مريم 23 - 27).

إن لحظة ولادة الذات لا تكون إلا بالإنقطاع عن العالم وإلا ظلت الذات جزءا من العالم نفسه وتواصلا معه. يشكل الصوم بداية لتشغيل الإمكانات الذاتية التي تكون قد نمت واكتملت طوال فترة الإنفعال. إنها إمكانات تختلف في كل مرة: فحين يصوم الوليد عن بطن أمه حين الولادة فإنه ينشط إمكاناته الذاتية للرضاعة التي لم تكن نشطة من قبل. وحينما يبلغ الفطام ويصوم عن ثدي أمه، فإنه ينشط إمكاناته الذاتية للتغذى من العالم مباشرة أكلا وشربا. وحينما يصوم عن إعالة غيره له علما ورزقا فإنه ينشط إمكاناته الذاته على العلم والعمل، هكذا.

في كل الحالات، تشهد الذات عودة إلى نفسها لتنشط إمكانا لديها تستغني به تدريجيا عن الآخر. وفي كل مرة ينفصل الآخر أكثر عن الذات باتساع الفضاء الذي بينهما بشكل تدعى فيه الذات أكثر إلى العودة إلى نفسها وتطالب فيه أكثر بتشغيل إمكاناتها الذاتية. إن الوليد يمتلك استقلالية عن بطن أمه ليتغذى بنفسه منها منذ الولادة. ورغم أنه يظل تابعا بعد لها، إلا أنه يكون قد امتلك قدرا من الذاتية لم يكن لديه قبل الولادة. فالمسافة المكانية التي بينه وبين أمه دليل قطع معتبر. إلا أن المسافة تتسع بالفطام ويكون الصبي بمواجهة الفضاء المفتوح الذي يشغل فيه إمكاناته الذاتية أكثر من ذي قبل. وفي مرحلة الرشد يكون الإستغناء عن العالم أكثر والعودة إلى الذات أكثر. ثمة موازنة طريفة هاهنا، فبقدر ما يستغنى عن العالم بقدر ما تكون العودة إلى الذات وتشغيل الإمكانات أكثر، والعكس بالعكس، فبقدر ما تنشط الإمكانات الذاتية بقدر ما يتم تمييع أشياء العالم واعتبار الفضاء بدلا منها. نستطيع أن نفترض هنا منطقيا فحسب أن حالة الإستغناء الكامل عن العالم هي حالة الولادة الكاملة للذات أو الذات الكاملة.

إلا أنه من البين أن الذات لا تبدأ قطعا مع العالم إلا لحظة تكتمل إمكاناتها الذاتية وتصبح قادرة على الإنفصال والقيام بنفسها، وذلك ما لاحظناه في مختلف مراحل نمو الكائن من الولادة حتى الفطام والبلوغ وبلوغ الأشد. لذلك فإن السؤال عن كيفية تعويض الكائن حاجته إلى العالم، حاجته التي صام عنها، سؤال بينه إجابته. إنه لا يصوم عن العالم إلا إذا استبطن كل فاعلية العالم بداخله وأصبح قادرا على الإضطلاع بها بنفسه. لذلك كانت كل أشكال الصوم التي ذكرناها عاقبة في الترتيب على الإنفعال واكتمال الذات إنفعاليا. إن الصوم نفسه كما عرفناه هو "كف عن شيء" بما يعني أنه من اللازم أن تكون مزاولة الشيء سابقة عن الكف عنه. ليس الصوم سلوكا بدئيا وإنما هو سلوك الكائن المكتمل الذي يكون قد قطع أشواط نموه بالكامل وبلغ لحظة إمكان القيام بذاته. لذلك فإن القطع، الصوم لا يواجه عودة إلى فراغ أو عدم وإنما هو يواجه على العكس عودة إلى امتلاء الذات التي استبطنت العالم

بما فيه المطلق ذاته.

هكذا! فقد أدرك زكرياء تماما كما أدركت مريم أن الصوم عن التواصل مع الآخرين له ما يعوضه وهو الإلتفات إلى تواصل جديد مع المطلق نطل بواسطته على غير العالم الذي قطعنا معه، والنتيجة: مولود جديد. ولهذا المعنى بالذات يفهم الصوم في الإسلام - بما هو قطع مع العالم وعودة إلى الذات في مواجهة حرة مع الفضاء المفتوح، مع المطلق واستشراف هيئة أخرى للعالم غير الهيئة القائمة - يفهم بما هو العبادة الأشد توجها إلى المطلق. ففي الحديث القدسي: "كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به". إن الإشارة الواردة على لسان مريم في الآية أعلاه تنبه إلى هذا المعنى، كون الصوم لله: "إني نذرت للرحمان صوما" تماما كما تنبه إشارة موالية إلى الفعل (بدل الإنفعال) الذي يتلو سلوك الصوم مباشرة.

يكون كل هذا في الإستدلال في صورة الولادة غير الضمنية للنتيجة حين تلتئم المقدمات دون الولادة العلنية.

6 – الحج (العمل والكسب):

في الأخير فإن الأمر يتعلق بولادة النتيجة. إن كل ما نرجوه من أي فعل تكون قد سمحت به المسافة التي اتخذناها مع العالم إنما هو الكسب، نتيجة العمل وهي المقصد الذي تهدف إليه حركة الوجود والإنفعال والفعل. المقصد، القصد، الهدف ذلك ما نجده متفقا تماما مع اللحظة الأخيرة من لحظات الإسلام: الحج. فالحج يعني القصد لغة. ويأتي الحج في ترتيب أركان الإسلام كلحظة أخيرة. إن موقعه الشكلي في الأخير يشجعنا أكثر على التقرير الآنف بشأن معناه كغاية ونتيحة لما سبق. لنسجل بارتياح كبير أن الحج هو المقصد، الهدف، الغاية، المطلب الذي يتوق إليه كل سلوك وكل حركة الكائن وجودا وانفعالا وفعلا.

إن اللحظة السابقة للنتيجة هي لحظة العمل. لقد قلنا من قبل أن العمل يستوجب اكتمالا للكائن واقتداره على خوض معركة المكان أو على احتمال السلوك الخاص بالمكان. وقلنا أيضا أن السلوك الخاص بالمكان أي بالكائن وقد اكتملت قدراته إنما هو الظهور أو التجلي وليس التحقق مثلا أو التحدد. لنفسر قليلا قبل أن نواصل التحليل: حينما تكتمل قدرات الطفل على المشي، فإن مشيه باتجاه أمه أو باتجاه المدرسة أو باتجاه الملعب ليس تحققا لإمكانات المشي لديه، وإنما هو ظهور، تجلي لاقتدارات المشي عنده. إن التحقق هو ما يطلق على المسار السابق لتكوين الطفل بهدف اكتمال القدرات. أما حين تكتمل القدرات، فإن الظهور أو التجلي هو المفهوم المناسب وليس التحقق بما أن التحقق قائم، فالمشي متحقق لدى الطفل كاقتدار.

حينما تكتمل القدرة على المشي في اللحظة الرابعة (الزكاة) فإن اللحظة الخامسة (الصوم: الكف عن الإنفعال والشروع في الفعل) ستكون حركة نحو تجلي الإقتدارات وليس نحو تحققها. "التجلي" هنا لا يعني أكثر من إزاحة القناع عما هو متحقق وأخفي وراء سلب

المكان، قناع الإختفاء. لا يمثل العمل لذلك تحقيقا للذات مثلما يتراءى وإنما يمثل تجلية لما تحقق لها وغنمته خلال مرحلة الإنفعال حتى اكتمالها. إن الطفل الذي يبدأ بالمشي هنا وهناك إنما يجلي اقتدارات له حاصلة ومتحققة بالمشي هنا وهناك، موجودة له لكنها غير ظاهرة، غير مزاح عنها قناع اختفائها فقط. إنه يكشف ببساطة أنه يستطيع أن يمشي، أن لديه قدرة لا يمكن التأكد منها إلا إذا أظهرها في سلوك مشي. العمل لذلك إثبات لهذا الذي ندعيه ونزعم أنه قائم في اللحظة الرابعة. لذلك هو حميم لمفهوم آخر: الإمتحان، الإختبار، إقامة الحجة بحسب إحداثية الحديث.

إن اكتمال تحصيل العلم تعقبه لحظة كف عنه إستعدادا للإمتحان من أجل إظهار ما هو قائم ومتحقق لطالب العلم لكن على نحو غياب وكمون يستحيل إثباته إلا بالعمل والإمتحان الذي على الممتحن أن يزيح فيه القناع عن اقتداره على العلم ويقيم الحجة أن العلم قائم لديه كاقتدار. أما من يزعم اكتمال قدراته الجسدية ويزعم قوته، فإنه لا شيء يثبت لنا ذلك في لحظة الإقتدار ذاتها وإنما الذي يثبت العمل والإختبار في معركة مع ندّ تقام فيها الحجة بعد ذلك على القوة.

لهذا قلنا أن اللحظة السادسة، لحظة النتيجة لحظة تجل لشيء قائم سلفا، لكن لا حجة على قيامه إلا بازاحة القناع عنه للإبانة عما هو إياه. يتجلى بعد الإمتحان ما إذا كان الكائن قد حصل علما بالفعل أم لا وإلى أي مدى يكون قد حصّله. إن تجلي ما هو قائم في الإقتدار سيكشف نجاحا أو فشلا، ونجاحا بهذا المعدل أو ذاك تماما كما هو الفشل. وهكذا شأن من كان يزعم القوة، فإن فشله في المعركة مع ند له سيكشف ما كان متحققا لديه كضعف كما أن نجاحه سيكشف مقدار القوة التي كانت متحققة كاقتدار لديه. إن الطفل الذي يوضع امام اختبار المشي بالمثل سيكشف بدوره ما قد تحقق له من اقتدار على المشي أو من عدم اقتدار كما سيكشف عن مدى الإقتدار حين تتجلى أمامنا الإقتدارات التي تحققت له ولا دليل عليها إلا الظهور. على هذا النحو كانت النهاية، اللحظة السادسة محتملة لأحد الإمكانين: السلب والإيجاب (القدر خيره وشره في الإيمان)، كما كانت هذه اللحظة لحظة خروج الشيء من الكمون إلى العيان على شكل آيات بينات في المكان (الحج في الإسلام)، وكانت هذه اللحظة على العموم لحظة تجلي المطلوب على هذه الهيئة (الموجبة طبعا) دون سواها (السالبة) لكسبها بما هي المقصد.

* تأويل عناصر الإيمان:

لنر الآن على غرار ما رأينا مع عناصر الإسلام أي معنى لعناصر الإيمان. لقد قلنا أن الإيمان هو العلاقة مع الشيء نفسه في غيابه لما كان الإسلام علاقة معه في حضور علاماته. كان الأمر مع العلامات سلوكا إستدلاليا لاستخراج النتيجة. لكن الحال مع الشيء نفسه الغائب

مختلف. إن الأمر يتعلق هنا بالعناصر الضرورية للغياب لما يتميز الشيء عن علاماته.

العنصر الأول الأساسي هو الشيء نفسه الغائب. ذلك أن وجودنا بحضرة العلامات يجعلنا مباشرة نشير إلى الشيء المنسحب وهو غير ممكن أصلا دون ذلك. إنه يشكل مكونا من مكونات معرفتنا رغم أنه لا يحضر أمامنا تماما. إن إدراك العلامات شهودا هو في الوقت نفسه إدراك غيابي للشيء. إننا نرى العلامة وفي الوقت نفسه نرى ما هي علامة عليه دون أن نحصل أي حضور له. أما إذا كان الإعتراض أن لا شيء يلزمنا برؤية شيء غيبي في الوقت الذي نرى فيه العلامة، فذلك سليم فقط إذا لم يكن الأمر يتعلق بعلامة وكان متعلقا بالشيء ذاته. أما إذا تعلق الأمر من خلال شروط محددة بعلامة فإن رؤية الشيء الغيبي تغدو مؤكدة ومكونا أساسيا من إدراك الشيء. غير أن هاهنا سؤالا مهما مفاده أن الشيء المشار إليه قد لا يكون رغم صلاحية الإشارة غير شيء ذهني أي اختلاق ينتمي فقط إلى المعرفي لا إلى الأونطولوجي. السؤال إذن: هلا يكون ما تحيل إليه العلامة محض موضوع معرفي؟

يتوقف الأمر هنا على مدى قدرة الموضوع المعرفي أو التعليل المعرفي للشيء على الإضطلاع بالعلامة أي بمدى قدرته على أن يكون علة لها. لنحاول الآن أن نتحقق من هذه العلاقة ونقيس قدرة الموضوع المعرفي على الإضطلاع بالعلامات. من الأكيد أنه إذا كان الحديث عن علامات إفتراضية يكون اختلاقها الذهني بينا، فإن الموضوع المشار إليه لن يتجاوز بدوره حدود هذا الإختلاق. وذلك أمر يمكن تبينه بسهولة وتمييزه عن علامة تكون في العالم أو بكلمة خارج الإختلاق الذهني الواضح. في الحالة الأخيرة، وهي المتعلق بها التفكير، فإن علامات تنتمي إلى العالم – هذا الأثر للقدم أو ذاك المصنوع، وبالجملة هذا المعلول أو ذاك من معلولات العالم – لا يمكن أن نفترض أن تكون علل لها تنتمي إلى الذهن، أن يكون مثلا كائن ذهني هو الذي أحدث هذا الأثر للأقدام على الأرض وهذا الخط على الورق وليس كائنا من جنسه، إنسان أو غيره بحسب طبيعة الأثر بالنسبة للمثال الأول أو قلم فيزيائي بالنسبة للمثال الثاني.

من البين إذن أن العلامات كلاحضور فعلي للشيء بل فقط كشروط دنيا للمعرفة لا يمكن ردها إلى أثر للمعرفة ذاتها. ورغم أنها لا توفر الشيء إلا كشيء معرفي بما أن الشيء نفسه لا يقع داخل العلامة وإنما فقط العلم به، فإنها أعني العلامة بما هي ليست اختلاقا ذهنيا، تجد تعليلها المناسب في ما لا يكون بدوره اختلاقا ذهنيا وإنما كائنا من جنسها. هكذا فإن التعاطي المعرفي مع العلامة يؤدي أخيرا إلى قرار أونطولوجي بشأن الشيء نفسه. يعود ذلك إلى الخاصية المركبة للعلامة الإبستيمولوجية الأونطولوجية. إن العلامة ذات وجه أونطولوجي من حيث كونها أثر لكائن أونطولوجي بحسب تجربة سابقة معه وهي ذات وجه إبستيمولوجي من حيث أنها لا تحمل الموجود الأونطولوجي عينه بل تكون مناسبة لمعرفته.

إن الطبيعة المضاعفة للعلامة هي ما يشكل جسرا يمر عليه قرار إبستيمولوجي نحو قرار أونطولوجي.

ما يهمنا هنا بالضبط هو أن المعرفي يشير إلى أبعد من مداه المعرفي، إلى الأونطولوجي نفسه بحكم بنية العلامة التي ذكرناها. ولا يتعلق الأمر في هذه الحالة بعلاقات داخل مجرد العلامات بين مقدمات ونتائج بل بخروج عنها إلى الشيء نفسه الذي يدرك في غيابه أو يدرك كغائب والذي تجد فيه المعرفة وحده التعليل لما هو غير قابل لرده للفعل الخالص للذهن بما هو وحده من جنس العلامة موضوع المعرفة وذات الوجه الأونطولوجي أيضا.

لكن الشيء نفسه الذي أصبح يشكل هنا مستوى ثانيا في التفكير لما يكون المستوى الأول مستوى العلامات - هذا الشيء لا يتقدم إلى المعرفة في وجهه الحضوري أي أنه لا يكون حضورا داخل العلامة وإلا لم يكن لكل التفكير من خلال العلامات من معنى. إن الشيء نفسه يتقدم على نحو **انسحاب** أو على نحو **فراغ وغياب**. إن ما نراه داخل العلامة هو الشيء نفسه كما لاحظنا لكنه الشيء نفسه تاركا مكانه فحسب لا شاغلا له. لا يمكن هاهنا أن نساوي هذا الوضع الغيابي للكائن ووضع العدم بما أننا نشير إلى الوضع الأول كشيء ما.

بالطبع فإن الشيء إذ يغيب على النحو الذي ذكرنا يترك علامات دالة عليه. ولقد لاحظنا من قبل أن العلامة ذات وجه يدار نحو الشيء نفسه وآخر نحو ذاتها. وواضح أن الوجه الثاني لا يتعلق به غياب إنما يتعلق بالوجه الأول المشير إلى الشيء غيره. ثمة إذن في العلامة وجه غير المتعلق به استعماله في الإستدلال كإحدى المقدمات أي المعطى الشهودي مثلما رأينا ذلك من قبل. إن العلامة هنا مثلها مثل الشيء نفسه ومثل غيابه موضوع غيابي لا شهودي.

هكذا، وبحكم الغياب الموصوف آنفا، فإن العلاقة بين الشيء والعلامة الدالة عليه تغيب بدورها. ذلك أن حضور شيئين الواحد للآخر يجعل علاقتهما بدورها علاقة حضورية في معنى التصرف الضروري للواحد على ضوء ما يمليه الآخر. أما الغياب فيجعل علاقتهما ممكنة ويحولها إلى قانون ممكن أي قائم على مسافة في التعاطي معه ويكون، بما هو ليس ضروريا أي ليس حضوريا وليس أمرا واقعا، يكون قابلا للإعراض عنه.

بقي أن السؤال عن الشيء نفسه الموضوع الغائب للإستدلال، كيف يكون ممكنا من الأصل فإن الإجابة تكمن في التجربة الأولية الضرورية التي يجب أن تقوم مع العالم والتي انطلاقا منها تمتلك الذات المطلق. إن العلاقة الأولى بالمطلق هي إذن ما يفسر لنا كيفية التئام العلاقة بين العناصر المحدودة والتي لا شيء يبرر علاقتها غير افتراض وجود ما للمطلق في حدودها.

ثمة إذن الشيء نفسه أساس العلامات التي بين أيدينا والذي ينسحب عنا إلى الوضع الغيبي ليجعل السلوك الإستدلالي ممكنا وعلى هيئة علم صارم. غير أنه من الواضح أن الشيء

هاهنا ليس مفصل الدلالة وعلائقيا بمثل ما هو مفصل وضعه العلاماتي. إنه يكون في هيئة الواحد المطلق الذي انطلاقا منه يكون كل شيء ممكنا. حينما يتعلق الأمر بالقضايا الكبرى للوجود وبالإستدلال عليها فإن هذا الشيء الغيبي المطلق هو الله تعالى. من ثمة تصدر المطلق ثانية قائمة المقولات في وجهها غير الشهادي.

من الضروري أن ندقق أيضا في هذا المستوى عينه بين هذا الشيء نفسه الأونطولوجي وبين تجربتنا الأصلية له. يكون الشيء أولا على نحو مطلق دون تجربة ولكنه قابلا للتنسيب في تجارب لا تنتهي. حينما يتعلق الامر بالشيء نفسه خالصا من التنسيب والتجربة الأصلية فإن المفهوم المركزي في الإيمان هاهنا ليس سوى مفهوم الله نفسه. أما حينما يتعلق بتنسيب المطلق في تجربة تكون أساس استدلال مخصوص بعد ذلك، فإن الإسم الذي نجده في الإيمان هو الملائكة.

إن الملائكة رسل كما هو واضح في القرآن تماما كما الرسل الآدميون. من ثمة ضرورة تأولهم بما هم أيضا العلامات الدالة على الله أي الحاملة لمضمون ما عنه تماما كما هو شأن الآية. الفرق الوحيد بين الملائكة والرسل من البشر هو أن هؤلاء رسل عالم الشهادة وأولئك رسل عالم الغيب. إن هذا الدور للملائكة واضح بشأن العلم (جبريل بما هو حامل رسالة العلم إلى الإنسانية) كما بشأن العمل (المهام المختلفة التي يقضيها الملائكة بين الله والبشر وبينه تعالى وبين العالم جملة أعني نقلهم للأمر الإلاهي وتنفيذه ونقل أعمال العباد، إلخ. إن الملائكة يكونون في المرتبة الثانية في الإيمان بعد الله تماما كما هو محمد في المرتبة الثانية في الإسلام بعد الله، ففي الحالتين، الحد المنطقي الثاني بعد الله تعالى، رسول بهذا الشكل أو ذاك. ما الفرق إذن بين الملائكة في الإيمان وبين رسول الشهادة؟

أن الأمر بشأن رسل الغيب يتعلق بالتجربة الأولية للشيء التي تفيدنا علما بما هو الشيء بحسب مواقع النظر التي نرصده منها. هاهنا تجربة إنفعالية ندرك بها من وجهة نظرنا الأونطولوجيا العينية. أما رسل الشهادة فهم الحالة الأصلية حينما تعاد في شكل مثال هنا أو هناك. وكما يستدعي السلوك الشهادي العلم الأصلي بالشيء، فإن الإسلام يستدعي الإيمان أولا. وهاهنا فإن قوة الإحالة الأونطولوجية للآيات والرسل تقوم على الدعم الذي تمنحه التجربة الأصلية للوجود التي يصبح المنطق بعدها ذا محمول أونطولوجي وإلا ظل معرفة صورية.

لنسجل إذن أن الملائكة كعنصر ثان للإيمان هم **التجربة الأصلية للمطلق متنسبة في هذا الوجود أو ذاك** لتقوم على قاعدتها التجربة البعدية للإستدلال.

بعد ذلك نذكر أن الإستدلال يتكون من علامة على الشيء وقاعدة. لكن، كما لاحظنا

من قبل، فإن كلا من العلامة والقاعدة لا يقيمان إستدلالا علميا إلا إذا كان الإقرار بمنبتهما الأونطولوجي وحملهما للشيء نفسه بدل كونهما إختلاقات ذهنية محضة.

يمثل مفهوم الكتب كعنصر ثالث في الإيمان، **هذا المعنى للقانون**، القاعدة لا من جهة وجهها الشهادي بل من جهة الإقرار بأن هذه القاعدة ذات منبت أونطولوجي وأنها تنقل الإستدلال المنطقي إلى التقرير بشأن الأونطولوجيا عينها.

أما الرسول / الرسل كعنصر رابع فهم **يمثلون الوجه الأونطولوجي للآية**. الرسل هم حاملوا المضمون الإلاهي تماما كما تحمل الآية، العلامة مضمون الشيء التي هي له آية وعلامة. ولقد بينا أيضا من قبل أن ثمة فرقا بين المعرفة الشهادية للرسول وبين الإيمان به. ذلك أن الإيمان سلوك تجاه الشيء في وضعه غير العلائقي. وهنا فإن الأمر إنما يتعلق لا بالعلامة نفسها في بنية الإستدلال بل بالإعتراف أن لهذه العلامة موضوعا أونطولوجيا منسحبا هو موضوع إيمان لا موضوع معرفة فحسب.

بقي أن نهاية الإستدلال عنصر خامس هو قرار منطقي بشأن الكائن لا أونطولوجي مثلما بينا من قبل. لكن هذا يعني أن المكافحة مع الأونطولوجي تظل ممكنة أعني أن توضع النتيجة المنطقية لتقاس بالأونطولوجي حينما يتيسر ظهوره. إن هذا السلوك المتاح في الممارسة اليومية للإستدلال هو عينه ما يجري في القضايا الكبرى أعني في علاقة بالوجود برمته. تسمى اللحظة التي يقف فيها **القرار المنطقي قبالة الشيء نفسه الأونطولوجي للمكافحة** حينما يظهر – تسمى في الإسلام بلحظة اليوم الآخر.

اليوم الآخر هو اليوم الذي نأتي فيه بكل ما أنجزناه من كائن منطقي في غياب الشيء نفسه الأونطولوجي أعني ما أنجزناه في الدنيا بما هي الوضع المنطقي للكائن – نأتي به لنرى مدى صدقه حينما يأتي الشيء الأونطولوجي عينيا. إن هذه اللحظة لا تتعلق بالسلوك الشهادي أي بالإسلام بل باعتراف غيابي بها أي بأن المكافحة ممكنة منطقيا بين الكائن المنطقي والشيء الأونطولوجي. أما ما يدعم هذا القرار الغيبي نفسه فهو ما أكدناه من قبل أننا بصدد أونطولوجيا منسحبة يمكن التقرير بشأنها قرارا أونطولوجيا على نحو منطقي.

أخيرا فإن المكافحة التي تجري بين قرار منطقي يكون قد جرى في غياب الموضوع وبين الشيء نفسه الأونطولوجي، تعني ضرورة كعنصر سادس أحد أمرين: **إما أن يكون الكائن المنطقي متفقا، متطابقا مع وضع الشيء نفسه الأونطولوجي أو أن يكون غير مطابق كنتيجة نهائية**. إن هذه اللحظة المكونة لبنية الإستدلال على الإطلاق هي عينها اللحظة المسماة في الإسلام / في الإيمان بلحظة القدر (خيره وشره). القدر هو هنا النتيجة التي ينتهي إليها السلوك المنطقي حينما يظهر الشيء نفسه فيعرف ما إذا كان في وضعه المنطقي من قبل صائبا أم لا، حقا أم باطلا، خيرا (إذ يكون متفقا والأونطولوجيا الغائبة) أم شرا (إذ يكون متناقضا وهذه

الأونطولوجيا).

عناصر الإيمان هي إذن الأسس الغيابية للإستدلال الذي يشكل الوجه الشهادي للسلوك المنطقي، وهي على التوالي:

- الشيء نفسه مطلقا وهو، بشأن التأويل الأقصى للعالم، الله تعالى في نمط وجوده الغيابي الإيماني.
- الشيء نفسه في تجربة أصلية له وهو، في الإيمان، مفهوم الملائكة.
- الإحالة الأونطولوجية للقاعدة المنطقية وهو في الإيمان مفهوم الكتب.
- الإحالة الأونطولوجية للعلامة المنطقية وهو في الإيمان مفهوم الرسل.
- المكافحة الممكنة بين الكائن المنطقي والشيء نفسه الأونطولوجي وهي هنا مفهوم اليوم الآخر.
- نتيجة المكافحة بما هي تطابق أو تناقض أو وضع ما وسط وهي هنا القدر خيره وشره.

تأويلات لأمثلة تفصيلية

يتعلق الأمر هاهنا بتطبيقات مباشرة للبنية المنطقية للكائن التي كنا بصددها حول موضوعات جزئية نمضي بها إلى حدود واسعة من التفصيل.

I – الفاتحة والسورة والتشهد:

1 – الفاتحة بما هي البنية المنطقية المطلقة للكائن / الفاتحة بما هي مفاتيح الوجود:

أ – المكونات الأساسية للفاتحة:

بسم الله الرحمان الرحيم

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَانِ الرَّحِيمِ * الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمَانِ الرَّحِيمِ * مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ * إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ * اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ﴾ (1–7).

الفرضية التي نشتغل عليها هنا هي أن الفاتحة تشكل البنية الأساسية للكائن التي نسميها أيضا مطلق الكائن بما هو كائن. لنحاول أولا أن نحاصر بنية الفاتحة من خلال الملاحظات التالية:

– تتكون الفاتحة من سبع آيات أو ست آيات في رواية أخرى حينما تدغم الآيتان الأخيرتان في واحدة. العدد سبعة كما لاحظنا من قبل يشير إلى شيء محدد بشأن بنية الكائن.

– تتكون الفاتحة من ثلاثة أقسام ظاهرة على النحو التالي:

- الحمد (الحمد لله): **الحمد** لله رب العالمين. الرحمان الرحيم. ملك يوم الدين.
- إعلان العبادة والإستعانة (إياك ن): **إياك** نعبد **وإياك** نستعين.
- الدعاء (إهدنا): **إهدنا** الصراط المستقيم. صراط الذين أنعمت عليهم. غير المغضوب عليهم ولا الضالين.

إن هذه القسمة في بنية الفاتحة واضحة إلى حد كبير أعني الحمد ثم إعلان العبادة والإستعانة ثم الدعاء. لنلاحظ جيدا أن كل ما سوى هذه المحددات الأساسية في القسمة معاودة للمحدد نفسه على النحو التالي:

- الحمد لله. إن كل ما بعد هذا القرار الأساس تفصيل لا غير أعني (رب العالمين. الرحمان الرحيم. ملك يوم الدين). واضح أن "رب العالمين" ليس سوى الله الذي تم التوجه إليه أولا بالحمد وهكذا "الرحمان الرحيم" و"ملك يوم الدين". ليس ثمة هاهنا تغير في القرار المنطقي الأساس الذي هو قرار الحمد. إن الحمد يكون أولا لله ثم هو عينه يكون مفصلا لله في صفاته المختلفة. إن التغير الفعلي في القرار المنطقي يبدأ فقط بعد الآيات الثلاث الأولى.

- إياك ن.. وإياك ن. هاهنا يكف القرار المنطقي الأول ويبدأ الثاني مع إعلان العبادة والإستعانة. واضح هنا أن الأمر لا يتعلق بالحمد أي بمواصلة للتفصيل في حدود الحمد وأنه يتعلق بأمر مختلف. لكن هذا القرار الجديد لا يتعدى حدود هذه الآية وحدها. لنتأكد أن الآيات الموالية هي قرار منطقي مختلف.

- إهدنا الصراط المستقيم. لا يتعلق الأمر هنا بمواصلة إعلان العبادة والإستعانة بل بالدعاء. بعد ذلك فإن كل ما يتلو من آيات مواصلة للدعاء. "صراط الذين أنعمت عليهم" مواصلة للدعاء بتفصيل موضوع الدعاء الذي تم ذكره آنفا بواسطة الإثبات؛ "غير المغضوب عليهم ولا الضالين" مواصلة للدعاء بتفصيل موضوع الدعاء بواسطة النفي.

لنؤكد إذن أن القرارات المنطقية هي على وجه الدقة والحصر ثلاثة (الحمد - العبادة والإستعانة - الدعاء) وأن كل ما سواها تكرار وتفصيل في هذه الحدود عينها. لنتقدم الآن في فهم هذه القسمة عينها: أي معنى للحمد وللعبادة والإستعانة وللدعاء؟

لندقق الصيغ الصرفية المستخدمة في الحالة الأولى والثانية والثالثة:

- الحمد: واضح أن الأمر لا يتعلق هنا بفعل بل باسم يعلن بواسطته شأن مطلق، كون الحمد على الإطلاق هو لله. لا تتوجه هذه الصيغة إلى زمان محدد مثلما سنرى في القرارات الموالية بل إلى وضع مطلق للأشياء. يتعلق الأمر بقرار بشأن أمر واقع هو أقرب إلى قرار بشأن الماضي إذا حاولنا تحديد وضع زماني له.
- إعلان العبادة والإستعانة: يتعلق الأمر هنا بفعل مضارع "إياك نعبد...نستعين" أي بالحاضر.
- الدعاء: يتعلق الأمر هنا بالمستقبل لأن الدعاء طلب لأمر غير حاصل بعد أو بشيء ممكن.

الفاتحة مكونة إذن مبدئيا من عناصر ثلاثة أساسية: الواقع - الحاضر - الممكن / المستقبل؛ ما هو حاصل - ما يحصل - ما سيحصل.

لنتثبت من مضمون كل مكون من هذه المكونات ومن الفروق بين مكون وآخر. أي فرق بين "الحمد لله" و"إياك ن..وإياك ن" و"إهدنا الصراط"؟ لندقق في الفروق الشكلية بين البنى الثلاث:

ب - المكون الأول للفاتحة (الحمد لله...) بما هو الماضي / الناجز من الكائن:

"الحمد لله" تحتوي نسبة للحمد إلى الله كقولنا "البيت لفلان" الذي يحتوي نسبة للبيت

إلى شخص محدد. من الواضح أن النسبة الأخيرة لا نقوم بها إلا حيث يكون ثمة غير يهدد أن ينسب إليه البيت هو بالطبع "فلان ثان". البنية الكاملة للقول إذن هي "البيت لفلان لا لغيره". "الحمد لله" عبارة تحتوي نسبة للحمد إلى الله (وأحيانا نضيف إليها عبارة "وحده") حيث وجهها السالب أن الحمد ليس لأحد غيره. لكن أي شيء غيره يهدد بأن يكون الحمد له هو؟

هو طبعا كل ما سوى الله مما يدعي أن الحمد له. ما الحمد؟ ماذا يعني أن تكون التلبية في الحج "إن الحمد والنعمة لك والملك"؟ ماذا يعني "سبحان الله والحمد لله والله أكبر"؟ ما الحمد؟ ما النعمة؟ ما الملك؟ ما التسبيح؟ ما التكبير؟

لنلاحظ أولا أن الحمد لا يكون إلا في نهاية الأشياء، مثلا في نهاية الطعام أو بعد أن يكون شيء ما عامة قد أنجز. على خلاف ذلك تكون البسملة في أول الأشياء، وذلك بين. من الممكن لذلك أن نتأول البسملة بما هي الممكن الذي يصدر عنه الفعل والحمد بما هو الفعل والإنجاز في بنية الكائن. البسملة هي في كل مرة البداية التي تسفر عن حركة تنتهي إلى هدف ما، الشيء الذي يفتح مباشرة على وعي البسملة في مستوى البعد الزماني من الكائن.

الحمد لا يتعلق بالحركة أي بالزمان بل على العكس بالكائن بعد أن يكون قد اكتمل وبلغ نهايته أي بمعنى ما بسكونه. لكن الحمد لا يرد في الفاتحة في النهاية بل على العكس في البداية. مع ذلك فإنه من المهم أن نتنبه أن الأمر يتعلق بما هو ناجز أي بما هو حاصل للمتكلم وأصبح منطلقا لفعل جديد بعده. كيف نفهم هذه الصعوبة؟

يقال الحمد في تشابه واضح مع الشكر بل أننا نتصور أحيانا أنه المعنى نفسه حينما نقول "الحمد والشكر". لكن تدقيقا بسيطا يبين أن الشكر يقال فقط للفعل الذي يحصل وينجز شيئا يشكر عليه فاعله بينما لا يستدعي الحمد ذلك. إن الحمد يكون للفاعل حتى وإن لم ينجز فعلا ظاهرا، يكون له لصفاته أي للممكن الذي له. مثلا: حينما يقدم لنا أحد معروفا فإن الرد الذي نقوم به تجاهه يسمى شكرا: أشكرك أو ما شابه ذلك. لكن المعروف كفعل يصدر عن شخص ليس دليلا على كرمه وخيريته. إنه قد يكون يفعل ذلك لمصلحة سيئة حتى، تظهر بعد حين. المهم أنه ليس دليلا على صفات متعلقة بالفاعل. مقابل ذلك فإن أحدهم قد لا يقدم شيئا، ويكون مغ ذلك حاملا لصفات الخيرية والكرم. هاهنا فإن الفعل المتعلق به ليس شكره بل حمده أي ذكره بما هو خير أو أيضا مدحه. لنلاحظ أن الحمد والمدح لهما الجذع اللغوي نفسه. الحمد مدح للكائن في معنى ذكر صفاته الخيرة التي له أي الممكنات أو بلغة الفلاسفة الكمالات التي له بغض النظر عن تعيينها في أفعال أو لا؛ الشكر مكافأة للكائن على فعل أنجزه قد تكون له علاقة مباشرة بصفاته وقد لا يكون معبرا إلا عن الفعل نفسه. من ثمة التدقيق في العربية بالقول أن الحمد أوسع من الشكر.

"الحمد لله" إذن مدح لله تعالى على صفاته الكاملة أي على جميع الممكنات التي قد

ينجزها لنا رغم أن المنجز منها لا يساوي حسابيا شيئا من الممكن ذي الخاصية المطلقة. يظهر ذلك بوضوح في أن الحمد في الفاتحة لا يرد على شكل فعل أي حركة وزمان بل على شكل إسم أي حالة مطلقة للكائن.

على خلاف ذلك فإن النعمة (إن الحمد والنعمة لك والملك) لا ترد للإشارة إلى الحركة والزمان مثل البسملة لكنها ترد مشابهة للحمد أي للإشارة إلى كمال الكائن، فقط هي ترد على صلة بكمال الدرجات في حين يرد الحمد على صلة بكمال العناصر، والآية هنا واضحة في سورة المائدة: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا... ﴾ (المائدة 3). يشير الكمال إلى تجميع كل عناصر الشيء، عناصر الوجود في حين يشير التمام إلى إبلاغ العناصر درجاتها القصوى. بمعنى ما فإن الكمال هو حركة في المكان للحصول على كل مكونات الشيء في حين أن التمام هو حركة في الزمان للحصول على كل درجات الشيء.

"سبحان الله" عبارة ترد في القرآن على النحو التالي: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ (الإسراء 43)؛ ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...﴾ (الإسراء 44)؛ ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (يس 83). الآية الأولى تنبه إلى أن التسبيح يقابل الشرك الذي يعني أن يقارن الله تعالى بمن دونه وأن يماثل به. التسبيح لذلك تنزيه وتمييز وفصل لمقام الألوهية عما سواه. تأتي أهمية ذلك من صعوبة تمثل الكائن، مطلق الكائن إلا في حدود تعيناته المخصوصة. التسبيح هو إذن صنو المطلق أو صنو الكائن أولا ودون تحددات لاحقة أو، بلغة الفلسفة، الكائن بما هو كائن.

التكبير "الله أكبر" عبارة تتعلق أساسا بالمقارنة والعلاقة في مستوى تحدد الكائن حيث غيره أيضا ممكن ومهدد بالحصول على عين صفاته وأساسا هنا حيث العالم يهدد بالحصول على صفات الألوهية المطلقة. "الله أكبر" عبارة تقال على وجه الدقة حيث يكون "شيء ما" يهدد بأنه الأكبر، سلطان مثلا أو هوى نفس أو فكرة ما.

الملك مفهوم آخر متميز يشير عموما إلى السلطة والقوة والتحكم والهيمنة. يشير المفهوم هنا إلى الفعل أكثر مما يشير إلى وضع ما للكائن.

لكي نلخص في كلمة كل مفهوم نقول:

التسبيح يتعلق بالمطلق، مطلق الكائن.

الحمد يتعلق بالواقع، واقع الكائن.

النعمة تتعلق بالزمان أي حركة الكائن وتكونه.

الملك يتعلق بالفعل أي دور الكائن ووظيفته.

التكبير يتعلق بوقوع المطلق في النسبي.

لقد دأبنا خلال هذا العمل على ترتيب محدد للكائن بما هو حالة مطلقة له تنتسب إلى

مكونات ثلاثة أساسية: أولا بما هو تحدد من المطلق يمثل علاقته بغيره والذي يسمى ماهيته؛ ثانيا بما هو تعين للقوة يمثل علاقته بشبيهه؛ ثالثا بما هو ظهور يمثل علاقته بذاته. إننا نستطيع أن نلاحظ بوضوح أن الملك بما هو يشير إلى الوظيفة والقوة يتعلق بعلاقة الشيء بذاته في حين أن النعمة بما هي تشير إلى تكون الكائن تتعلق بعلاقته بشبيهه بينما يتعلق الحمد بما هو يشير إلى ما هو مستقر فيه وقار يتعلق بعلاقته الكلية بغيره وبتميزه الماهوي. لنقل بلغة أخرى مستذكرين في كل مرة جملة المفاهيم التي نفكره بواسطتها خلال العمل أن الحمد يتعلق إذن بعناصر الكائن بينما تتعلق النعمة بالأجسام التي تتخذها العناصر ويتعلق الملك بالهيئات واللباس الذي تتخذه الأجسام نفسها.

نستطيع الآن أن نرى بوضوح أكبر معنى الحمد. يتعلق الأمر في الحمد بالعناصر والمكونات التي للكائن. بشأن أي موضوع فإن الحمد هو جمع العناصر التي يأتلف منها الشيء أي اتخاذه موقعا في الوجود يميزه عما ليس هو ويحدد بواسطته ماهيته. نستطيع هكذا أن نقرأ بوضوح أيضا الآيات الثلاث الأولى. إذا ضبطنا سياقها بما هو في بنية الفاتحة سياق التحدد، أي لحظة تمييز الشيء عن غيره والتئام عناصر الكائن، فإنه من الدقيق أن نفهم الآيات الثلاث الأولى بما هي العناصر المكونة لبنية أي كائن.

لقد ذكرنا من قبل أن الصفات "رب العالمين. الرحمان الرحيم. ملك يوم الدين" كلها تفصيل لماهية الله تعالى المحددة أولا. وهذا يعني أن العناصر تقرأ هنا في مستويين: مستوى الإجمال في مفهوم "الله" ومستوى التفصيل في الصفات المتبقية. بأي معنى تكون الصفات الثلاث تفصيلا لمضمون إسم الله؟ كيف يكون إسم الله نفسه ثلاثي التكوين؟

يتكون اسم الله تعالى اعتبارا للحروف المنطوقة من خمسة حروف: ا ل ل ا ه. الحرف الأول أ مفتوح والثاني ل ساكن والثالث ل مفتوح والرابع ا أي لام ممدودة والخامس ه. لكن من الواضح هكذا إذن أن الحروف ثلاثة فقط منها واحد مضاعف ثلاث مرات وهو اللام. يمثل اللام حرفا رابطا لطبيعته المضاعفة ثلاثيا إذ يقع من جهة على حدود الألف ومن جهة ثانية على حدود الهاء ويمتلك بين هذا وذاك خصوصية له. اللام هي بهذا المعنى العلاقة أو أنها تضطلع بدور العلاقة. على خلاف ذلك فإن الألف والهاء يقعان كطرفين للعلاقة لكن بشكل مختلف. الألف حرف حاد أ بينما الهاء حرف مفتوح ه أما اللام فحرف وسطي. الله ثلاثة حروف أ ل ه، الشيء الذي يتطابق مع الأوصاف اللاحقة التي هي بعدد ثلاثة "رب العالمين. الرحمان الرحيم. ملك يوم الدين". بحسب ما تعودنا على التفكير به من بنية الكائن فإن الفرضية المتاحة للتفكير هاهنا هي أن الصفات الثلاثة لله هي العلاقات أ – ب، أ' – أ''، أ – أ، الشيء الذي يمنح التفكير أن اسم الله هو الممكن الذي تجتمع فيه الثلاثة أولا وأن الحروف الثلاثة المكونة له هي عناصر الإسم مجملة.

الألـف يبـدو هكـذا الحـرف المكـون بينما اللام هو الحرف الرابـط في حين أن الهاء هو الحرف الجامع. ولكي نقرب المفاهيم أكثر فإن الألف هو في بنية اسـم الله النقطة بينما اللام هي الخط في حين أن الهاء هي المساحة. إنها العناصر عينها التي نجدها في كل مرة في بنية الكائن أحيانا بشكل جلي وأخرى بشكل غامض.

نذكر أنه في النقطة تقع العلاقة أ – ب للشيء أي الماهيتان اللتان تخرجان من اللاتناهي بينما تقع في الخط العلاقة أ' – أ'' أي المتشابهان اللذان يخرجان من القوة في حين تقع في المساحة العلاقة أ – أ\ أي الظهوران للشيء نفسه اللذان يقعان في الكمون. لندقق هذه المعطيات بشأن المكونات الآنفة للفاتحة:

"رب العالمين": "العالمين" مفهوم لا يعني "العوالم" كما في الترجمة الفرنسية mondes كمـا لا يعنـي العالـم الواحـد. ثمـة هاهنـا صيغـة المثنى في لفظ واحـد أي العالم – ين. "رب" مفهوم مختلف كما نعلم عن الإلاه وهو يشير إلى التربية والرعاية والتكوين والأسـاس لشـيء يكون غير قائم بذاته ويكون مؤسسا. يجب أن يكون "العالمين" الشيء، من حيث هو غير قائم بذاته، مشيرا إلى العدم لتعريفه بالفقدان لذاته في حين يجب أن يكون الرب يعني القائم بذاته أو المالـك للوجـود. لنسـجل إذن أن الأمـر يتعلـق هنا بالوجود والعدم أي بالشـيء وغيره، الله والعالـم، أو بالعلاقـة أ – ب. لقـد ذكرنـا مـن قبـل أن هذا الفرق لا يكون إلا حيث يتعلق الأمر بتحدد اللاتناهي وليس بتعين القوة التي لا تتسع إلا للشبيهين.

"العالميـن" هـو أوسـع مفهـوم ممكـن لتعريـف الكائـن مثلما نجده في سـورة الشـعراء: "قال فرعون وما رب العالمين. قال رب السـماوات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين. قال لمن حوله ألا تسـتمعون. قال ربكم ورب آبائكم الأولين. قال إن رسـولكم الذي أرسـل إليكم لمجنـون. قـال رب المشـرق والمغـرب ومـا بينهمـا إن كنتم تعقلون"[1]. لقـد ذكرنا من قبل أن موسى يعرف هاهنا لفرعون رب العالمين بأبعاد ثلاثة: كونه أولا رب السماوات والأرض (أي رب الهيئة)؛ وثانيا ربكم ورب آبائكم الأولين (أي رب الزمان)؛ وثالثا رب المشرق والمغرب ومابينهمـا (أي رب المكان). رب العالميـن هـو إذن رب هيئات الوجود كلها ورب الزمان كله ورب المكان كله أو هو رب كل شيء يقع بين الهنا والهناك أو بين القبل والبعد أو بين الهكذا والكذلك. العالمين هو لذلك بحسب وروده في القرآن أوسع دلالة للكائن، للعالم أو هو العالم في أبعاده المختلفة جميعا.

"الرحمان الرحيم": واضح هنا أن الأمر يتعلق من الناحية الشكلية بالجذع اللغوي نفسه ر ح م في هيئتين "الرحمان" و"الرحيم" الشيء الذي يعني المتشابهين أ' وأ''. ليس التمييز هنا قائما بين الله والعالم بل بين الله نفسه تعالى في هيئة له أولى هي الرحمان وثانية هي الرحيم.

(1) سبق التعليق عليها في مناسبة آنفة.

لقد لاحظنا من قبل أنه حيث يكون الشبيهان فإن الأمر متعلق بالقوة لا باللاتناهي ولا بالكمون الشيء الذي يتفق مع اللحظة الثانية في بنية الكائن التي نجدها كل مرة. هاهنا نذكر أيضا أنه في هذه اللحظة، وبعد أن يكون الكائن في لحظته الأولى قد تحدد، يجد الكائن طريقه إلى اتخاذ الهيئات المتشابهة، الشيء الذي ينسجم تماما مع تعين اسم الله في شبيهين الرحمان والرحيم.

"ملك يوم الدين": لا يتعلق الأمر هنا بثنائية "رب" و"عالم"، أ وب ولا بثنائية "رحمان" و"رحيم"، أ' وأ'' بل بثنائية "ملك" و"يوم الدين". يوم الدين هو يوم القيامة الذي هو بحسب المقولات التي نحن بصددها يوم ظهور الشيء نفسه أو يوم الأونطولوجيا الذي يعني أيضا يوم تتقارب كل مكونات الشيء وتتحول إلى واحد. هاهنا فإن المهيمن الوحيد هو المطلق أي هو الحقيقة الوحيدة. قبل ذلك أي في الدنيا التي قلنا أنها الحضور المنطقي للكائن وحيث يكون الكائن معرفا بتوزع مكوناته، فإن الأشياء التي تدعي الحقيقة متعددة. هاهنا كل بنية خصوصية محدودة تدعي أمام غياب المطلق أنها المطلق وأنها المهيمنة وصاحبة الملك: ﴿يَا قَوْمِ لَكُمُ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ يَنْصُرُنَا مِنْ بَأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا...﴾ (غافر 29)؛ ﴿... وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ...﴾ (الأنعام 73). المعنى هو أن النسبي يكون له الملك حيث ينسحب المطلق عن المشهد، لكن يوم يتقدم المطلق فإن الملك الحق لا يكون لسواه. "ملك يوم الدين" تقابل إذن الملوك الذين يكونون في غير هذا اليوم أي ملوك الدنيا حيث انسحاب المطلق وظهور النسبي كحقيقة. "ملك يوم الدين" تعني إذن الظهور المطلق للحقيقة أي ظهور الأونطولوجيا بعد أن كانت منسحبة وغائبة فحسب. لا يتعلق الأمر إذن بولادة شيء لم يكن من قبل بل فقط بظهور ما كان منسحبا. لكن ذلك يعني أن يكون هو نفسه ك أ' ثم ك أ''. لكن الملك بما هو من يحكم فهو الذي يأمر بفعل وينهى عن آخر ويجازي ويعاقب. يتعلق الأمر إذن في الملك بفاعلية العالم لا فقط بتحدده وتعينه كما في الحالتين الأولى والثانية.

نستطيع الآن أن نتبين الفروق بشكل أوضح بين المفاهيم "رب" و"رحمان رحيم" و"ملك". الرب هو المكون للعالم من عدم أو هو المتحدد أولا من حيث هو لاتناهي؛ الرحمان الرحيم هو المانح لهيئات العالم من وجود ممكن تم تكوينه أولا أو هو المتعين ثانيا من حيث هو قوة؛ الملك هو مانح العالم القوة والفاعلية وقد صار متعينا أو هو الظاهر ثالثا من حيث هو كامن.

ب – المكون الثاني للفاتحة (إياك نعبد وإياك نستعين) بما هو الحاضر، ما يحدث من الكائن:

لنلاحظ هنا قبل كل شيء أن عبارة "إياك" تتضاعف مرتين. ولنذكر أننا هنا بصدد المكون الثاني من مكونات الفاتحة الذي هو مواز في عناصر المكون الأول (رب العالمين...) للعنصر الثاني، الرحمان الرحيم. ثمة هاهنا تشابه واضح بين ("الرحمان الرحيم" و"إياك نعبد وإياك

نستعين") من جهة أن الكائن نفسه يقع هنا بشكل مضاعف أي في هيئتين. رب العالمين هو أولا "رحمان" وثانيا "رحيم" وإياك تتمثل أولا في "نعبد" وثانيا في "نستعين". إنها العلاقة المنطقية نفسها أ' – أ'' تعاد في كل إحداثية بشكل يخصها. لنفهم إذن هذا المكون للفاتحة في هذا الإتجاه.

يتعلق الأمر هنا بالقوة والفعل أي بالزمان والحركة وبالمتشابهين. واضح أن العبارة "إياك" أي أ هي نفسها تعاد مرتين بشكل مختلف أي ك أ' وأ''. واضح أيضا أن هاهنا في بنية الفاتحة تقع الحركة التي لم نكن لنجدها في المكون الأول (الحمد) والمتمثلة في الفعل المضارع (نعبد ونستعين). نذكر أن المكون الأول لا حركة فيه بل فقط إقرار بعناصر للكائن (الحمد لله). الحركة مثلما بينا من قبل هي خروج من قوة إلى فعل وتكون فقط بعد أن يكون الممكن قد التأم بتوفر عناصره. ولأن القوة أضيق من اللاتحدد الذي يتسع ل أ وب فإنها تتسع فقط لشكلين تتخذهما الماهية (الحمد لله) هما أن نعبد وأن نستعين. بأي معنى نكون هنا أمام الشبيهين؟

نذكر أن المكون الأول للفاتحة هو الحمد فقط (وكل ما سواه تفصيل له) بينما هذا المكون الثاني مضاعف عبادة واستعانة. يفصل كلا الفعلين هاهنا الإستتباع الذي للحمد بما يعني أنه نتيجة للقرار الأول بأن الحمد لله. الحمد كما قلنا هو الإقرار بأن الصفات العليا لله وهي من ثمة مدح يكون على هيئة تحديد لذلك على نحو معرفي ومطلق. بعد ذلك يكون الفعل المتعلق بهذا القرار المعرفي أي المتفق مع كون الصفات العليا لله وما يلحقها من تفصيل ثلاثي لذلك في المكون الأول للفاتحة. لماذا يكون الفعلان الأساسيان تجاه الله صاحب الحمد هما العبادة والإستعانة؟

واضح أن العبادة هي فعل يتجه من الإنسان إلى الله بينما الإعانة فعل يتجه من الله إلى الإنسان. يتعلق الأمر هكذا إذن بفعل متبادل بما أن الفعل لا يتجه من طرف إلى الثاني إلا ليعود بفعل مقابل من الثاني إلى الأول، وذلك مختلف عن وضع الأشياء في حالة الحمد الذي يقع كله لله تعالى دون تبادل فعل بين طرفين إذ لا فعل أصلا هاهنا. نذكر أن الفعل المتبادل يقع في المستوى الثاني لبنية الكائن، مستوى الزمان أي مستوى الخروج من القوة إلى الفعل حيث يشرع الكائن في النمو. نذكر أيضا أن التفاعل لا يكون إلا حيث يكشف المتفاعلان عن علاقة الشبيهين ويقسم المطلق بين أ' وأ''.

بالنسبة للطفل الصغير الذي يحتاج الرعاية فإن الذي يرعاه ليس بالتأكيد نفسه أي العلاقة أ – أ كما ليست الحجر أعني غيره أي العلاقة أ – ب بل بالأحرى أبواه اللذين يمثلان الشبيه بالنسبة له أي العلاقة أ' – أ''. من ثمة فإن الحاجة التي تبرز لدى الصغير للغذاء والدفء والصحة تمثل طلبا للأبوين اللذين بتوفيرها يحتلان موقع الفاعل. لكن تقديم العون هنا مستحيل إذا لم يبد الصغير تعاونا ولم يكن هو مؤهلا للإنفعال أي أن ينجز من جهته فعلا يخصه هو

نفسه وهو إجابة جسده لما يقدم له، وذلك مختلف عن رد فعل حجر إذا قدم له الشيء نفسه. ليس هاهنا فعل خالص بل تفاعل يقدم فيه كل طرف ما لا يقدمه الثاني. الوالدان يقدمان الحاجة والصغير يلبيها بجسده هو نفسه الذي من جهته يمارس تلبية الحاجة دون توفيرها. نذكر بأن هذا مختلف عن الوضع الأول للصغير في حالة التكوين أي قبل أن يكون مؤهلا أصلا للإنفعال حيث كان منفعلا بالتمام دون فعل مقابل بيديه أعني فترة جمع عناصره في بطن أمه للتكوين وربما بالأحرى جزء منها هي الأخرى فقط.

في المكون الثاني من الفاتحة يتعلق الأمر أيضا بفعل يقدمه الإنسان وهو العبادة. واضح هنا أن الله هو من يناله هذا الفعل كما في قوله تعالى: ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلاَ دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ...﴾ (الحج 37). غير أن الله من الجهة الثانية يقدم فعلا لا يقدمه الإنسان بل يتعرض له وهو الإعانة. واضح في كل الحالات أننا بصدد فعل مختلف ومتبادل (العبادة والإستعانة) نسميه أيضا تفاعلا هو دليل علاقة التشابه.

ج - المكون الثالث للفاتحة (إهدنا...) بما هو المستقبل، الممكن من الكائن:

لنلاحظ هنا نوع العلاقة المتحكم: "إهدنا الصراط المستقيم. صراط الذين..". لنلاحظ من الناحية الشكلية التكرار الذي للفظ "صراط". واضح أن القسم الثاني هاهنا ليس سوى تفصيل للأول. إن "صراط الذين.." هو عينه "الصراط المستقيم" مفصلا. نذكر أنه في المكون الثاني للفاتحة لم تكن الأشياء على هذه الشاكلة، إذ أن "إياك نعبد" ليس تفصيلا لـ "إياك نستعين" بل أمر مختلف هو كما رأينا شبيه يستدعي أن تكون القوة نفسها في هيئتين. نذكر أيضا أنه في المكون الأول للفاتحة لم تكن الأشياء على هذه الشاكلة، إذ أن "رب العالمين..." تفصيل "لله" صاحب الحمد، لكن من الواضح أن التفصيل هنا ليس كما هو في حالة المكون الأخير. لندقق جيدا أن لفظ الصراط هو عينه ما يعاد في التفصيل في الحالة الثانية (الصراط المستقيم - صراط الذين..) بينما لفظ الله ليس هو نفسه ما يعاد في الحالة الأولى (الله - رب العالمين..). ثمة هاهنا من الناحية الشكلية فرق واضح بين تفصيل في حدود الشيء نفسه المتعين وبين تفصيل يقع خارج حدود المتعين. لنوضح.

بحسب المفاهيم التي دأبنا عليها خلال الدراسة فإن العلاقة التي ينجزها المتعين هي علاقة ظهور أي العلاقة أ - أ\ أو الشيء نفسه / المتعين نفسه في لباسين فقط بما يستدعي أن يكون جسم الشيء واحدا وهو ما يعبر عنه الحفاظ على حرفية لفظ "الصراط" بين الآيتين حيث العلاقة صراط - صراط. الأمر مخالف للعلاقة التي للامتناهي وهي علاقة التحدد أي العلاقة أ - ب أو الشيء في ماهيتين حيث الحمد لله وليس لغيره وحيث الله ليس هو نفسه حرفيا من يعاد بعد ذلك بل تحدداته أي صفاته (رب العالمين. الرحمان الرحيم. ملك يوم الدين).

الأمر إذن متعلق في المكون الأخير للفاتحة بالعلاقة داخل المتعين نفسه التي تعني علاقة

الظهور. ذلك يعني أن "الصراط المستقيم" يجب أن يفهم بما هو الكمون في حين أن كل ما يتلوه من "صراط الذين.." يجب أن يفهم كظهور الشيء الذي يعني أننا لسنا هنا بصدد علاقة ماهيات متغايرة ولا حتى بصدد علاقة هيئات متشابهة للماهية الواحدة بل بصدد علاقة ألبسة مختلفة للهيئة الواحدة للماهية.

لقد قلنا من قبل أن دليل علاقة الظهور أي علاقة الشيء بنفسه هو تبين القيمة (الحق والباطل..) الشيء الذي لم تكن علاقة التحدد مجاله ولا حتى علاقة التعين. لذلك نرى بوضوح أنه حيث لم يكن في المكون الأول من الفاتحة من معنى للقيمة فإنه في المكون الأخير تظهر القيمة: "صراط الذين أنعمت عليهم (الحق) غير المغضوب عليهم ولا الضالين (الباطل)".

إن الفرق بين المكونات الثلاثة للفاتحة بما هي أبعاد الكائن عامة أي العلاقات أ – ب / أ' – أ" / أ – ٨ بين إذن وهو كما يلي:

- المكون الأول وهو المتعلق بالعلاقة أ – ب أي علاقة التحدد أو خروج الكائن من اللاتناهي إلى التناهي وحصوله مقابل غيره باستجماع عناصره المؤلفة له. هاهنا فإن الله يشير إلى اللاتناهي الذي يتحدد في صفات واسعة الإختلاف أ وب وج (رب العالمين..).
- المكون الثاني وهو المتعلق بالعلاقة أ' – أ" أي علاقة التعين أو خروج الكائن من القوة إلى الفعل ليحصل مقابل شبيهه ويخرج من درجته الصفر حتى الإكتمال بواسطة التفاعل مع العالم أي الإنفعال والفعل. هاهنا فإن العبادة والإستعانة هي هذا التفاعل الذي يساوي حركة في الزمان من القوة إلى الإكتمال.
- المكون الثالث وهو المتعلق بالعلاقة أ – ٨أي علاقة الظهور أو الخروج من الكمون إلى الظهور. هاهنا فإن "الصراط المستقيم" هو الكمون في بنية الفاتحة في حين أن "صراط الذين.." هو الظهور الذي يكشف عما هو متعين كـ "صراط مستقيم".

ما الفاتحة إذن؟

الفاتحة هي البنية الأساسية للكائن، أي كائن كان فيزيائيا أو عقليا أو نفسيا أو لسانيا، وهي جماع القول في طبيعة ترتيب العلاقات المنطقية الكبرى للكون، العلاقة أ – ب والعلاقة أ' – أ" والعلاقة أ – ٨في مستوياتها المختلفة وبأشكالها المختلفة. الفاتحة من ثمة هي مسماة كذلك لكونها المفتاح الذي تحل به كل عقد الوجود. ما السورة إذن؟

2 – السور بما هي البنى المنطقية المختلفة للكائن / السور بما هي مغلقات الوجود / ملغزاته وإشكالاته:

السورة من الأصل س ور التي تحتوي في كل مرة معنى الصعوبة. كيف ذلك؟ بحسب لسان العرب فإن السورة ذات معان أهمها:

- بلوغ الشيء القمة وارتفاعه مثل سورة الشراب أي بلوغه الرأس وسورة السلطان

سطوته والسورة بمعنى البرد الشديد.

- الوثبة والقفز من عل ﴿... إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾ (ص 21).
- السور الحائط والمرتفع.
- السورة من البناء ما حسن وطال والسورة المنزلة.
- سورة الشيء حده.

السورة على علاقة وثيقة بمعنى الإرتفاع (السور - الوثب - القمة - الطول - الدرجة والمنزلة - التسور..). لكن السورة بالمقابل بالمعنى القرآني لا نجد تعريفا لها في المعاجم أكثر من كونها قطعة من القرآن أو مجموعة من الآيات القرآنية. حينما تربط المعاني الأولى بالمعنى العام الأخير للسورة فإن أقصى ما نجده للتعريف هو كون السورة هي المنزلة والدرجة وهي تسمى كذلك لرفعة القرآن وشرفه. مع هذا التقريب فإن الربط لا يزال ضعيفا للمعنى القرآني بالمعنى اللغوي رغم أن المعاني تتحرك جميعا في الأفق نفسه.

إن ما ننبه إليه لذلك هو خاصية الرفعة التي تعني التمنع وابتعاد الشيء عن المنال. هاهنا فإن المعنى يفتح من جديد على السورة بما هي ما يخفيه المرتفع والسور. إن السور ليس في حدود بنية ما ما هو مقصود بالإرتفاع لأنه إنما رفع ليعتلى عليه للنظر أو ليخفي سرا غيره أو ليمنح بهاء له. السور يملك إذن معناه من مضمون آخر يكون هو في خدمته. لذلك فإن السور الذي يقع عليه النظر أولا يجب أن لا يكون المقصود والمضمون الأخير للشيء، وهو ما يعني أن يكون السور علامة على شيء يظل مغلقا عن الأنظار. السورة بهذا المعنى هي السور الذي يخفي خلفه المعنى. لذلك قلنا من قبل أنها الصعوبة أي أنها المغلق والمشكل من الكائن.

لنقل إذن بلغة واضحة أن الفاتحة هي مجمل مفاتيح الوجود وأن السورة هي مختلف مغلقات الوجود وإشكالاته وملغزاته التي مهمة الفاتحة أن تفتحها.

قراءة الفاتحة والسورة هي إذن استحضار مفاتيح الوجود لفتح مغلقات الكائن.

3 - التشهد:

ما هي مكونات التشهد؟

التشهد هو: "التحيات لله الزاكيات لله الطيبات الصلوات لله. السلام عليك أيها النبي الكريم ورحمة الله وبركاته. السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. أشهد أن لا إلاه إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله. وأشهد أن الذي جاء به محمد حق وأن الجنة حق وأن النار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور. اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد".

لا نود الخوض في تفاصيل عديدة في التشهد متعلقة بما هو ركن فيه وبما هو سنة.

نأخذه هنا في جملته لنعلق عليه. يتكون التشهد من:

- التحية (لله تعالى) والسلام (على النبي ص وعلى المؤمنين): "التحيات لله الزاكيات لله الطيبات الصلوات لله. السلام عليك أيها النبي الكريم ورحمة الله وبركاته. السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين".
- الشهادة (بالتوحيد والرسالة وصدق مضمونها): "أشهد أن لا إلاه إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله. وأشهد أن الذي جاء به محمد حق وأن الجنة حق وأن النار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور".
- الدعاء بالصلاة على محمد ص: "اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد".

مكونات التشهد هي إذن حينما نأخذه في كليته: السلام والشهادة والدعاء. ترد التحية والسلام في شكل إسمي: "التحيات.. الزاكيات.. الطيبات.. الصلوات.. السلام عليك.. السلام علينا". هناك مع ذلك تفصيل داخل التحية نفسها بين أولها وآخرها خاضع للمنطق نفسه، لكن جملة التحية هيئتها إسمية. الأمر متعلق هنا بالمتحدد من الشيء بما هو جملة عناصره التي يتكون منها فعله، المتحدد كممكن والذي طبيعته إسمية. الأمر متعلق هنا على وجه أدق بقرار تجاه الممكنات التي للكائن أو كذلك بشأن القوانين التي بني عليها الوجود والتي تعين على هيئتها دون النظر إلى تفعيلها. وهذا يعني أن "التحيات لله الزاكيات لله الطيبات الصلوات لله.." معناها أن الأصل في القول قانونيا وبحسب الممكنات كما هي في الوجود أن كل ذلك لله وأن السلام على نبيه الكريم وعلى المؤمنين قبل أي خوض في تعيينه وتفعيله. ليس هناك مشكل نفي وإثبات هنا بما أن الأمر متعلق بالوضع المطلق للكائن. لقد قلنا في مناسبة أخرى أن الكائن هنا هو في لحظة العلاقة المطلقة بذاته أو هو في ذاته. لقد لاحظنا من قبل أنها لحظة ما يكون وما لا يكون بشأن الكائن وهي أعلى درجة ممكنة فيه في وضع التنسب.

بعد ذلك فإن الشهادة ترد على هيئة فعلية: "أشهد أن...". يتعلق الفعل هنا بموقف من الحاضر الذي يجري لأن الأمر يتعلق بتفعيل الممكنات التي صيغت في البداية. كل ما هي الشهادة هنا أنها إخراج للممكن المستقر قانونيا بما هو المنطق العام للكائن، إخراجه إلى هيئة دون أخرى، إلى إثبات ونفي: "لا إلاه إلا الله.. محمد عبده ورسوله". في البداية لم تكن التحية متعلقة بإثبات ونفي بشأن الله تعالى: "التحيات لله الزاكيات لله الطيبات الصلوات لله..". ليس هناك مشكل سلب هنا، إثبات شيء ونفي الآخر إلا على نحو مطلق بل فقط مشكل تجميع للعناصر المتعلقة بالشيء لولادة الممكن الذي سيكون شرط الفعل. الأمر في هذه اللحظة الثانية مختلف لأنه متعلق بخروج الشيء عن نفسه وتفصله إلى سلب وإيجاب وشرط ومشروط.. أي

إلى ظهور مكوناته وتباينها بعضها عن بعض.

الدعاء في القسم الأخير من التشهد ليس متعلقا فقط بالتفعيل، تفعيل الممكن أي تحويله من الممكن إلى التعين ومن ثمة خلق الفروقات فيه بواسطة الإثبات والنفي. إنه متعلق به من حيث هو متعين أي متعلق بتباينه نفسه وبه وقد أصبح مثبتا على هيئات ما منفي على هيئات أخرى، مثبتا بالمقابل في هذه منفيا في الأولى. لقد تم خلال الشهادة تمييز واضح بين التوحيد الذي أقر لله تعالى وبين الرسالة التي أثبتت للنبي ص. يتعلق الأمر في اللحظة الثالثة، لحظة الدعاء، بالتأليفات الممكنة بين المثبتين هنا أي بالصلات التي للإثباتين والنفيين بعضهما ببعض: "اللهم صل على محمد..". هاهنا لحظة يعود فيها الإثباتان اللذان تم تمييزهما عن بعضهما في اللحظة الثانية ليتعينا، يعودان فيها الواحد على الآخر في شكل صلة = صلاة. اللحظة الثانية هي لحظة تمييز في الشهادتين وتفريق داخل الممكن بين الوحدانية لله والرسالية لمحمد. أما اللحظة الثالثة فهي لحظة عودة للمتميزين الواحد على الآخر.

التشهد هو إذن كما يلي:

- التحية: إقرار بالممكنات المنطقية المطلقة، **ما ينتمي إلى الله تعالى وما ينتمي إلى نبيه ص** وإلى المؤمنين، ما يكون لكل وما لا يكون له.
- الشهادة: تفعيل الممكنات على هيئة إثباتات ومقابلاتها من النفي، **إثبات الألوهية لله ونفي الألوهية عن غيره وإثبات الألوهية لله والرسالة لمحمد**. هاهنا لا يتعلق الأمر فقط بما ينتمي ممكنا للشيء بل بتفعيل الممكن إلى إثبات ونفي وبإظهار الممكنات على هيئة أفعال أي تمييزها.
- الدعاء: معالقة المتعينات التي تم تمييزها بفصلها بعضها عن بعض، **صلاة الله تعالى على محمد..**

II - الطهارة بما هي إعادة الكائن إلى الممكن / الماء والصعيد الطيب بما هما مفهوم الممكن، النجاسة بما هي مفهوم الفعل المطلق:

1 - **الطهارة بإطلاق**: الطهارة على العموم هي الإغتسال بالماء لمحو أثر نجاسة ما. نكتفي كمثال بالطهارة ذات الصلة المباشرة بالصلاة لأن من الطهارة ما يتعلق بالغسل من الحيض والنفاس عند المرأة ومنها ما يتعلق بغسل الميت، إلخ. بشأن الصلاة فإن الطهارة نوعان كبرى وهي الغسل (من الجنابة أو ما يسمى الحدث الأكبر) وصغرى وهي الوضوء - بما يتضمن من استنجاء - (من البول والغائط أو ما يسمى الحدث الأصغر). المهمة هاهنا تبين خصائص موجبات الغسل والوضوء وخصائص الماء أو مثله مما يتطهر به أعني الخصائص من جهة دلالتها المنطقية. بأي معنى يكون الحدث الأكبر والحدث الأصغر موجبات للطهارة أي نجاسة على نحو ما؟ ما الطهارة؟ ما الماء أصلا؟

لقد رأينا في القسم التاريخي من هذا العمل أن تعليل طاليس للماء بما هو العنصر الأصل في الطبيعة راجع لكونه العنصر المرن الذي يمكن أن يتشكل منه كل شيء على خلاف العناصر الأخرى غير ذات المرونة وغير القابلة من ثمة أن تكون أصل العالم الذي يأتي منه كل شيء. لا يتعلق الأمر لدينا هنا بتصديق طاليس ولا حتى بمناقشته (فقد لاحظنا من قبل أن نمط التفكير برمته الذي يتحرك في سياقه طاليس مشكل وأن أفقا مختلفا بالتمام - هو الذي نحن ملتزمون به طوال هذا البحث - ممكن وأننا أكثر من ذلك لا يمكن أن نتفق مع أي تأويل في تاريخ الفلسفة لأن المقصد في كل مرة هو المطلق الذي يسقط دونه الجميع). يتعلق الأمر بالأحرى بالتفكير حول ماهية الماء كمعطى منطقي. لنحتفظ هاهنا فقط بالخاصية الأساس التي ينسبها الفيلسوف للماء: المرونة، دون المضي معه أكثر في تأويله الجملي للعالم.

ليس ثمة هاهنا خلاف حول الخاصية المرنة للماء التي تسمى بالسائلة liquide مقارنة مع الخاصية الصلبة solide للأرض والغازية gazeux للهواء. الماء هو العنصر الذي يتجمد حتى الحصول على الطبيعة الصلبة للأرض ويتبخر حتى الطبيعة الغازية للهواء. هو لذلك العنصر الرابط بين الصلابة والغازية وهو الفاعل actif والحي vivant: ﴿... وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ...﴾ (الأنبياء 30)، في حين أن الأرض بدونه يشار إليها بالموت: ﴿... وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ (الحج 5). بحسب المفاهيم المنطقية التي نحن بصددها فإن الماء يتفق مع الممكن بدل الفعل. هي ذي الفرضية التي تستدعي التثبت منها، أعني كون الماء يشغل دور مفهوم الممكن.

ثمة ما يفيدنا في دعم هذا الإتجاه في التفكير وهو كون غياب الماء للغسل أو الوضوء يستعاض عنه بحجر يسمى صعيدا: ﴿... وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ...﴾ (المائدة 6). الصعيد الطيب حجر له خصائص محددة هي كونه غير مستعمل أي غير متشكل مثل الآجر وخليط الإسمنت الذي دخل في البناء وطرأ عليه تغيير في طبيعته. الصعيد هو إذن حجر خالص أي حجر قابل للتغيير والتشكيل فحسب لكنه بعد في وضع الممكن. من الواضح إذن أن الخاصية التي من أجلها كان الماء شرط الطهارة هي عينها التي من أجلها يكون الحجر شرطا لذلك أعني الطبيعة الخالصة له والممكنة = غير المتعينة والمتشكلة. لذلك فإنه من الممكن أن نؤكد أن الماء في دلالته المنطقية المقصودة في الطهارة هو مفهوم الممكن، القوة، اللاتحدد وأن دوره من ثمة هو الدور الذي يضطلع به الممكن في بنية الكائن.

ما الطهارة إذن التي تحصل بالماء أو بالصعيد الطاهر؟ بالتأكيد هي ما يحصل بدخول الممكن على الشيء وهو ببساطة تحويله إلى ممكن أو بالأحرى رفعه إلى الممكن.

ما النجاسة بعد ذلك؟ إنها بوضوح كبير وقوع الكائن في الفعل (# الممكن). لنسجل هنا

بثقة كبيرة أن الفعل يفهم بما هو نجاسة. لكن لندقق فقط أنه الفعل الذي يقطع صلته بالممكن ولا يكون له أن يشكل بنية الممكن. لنلاحظ جيدا مختلف الأشكال الموجبة للطهارة (المني والبول والغائط على سبيل الحصر هنا):

يحصل المني عقب تلبية شهوة جنسية بينما يكون البول عقب تلبية شهوة غذائية. لكي ندقق ماهية المني والبول فإنه من الواضح أنهما الوجه الذي يرفضه البدن أثناء تلبية الشهوة بعد أن يكون قد قبل وجها غيره. حينما يحصل البدن على الغذاء فإنه يأخذ حاجته التي يتغذى منها ويشرع في إلقاء ما لا يستفيد منه على هيئة فضلات. هكذا شأنه أيضا حينما يكون بصدد الشهوة الجنسية فإنه يحصل على الشهوة مقابل إخراج المني عند الرجل وسائل مشابه عند المرأة يخرج من فتحة البول. ثمة هاهنا حدث ظاهر يستدعي التفكير: حصول الشهوة وانقسام الشيء بصددها إلى وجه مقبول وآخر مرفوض، إلى لذة وتلبية لحاجة تتعين كهدف مقابل شيء يتم استبعاده كثمن لبلوغ الهدف. ولكي نتكلم بلغة منطقية خالصة نقول إن تعين أ كموجب يرفق ضرورة بنفي تعين ب كسالب. نذكر دائما أن شيئا ما لا يتعين من الممكن إلا على حساب سلبه، فإن وجودي في البيت لا يكون إلا بسلب وجودي في الكلية والعكس صحيح تماما كما أن تعين الليل يعني تراجع النهار إلى سلب.

إن التغذي لا يكون إلا بأن يأخذ البدن شيئا من الغذاء الذي يقدم له كموجب يستفيد منه ويطرد الباقي كسالب يتعارض والبقاء داخله. لكن هذا يعني أن الغذاء الذي يستقبله البدن أولا مضاعف الطبيعة وأنه معا موجب وسالب. إنها المناسبة التي تدفعنا للقول أنه إذن ليس سوى الممكن الذي عرفناه أبدا بوحدة الإيجاب والسلب فيه مقابل الفعل المعرف بتميز الشيء إلى إيجاب وسلب. إن الأكل تماما كما الماء الذي يشرب قبل أن يلاقيا البدن ليس فيهما نجاسة لسبب بسيط هو كونهما غير متعينين بعد بل هما فقط يتخذان هيئة الممكن. لا يعني هذا أن الوجه السالب لهما الذي سيلقيه البدن بعد قليل خارجه ليس موجودا بل فقط هو ليس متميزا بعد رغم كونه موجود كممكن. إن الوجه السالب الذي يسمى نجاسة هو إذن نتاج تعين الغذاء بحسب العمليات التي تحصل له داخل ميكانيزمات الجسم فتميز الموجب منه الذي سيحتفظ به البدن عن السالب الذي سيلقي به على هيئة فضلات. لذلك فإنه من الممكن أن نسجل أن النجاسة هي صنو الفعل (المنقسم ضرورة إلى موجب وسالب) وأنها على الوجه الأدق الوجه السالب للفعل. هكذا الشأن مع المني.

المني هو السائل الذي يخرج لبلوغ اللذة الجنسية. ندقق هنا أن الفقه يميز بين المني والمذي والودي. المذي هو ما يخرج من سائل دون المني للمداعبة أو التذكر أو غيرها ولا يكون بالدفق وليس له مختلف خصائص المني ولا يوجب الغسل عدا إزالته بالماء إن كان على الثوب أو على البدن. الودي هو ما يخرج عقب البول وهو أيضا لا يوجب غسلا عدا

إزالته. ما المني الذي يوجب الغسل؟

المني الذي يوجب الغسل هو فقط السائل الذي يخرج لبلوغ اللذة الجنسية. اللذة بمعنى ما هي إذن الإمتلاء الذي يحصل للعضو التناسلي ودليل عليه الإنعاض فيحتاج إفراغا لما كان فيه قبل الإمتلاء بواسطة الضغط. من ثمة ضرورة أن يكون خروج المني بقوة ودفق. الأمر شبيه بالإمتلاء الذي يحصل لجسم يكون مشغولا بشيء فيحتله شيء ثان شبيه ليطرده خارجا. لنلاحظ أن هاهنا شيئا يثبت على حساب الثاني الذي ينفى. من الواضح أن المني هو الوجه الذي يسلب أثناء العملية الجنسية ويستبعد خارجا لما يكون وجه اللذة قد أثبت. غير أن هذا يعني كما يتردد في كل مرة أن الأمر يتعلق هنا بالفعل الذي يتعلق بتميز الكائن بين الإيجاب والسلب، الشيء الذي يعني أيضا أن الشهوة الجنسية تكون أولا على هيئة الممكن غير المتميز ثم ثانيا على هيئة الفعل المتميز إلى حدين متعين ومنفي. مرة أخرى فإن المني هو الوجه السالب للمتعين.

هكذا إذن في حالة الحدث الأكبر أو الأصغر فإن الأمر متعلق في كل مرة بالتعين الذي يحصل عليه الممكن وبالأدق بالتعين السالب. ولأن التعين (السالب) لا يجد نفيه إلا في الممكن فإن الحدث إنما يتم رفعه بحمل الكائن المتعين إلى الممكن، الشيء الذي يضطلع به كما لاحظنا من قبل الماء. الطهارة إذن سواء تعلق الأمر بالغسل أو بالوضوء هي نقل الكائن من الفعل (السالب) الذي يقع فيه إلى الممكن. يختلف الفعل السالب بحسب اختلاف درجات الممكن ودرجات الكائن التي تعودنا التفكير بحسبها. هذا يعني أن الطهارة تختلف بين كونها حركة في مستوى الممكن والظهور أو في مستوى القوة والفعل أو في مستوى اللاتحدد والتحدد. لنتثبت من هذه الفرضية من خلال التعرف على الطهارة الكبرى والصغرى.

2 - **الوضوء بما هو إعادة الظهور إلى الكمون**: يتعلق الوضوء بغسل الأعضاء الأكثر ظهورا ومواجهة للعالم والمفتوحة على الخارج مباشرة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...﴾ (المائدة 6). أركان الوضوء هي فقط التالية: الوجه - اليدان إلى المرافق - الرأس - الرجلان إلى الكعبين. واضح هنا أن غسل هذه العناصر لا يحتاج تكلفا كبيرا. يكفي فقط أن نضع أيادينا تحت الماء وهي في الغالب عارية ومكشوفة وأن نحثو الماء على الوجه وهو في الحالة الأقرب عار ومكشوف ثم أن نكشف قليلا عن الذراعين لغسلهما وأن نمسح أخيرا مسحا خفيفا على الرأس بيدين مبتلتين وهو في الأغلب مكشوف عند الرجل خاصة أو سهل كشفه ثم أن نمسح على الرجلين وهما أيضا المكشوفتان أو سهلتا الإنكشاف. كل عناصر الوضوء هذه هي الأكثر ظهورا في الجسم، فهي إما الظاهرة أو التي هي على شفا الظهور. ذلك يعني بحسب المفاهيم التي نحن بصددها أنه حتى الوجه غير الظاهر في هذه العناصر هو ما يقع في مستوى الكمون لا القوة، أعني المستوى الذي لا يفصله عن الظهور عدا نزع الغطاء لا التعين جملة

وهو مهمة أكثر تعقيدا.

إن كل ما يأتي بعد ذلك من عناصر الوضوء هو الواجبات والسنن التي لا تتعدى الخصائص نفسها للعناصر الآنفة أعني وقوعها في حدود الكمون والظهور فحسب.

تنسجم هذه الخصائص للوضوء - كونه يتعلق بالعناصر الظاهرة وكونه الأقل تكلفا في القيام به - مع طبيعة السلب الذي نقع فيه ويحوله الماء إلى الممكن أعني الغائط ومثله من السلوب الخفيفة التي يمحوها المسح الخفيف بالماء على العناصر المذكورة. أعلى منها يقع سلب أعمق ودور للماء أعمق.

3 - **الإستنجاء بماهو إعادة الفعل إلى القوة:** ويكون ضروريا حينما يتجاوز السلب الذي يقع فيه الجسم مستوى الظهور البسيط إلى مستوى التعين بخروج البول. هاهنا فإن السلب الذي نحن بصدده ليس حركة من كمون إلى ظهور بل من قوة إلى فعل مثلما بينا من قبل وقلنا أن البول نتاج تصفية يقوم بها البدن للغذاء فيحتفظ بالموجب الذي يخصه ويترك السالب الذي يرفضه في حركة تكون ضرورة من القوة إلى الفعل لا من الكمون إلى الظهور.

واضح هنا أن هذه الحركة أثقل زمنيا وأونطولوجيا من الحركة الأولى. وإنها لتحدث بعدد مرات أقل مما تحدث به الحركة الأولى للزمن الأكثر كثافة الذي تستهلكه وتعقد العمليات الكيمياوية المتعلقة بها. من ثمة التكلف الأكثر مشقة في تحويل السلب هنا إلى الممكن بواسطة الماء إذ لا يتعلق الأمر بمجرد مسح الأعضاء الخارجية التي ذكرناها آنفا بل بغسل موضع الحدث نفسه وهو غير الظاهر. إن المهمة هنا أعقد لأنها لا تتعلق بتحويل الظهور إلى الكمون كما في الأول بل بتحويل التعين إلى القوة وتطهير الجسم السالب الذي أصبحنا بصدده لا فقط تطهير الظهور السالب.

4 - الغسل بما هو إعادة التحدد إلى اللاتحدد: وهو صب الماء على جميع البدن بدل مسح الأعضاء الخارجية فقط (كما في الوضوء) أو غسل موضع الحدث نفسه كما في (الإستنجاء). من الواضح أولا أن الغسل هاهنا أكثر تكلفا حتى من الإستنجاء فضلا عن الوضوء، الشيء الذي يشير إلى تعلقه بسلب أكبر ودور أكبر للماء في تحويله إلى الممكن. لنقل هنا مباشرة أنه من الضروري فهم السلب الذي يحصل بخروج المني بما هو أعلى من مجرد التعين السالب والذي كما دأبنا على فهمه ليس سوى التحدد السالب وفهم الممكن المتعلق به الماء بما هو اللاتحدد أو اللاتناهي لا مجرد القوة.

لنذكر هنا أن الحدث الأصغر يكون لعلاقة الجسم بالغذاء من أكل وماء أي بشيء آخر بينما المني يكون لعلاقة الجسم بجسم ثان أي بإنسان ثان جملة أو ما يتخيل محله. وإذا كان الغذاء يتعلق بنمو الجسم نفسه وخروجه المستمر من القوة إلى الفعل فإن المني يتعلق بولادة كائن آخر تماما. الغذاء علاقة للجسم تميزه بين لحظاته ودرجاته بينما المني علاقة للجسم تميزه

عن جسم مختلف سواء الجنس الآخر أو المولود الممكن الذي في المني. إن معالقة الجسم لغذاء يأخذ منه حاجته وينفي الباقي على شكل فضلات ليس هو نفسه من حيث المكانة معالقة الجسم لجسم ثان مثله يحقق معه اللذة ويخرج بفعله المني. بأي معنى؟

إن الملاحظ للعملية الجنسية يدرك بوضوح أنها، وإن كانت تتعلق بلا شك بالعضو التناسلي، فإنها لا تتعلق به مباشرة بل بتوسط الحواس ثم الوعي برمته أي كلية الجسم تماما كما أنها لا تتوجه مباشرة إلى العضو التناسلي المقابل بل إلى كلية الجسم المقابل ولغته ووعيه. إن هذا الأمر ملاحظ بشكل واضح في العملية الجنسية التي يكون محيطها في الغالب أكثر من العملية المباشرة نفسها أعني الحديث والنظر والمداعبة وغيرها. ذلك ما يحدث الفرق البين بين الممارسة الجنسية ومن ثمة المسألة الجنسية وبين الممارسة الغذائية. إن السلوك الغذائي لا يتوجه مثل السلوك الجنسي بكلية الجسد إلى كلية الغذاء. إننا مثلا لا نحتاج إلا على نحو كمالي الإستمتاع بحديث يزين الطعام (شعر مثلا) يهيئ للأكل وبتزيين لون الطعام ومحيطه وبتقبيله وملامسته أولا وغير ذلك مما يجعل الأكل بعد ذلك ممكنا. إن كل هذا لا يكون إلا عرضا رغم ما يبدو من تحوله في أوضاع الترف إلى مكون للطعام. على خلاف ذلك فإن الإعداد للممارسة الجنسية مكون ضروري لها. الدليل على هذا الفرق المثال التالي:

لنأخذ السلوك الجنسي والسلوك الغذائي في حالتهما الدنيا، أعني في الحالة التي دونها لا تكون ممارسة جنسية ولا ممارسة غذائية ولنقارن. إن الممارسة الغذائية في حالتها الدنيا تكون حتى في غيبوبة الكائن تماما أعني بالوسائط الطبية المعلومة. يتفق هذا مع ما قلناه من قبل أن التغذية تنتمي إلى الكائن لا من حيث هو فاعل بل من حيث هو منفعل بواسطة الغير. أعلى بقليل من ذلك تكون الممارسة الغذائية في حدودها الدنيا بحضور الوعي لكن بأدنى الغذاء الممكن. على خلاف ذلك فإن الممارسة الجنسية لا تكون في حالة غيبوبة الكائن أو حتى في حالة الوعي مع فقدان شروط الإثارة. تحتاج الممارسة الجنسية إذن العنصر التالي الذي لا تحتاجه الممارسة الغذائية: "الإثارة".

إن الطعام نفسه والماء يحتويان بلا شك عنصر إثارة، لكن لندقق الأمر: إن الإثارة هاهنا طبيعية / ضرورية تكون بمجرد مضي وقت محدد على الجسم دون أكل أو شرب. بعد ذلك فإن الإثارة من الدرجة الثانية التي تتمثل في تزيين الطعام والماء كما في الإشهار، ذلك لا ينتمي إلى الضروري من الممارسة الغذائية. بالمقابل فإن الإثارة في الممارسة الجنسية مكون ضروري لها. ولنفترض ببساطة أنها لم تحصل فإن النتيجة أن الأعضاء التناسلية لا تتهيأ مثل كون الإنعاض لا يحصل بالنسبة للرجل. غير أن عدم حصول الإنعاض يجعل الممارسة الجنسية مستحيلة. إن شروط الممارسة الجنسية لا تعد طبيعيا، ضروريا كما تعد شروط الممارسة الغذائية. إنها بحاجة إلى إضافة عنصر الوعي بها حتى في حدها الأدنى أي

بشكل جوهري. من ثمة نفهم لماذا تكون الممارسة الغذائية أولية مع الكائن أي منذ الولادة وحتى منذ تحدد هيئته في بطن أمه بينما تكون الممارسة الجنسية متأخرة وتبدأ أساسا مع بداية الوعي (سن البلوغ). بحسب مكونات الكائن التي نفكر من خلالها فإن الممارسة الغذائية تنتمي إلى الجسد، إلى العلاقة المنطقية أ' – أ'' بينما تنتمي الممارسة الجنسية إلى المعرفة، إلى العلاقة المنطقية أ – ب.

بكلمة فإن الممارسة الغذائية ضرورية، مرتبطة حصريا بالجسد، تكتفي لتلبيتها بجزء من الكائن بينما الممارسة الجنسية ممكنة، مرتبطة بالوعي أي مرتبطة بالوساطة بالجسد، تستدعي كلية الكائن لتلبيتها من الجنسين. هي ذي النقطة الحاسمة التي نود تسجيلها: المدى الواسع للسلوك الجنسي وارتباطه بكلية الجسد. هذا يعني أن السلب الذي يحصل بالممارسة الجنسية وخروج المني يتعلق بالجسد كاملا. من ثمة نفهم لماذا يتعلق الأمر بالغسل لا فقط بالوضوء.

إنه إذا كان الحدث الأصغر يوقع في السلب عناصر مخصوصة من البدن تتم إعادتها إلى الممكن بواسطة الوضوء فإن الحدث الأكبر يوقع في السلب كلية البدن التي لا تتم إعاتها إلى الممكن إلا بأن يمس الماء البدن كله أعني إلا بالغسل.

III – الصلاة:

1 – توضيح:

حينما تعرض مكونات الصلاة في الدراسات الفقهية فإن القسمة الوحيدة الطريفة التي نجدها هي تمييزها إلى أركان وواجبات وسنن أو فروض وسنن ومندوبات بحسب المناسبة والمفاهيم التي درج الحديث بها عنها. مع ذلك فإن المفاهيم واحدة في جوهرها: الركن هو الأساس في الشيء والذي بدونه يفسد ولا يمكن ترقيعه وتداركه؛ الواجب هو ما دون الأساس لكنه ليس ثانويا وهو ما بدونه يضطرب الشيء ويجب ترقيعه؛ السنن هي الكمالي في الشيء وهي ما بدونه لا يفسد الشيء ولا يحتاج حتى ترقيعا لكنه من الأفضل أن يكون.

ورغم طرافة هذه القسمة فإن مكونات الإسلام تظل غامضة من حيث تعدادها حينا ومن حيث الحرج الذي تطرحه مكونات مثل الوضوء والوقت والقبلة، هل هي من الأركان أم لها تسمية مغايرة، ثم إن الغموض يقع بعد ذلك في العلاقة بين الطبيعة القولية لبعض الأركان والطبيعة الجسدية للبعض الآخر والطبيعة النفسية للبقية. إن الأركان والشروط ترد في الجملة بعد ذلك متداخلة. أما بحسب البنية التي حددناها للكائن خلال الدراسة فإن فرضيتنا تغدو كالتالي: إن الصلاة مبنية بانتظام بالغ وفق بنية الكائن التي هي بنية الصلاة نفسها أعني كونها مبنية كالتالي:

- المطلق وتفاصيله: وتتمثل في اسم الكائن / الصلاة وشروط وجوده العامة التي تميزه مطلقا وذلك ما يقابله في الصلاة النية والوضوء والقبلة والوقت... ثم الصلاة نفسها وتفاصيلها.

- البعد الزماني للصلاة - التحدد والتعين والظهور: وهي القيام والركوع والسجود.
- البعد الهيئى للصلاة - الماهية والممكن والوجود: السلوك الصوري المعرفي والسلوك المادي الجسدي والسلوك الوجداني النفسي وهي اللغة في الصلاة والحركات الجسدية والسلوكات القلبية (نية - خشوع - إطمئنان).
- البعد المكاني للصلاة - المتفرد والكلي والهوهو: تكبيرة الإحرام والصلاة والتسليم.

بعد ذلك فإن القسمة الفقهية للصلاة إلى أركان وواجبات وسنن أو، والمعنى نفسه، فروض وسنن ومندوبات - ذلك موقع آخر للنظر للشيء نفسه نرى خلاله البنية نفسها بترتيب ثان.

لنستعرض أولا القسمة الفقهية لمكونات الصلاة حتى نمضي بعدها إلى تفصيل ما كنا بصدده من ادعاء.

2 - القسمة الفقهية الشهيرة لعناصر الصلاة:

أ - الشروط:

- الوقت: ﴿... إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ (النساء 103).
- إستقبال القبلة: ﴿... فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ...﴾ (البقرة 144).
- الطهارة الكبرى والصغرى (الوضوء): ﴿... إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا...﴾ (المائدة آية 6).
- النية.

ب - الأركان:

- القيام مع القدرة عليه في الفرض: ﴿... وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ (البقرة 238)، "صل قائما" (حديث)[1].
- تكبيرة الإحرام: "ثم استقبل القبلة فكبر" (حديث).
- قراءة الفاتحة: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" (حديث).
- الركوع: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا...﴾ (الحج 77).

(1) لا نعتني هنا كثيرا بتدقيق الأحاديث فهذا شأن مختلف عما نحن بصدده كما أن أركان الصلاة مشهورة وغير مختلف عليها عدا الإختلاف الذي لا يثير إشكالا جديا. نكتفي فقط في كل مرة بتمييز ركن عن آخر.

- الرفع من الركوع: "ثم ارفع حتى تطمئن" (حديث).
- السجود - السجدتان: "ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا" (حديث).
- الرفع من السجود = الجلوس بين السجدتين: "ثم ارفع حتى تطمئن جالسا" (حديث).
- الجلوس للتشهد الأخير.
- التشهد الأخير: "إذا قعد أحدكم في الصلاة فليقل التحيات لله..." (حديث). في التشهد نفسه: الصلاة على النبي ص بعد التشهد الأخير ركن عند الشافعية والحنابلة.
- التسليم الأول: "كان يسلم عن يمينه وشماله" (حديث عبدالله ابن مسعود).
- الترتيب بين الأركان - القيام ثم الركوع ثم...
- الطمأنينة: "حتى تطمئن" (حديث).

ج - الواجبات[1]:

- تكبيرات الإنتقال.
- قول سبحان ربي العظيم في الركوع.
- قول سبحان ربي الأعلى في السجود.
- الجلوس للتشهد الأول.
- التشهد الأول.
- قول "سمع الله لمن حمده" في الرفع من الركوع.
- قول "ربنا ولك الحمد" بعد الإعتدال والطمأنينة في القيام من الركوع.
- (يضيف البعض) اتخاذ المصلي سترة دون المرور أمامه.

د - السنن:

*** السنن القولية:**

- أدعية الإستفتاح والتي منها "اللهم باعد بيني وبين خطاياي" ومنها "سبحانك اللهم وبحمدك".
- الإستعاذة قبل القراءة.
- البسملة (سرا).
- قول آمين خلف الإمام جهرا.
- قراءة سورة بعد الفاتحة في الركعتين الأولين.

---

(1) لا نذكر هنا غير المشترك بين الفقهاء حول الواجبات. لا نذكر هنا مثلا واجبات يختص بها البعض دون الآخر مثل قول "اللهم اغفر لي" أو "رب اغفر لي" بين السجدتين عند الحنابلة أو الصلاة على النبي ص في التشهد الأخير عند الشافعية والحنابلة.

- الجهر بالقراءة للإمام.
- تكرار التسبيح - سبحان ربي العظيم في الركوع وسبحان ربي الأعلى في السجود - أي ما زاد على التسبيحة الواحدة.
- القيام ببعض الأذكار في الركوع والسجود مثل: سبحانك اللهم وبحمدك اللهم اغفر لي؛ سبوح قدوس ربنا ورب الملائكة والروح؛ سبحان ذي الجبروت والملكوت والكبرياء والعظمة.
- زيادة بعض الأذكار بعد الرفع من الركوع مثل: لربي الحمد لربي الحمد؛ حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه.
- القيام ببعض الأذكار عند الجلوس بين السجدتين مثل: اللهم اغفر لي وارحمني.
- الدعاء بعد التشهد الأخير قبل السلام مثل: اللهم إني أعوذ بك من عذاب جهنم ومن عذاب القبر؛ اللهم إني أسألك الجنة وأعوذ بك من النار.

* السنن الفعلية:

- رفع اليدين مع تكبيرات الإنتقال: مع الدخول في الصلاة في تكبيرة الإحرام، مع التكبير للركوع، مع الرفع من الركوع، بعد القيام من التشهد.
- وضع اليد اليمنى على اليسرى ووضعهما على الصدر.
- النظر إلى محل السجود.
- الإفتراش في التشهد الأول والتورك في التشهد الثاني (الإفتراش هو الجلوس على الرجل اليسرى ونصب اليمنى والتورك نصب اليمنى وإخراج اليسرى من تحت الساق اليمنى).
- الإلتفات عند التسليم يمينا وشمالا.
- سجود التلاوة.
- جلسة الإستراحة وهي أن تستوي قاعدا بين ركعة وأخرى قبل النهوض للركعة الموالية.

3 - الوعي بالقسمة الفقهية للصلاة بما هي كذلك:

يتعلق الأمر هنا بوعي القسمة الآنفة للصلاة دون تعديل فيها تمهيدا لإعادة وعيها بشكل أجلى. ما نحاول إثباته هنا هو أن قسمة هذه الصلاة إلى شروط وأركان وواجبات وسنن قائمة عفويا على الحدود المنطقية نفسها التي نفكرها خلال الدراسة أي على العلاقات أ - ب، أ' - أ''، أ - أ. تبقى فقط الصعوبة الكبرى في التبين الدقيق لهذه الفروق حينما يتعلق الأمر بتعيينها. لنحاول إذن أن نقرأ الشروط والأركان والواجبات والسنن بحسب العلاقات المنطقية الآنفة أي على النحو التالي: الشروط بما هي مطلق الشيء الذي يميزه مطلقا عن غيره ثم تفاصيله إلى أركان تميزه عن غيره نسبيا (الحدود أ - ب) وواجبات تميزه عن شبيهه (الحدود أ' - أ'') وسنن تميزه عن نفسه (الحدود أ - أ):

أ – الشروط بما هي التمييز المطلق للصلاة عن غيرها / عن خارجها: لنذكر أولا بالشروط الآنفة:

- الوقت.
- إستقبال القبلة.
- الطهارة الكبرى (الغسل) والصغرى (الوضوء).
- النية.

إن الشروط كما قلنا هي الحدود الخارجية المطلقة التي تميز كائنا عن غيره. الشروط هي التحديدات الأشد عمومية للشيء والتي ما بعدها سوى الغير أو حدود الكائن الآخر أو وقوع الكائن في غيره إذا تجاوزها. إنها أيضا التحديدات المطلقة: مطلق زمانه الذي يتحرك فيه ومطلق مكانه الذي يمتد إليه ومطلق هيئته التي يكون عليها، مطلق ممكنه ومطلق تعينه، مطلق إيجابه ومطلق سلبه أو أيضا المساحة الكاملة المتعلقة به زمانا ومكانا وهيئة وممكنا وفعلا وإيجابا وسلبا. لندقق أن معنى الشرط كمطلق هنا أنه حاضر في كل تفاصيل الصلاة أركانها وواجباتها وسننها. الشروط هي لذلك محددات الإسم نفسه الحاضر في تفاصيله من حيث مكونات التعريف وما بعده ومن حيث أن كل التفاصيل متعلقة بالإسم نفسه. لندقق الآن بشأن الشروط والفروق بينها بما هي مطلق الزمان ومطلق المكان ومطلق الهيئة المتعلقة بالصلاة:

- الزمان: واضح أن الصلاة ذات شرط زماني مؤكد (أي وقتها المحدد الذي لا تكون ممكنة قبل حلوله). الزمان ليس مكونا داخليا للصلاة من بين مكونات أخرى، بل هو مكون خارجي وشرط يقع في كل عناصر الصلاة. ذلك أن كل الصلاة من القيام إليها حتى ختمها بالسلام تقع كلها في الزمان المخصص لها إن كانت وقت الصبح أو الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء.

- المكان: الصلاة أيضا ذات شرط مكاني (أي القبلة التي هي الكعبة والتي لا تكون الصلاة ممكنة إذا لم يتم الإتجاه إليها قصدا إضافة إلى المكان الطاهر الذي يكون فيه أداء الصلاة). المكان ليس أيضا مكونا داخليا للصلاة بل مكون خارجي وشرط قائم في كل مكونات الصلاة. ذلك أن الصلاة من القيام لها حتى السلام نكون فيها جميعها متجهين إلى القبلة (لسنا نتجه في جزء منها إلى القبلة وفي جزء آخر لغيرها) ثم هي تكون كلها في المكان الطاهر الذي تم اختياره من البداية.

- الهيئة: الصلاة أيضا ذات شرط هيئي أعني هيئة ما يكون عليها من يؤديها (الطهارة والنية والتكبير والتسليم التي إذا لم تتوفر في الصلاة لم يكن ممكنا الدخول إليها ولا الخروج منها). إن هذه هيئات مختلفة ولا شك، لكنها تمثل جميعا شروطا للصلاة كلية لا تكون الصلاة بدونها. ودليل كونها شروط طبيعتها المطلقة وحضورها في كل أجزاء الصلاة:

• الطهارة: وهي كبرى (من الجنابة - الحدث الأكبر) وصغرى (الوضوء وتكون من الحدث الأصغر). الطهارة بشكليها ليست مكونا داخليا للصلاة بل شرط خارجي دليله حضوره في كل أجزاء الصلاة ومراحلها. ذلك أن المصلي حيث كان بصدد الصلاة في القيام أو في الركوع أو في السجود هو بحالة طهارة وإلا نقضت الصلاة جملة.

• النية: وهي الأخرى شرط يقع في كل مكونات الصلاة وليست واحدا من المكونات الداخلية أركانا كانت أو واجبات أو سننا. الدليل أيضا هنا واضح، إذ أن المصلي في كل مراحل الصلاة هو بحالة نية للصلاة، أعني نية أصلية دونما حاجة ليجددها في كل حالة يكون عليها أثناء الصلاة. إن النية ليست لذلك جزءا من أجزاء الصلاة كالركوع أو التشهد أعني جزء يأتي ويمضي ليأتي غيره. إنها قائمة بالإضمار في حالة مرحلة من مراحل الصلاة ولا تكون الصلاة ممكنة إلا إذا افترضت النية بشكل قار بما هي الإطار الأولي الذي تقع داخله كل الحركات والأقوال المكونة للصلاة.

هاهنا إذن شروط للصلاة لا أركانها ولا واجباتها. المشترك بين الشروط زمانية كانت أو مكانية أو هيئية كونها مفترضة الحضور في كل مكون من مكونات الصلاة أركانا وواجبات وسننا في حين أن الأركان ليست مفترضة الحضور في جميع مكونات الصلاة وإنما هي عناصر من بين عناصر أخرى رغم علوية مكانتها يتم تغييبها حينما يحين وقت حضور غيرها. لنتأكد من أن الأركان ليست لها خاصية الشروط أعني حضورها في كل مكونات الصلاة.

ب - الأركان والواجبات والسنن:

* **الأركان العامة وشبهة الشروط:** من الأركان ما يقع على تخوم الشروط ويحدث صعوبات حول تصنيفه وهو ما نسميه هنا حصريا بالأركان العامة. تقع الشبهة حينما تتبين لنا الشروط بما هي محددات مطلقة للصلاة تميز الصلاة عما ليست هي (وذلك شأن ما تضطلع به الطهارة والنية..كشروط) أي عن غيرها، الشيء الذي نجده أيضا كخاصية لتكبيرة الإحرام مثلا التي تتميز بواسطتها الصلاة عما ليس صلاة بالمطلق.. هكذا تتقارب المفاهيم ويعسر تصنيفها بين الشروط والأركان. نوضح هاهنا الوجه الذي يمكن تأوله كشرط لتكبيرة الإحرام في الصلاة وحتى للتسليم وللترتيب في الصلاة والطمأنينة ونعلل لماذا يجب تمييز هذه المكونات مع ذلك عن الشروط وعدها أركانا فحسب.

• **تكبيرة الإحرام:** وهي تثير صعوبة حول تسميتها ركنا لأنها تنتمي هي الأخرى إلى الإطار الكلي الذي تقع فيه الصلاة رغم اختلافها مثلما سنبين عن الشروط الآنفة ولأنها ليست من المكونات التي تكون ثم تنقضي ليأتي غيرها أو تكون في جزء من الصلاة دون آخر. بلغة أخرى فإننا حينما نكبر للصلاة تكبيرة الإحرام نكون قد وضعنا الأساس الذي تكون بعده كل الحركات والأقوال من أركان وواجبات وسنن ممكنة. هذا يعني أننا حيث نكون في الصلاة في

أي مرحلة وأي مكون لها فنحن في حدود الإحرام الذي حددته التكبيرة الأولى (تماما كما في الحج مثلما سنبين، حيث نكون في أي مرحلة من مراحله في إحرام إلى حدود التحلل منه).

قد يعترض هنا أن هذا الأمر قد يصح حتى على الأركان بعد ذلك وربما أيضا الواجبات ومن ثمة يغيب الفرق بين الشروط والأركان، ذلك أنه بالإمكان القول أننا في حالة الركوع مثلا فإن القيام مفترض أننا قمنا به وأنه إذن شرط ما وهكذا حينما نكون في سجود فإن الركوع مفترض أننا مررنا به وأنه قائم على نحو ما أثناء السجود، إلخ. لكن هذا الإعتراض غير دقيق لأن القيام لا يحضر في الركوع تماما كما أن الركوع لا يحضر في السجود مثلما يظل الإحرام للصلاة (كما في الحج) حاضرا أثناء القيام والركوع والسجود على السواء بما هو شرط كلي لا ركن من بين الأركان. لندلل أكثر على الأمر بالمثال التالي: لنفترض أن أحدهم التحق بالصلاة مع الإمام بعد أن فاته جزء منها، والسؤال: ما الذي يجب أن يكون مفترضا القيام به أولا حتى يلتحق بالصلاة أي حتى يدخل فيها؟ لنفترض أنه التحق بالمصلين في حالة سجود، هل يجب أن يكون مفترضا أن يكون قد مر بالركوع ومن قبله بالقيام أم أنه من الممكن أن يلتحق بالصلاة دون المرور بهذه المراحل؟

من المعلوم أنه بالإمكان الإلتحاق بالصلاة والإمام بحالة سجود دون أن نكون قد مررنا بالركوع. هذا يعني أن الركوع ومن قبله القيام ليسا شروطا للدخول في الصلاة. ثمة بالمقابل شيء آخر ضروري لا ندخل الصلاة إلا به في أي مرحلة تم الإلتحاق بالإمام، أعني تكبيرة الإحرام. ليس من الضروري أن نكون قد قمنا بالمراحل السابقة للدخول مباشرة في السجود بالنسبة لمن فاته السابق، لكن من الضروري القيام بتكبيرة الإحرام. هذا يعني أن القيام والركوع ليسا مفترضين في السجود بينما تكبيرة الإحرام مفترضة في السجود. هنالك بعد ذلك تدقيق أن الركوع مفترض لصحة الركعة برمتها لا للدخول في الصلاة الذي شرطه تكبيرة الإحرام فقط. واضح إذن أن تكبيرة الإحرام ليست ركنا ككل الأركان بحكم افتراضها حاصلة في كل مراحل الصلاة، بمعنى أننا في إحرام في كل مراحل الصلاة لكننا لسنا في قيام أو في ركوع أو في سجود في كل مراحل الصلاة. لذلك قلنا أنها تثير شبهة كونها شرط لا ركن.

مع ذلك فإننا ننبه إلى ما يلي: إن الشروط لا تنتمي إلى بنية الصلاة عينها. فالطهارة مثلا تقع خارج الصلاة والدليل عليها إمكان أن نكون في طهارة كبرى أو حتى صغرى ونكون في أي شأن آخر غير الصلاة. هكذا الشأن مع الوقت فقد يحل وقت الصلاة ولا نكون في صلاة والأمر نفسه مع المكان أي القبلة فقد نتجه صوب القبلة ونحن بعد خارج الصلاة وحتى يكون بإمكاننا بعد القيام ببعض شؤون أخرى أو الحديث الذي لا يجوز إذا كنا فعليا في الصلاة أو إنه يكون بإمكاننا حتى التراجع عن الصلاة في الحال ما دمنا لم نقم بعد بتكبيرة الإحرام انتظارا مثلا لشخص يصلي معنا أو لأي عارض آخر. النية أيضا ليست مكونا داخليا للصلاة والدليل

إمكان أن نكون في نية للصلاة وحتى متجهين للقبلة - أن نكون بحالة القيام ببعض شؤون أخرى في الأثناء مما لا يمكن أصلا أن يتم إذا دخلنا في الصلاة. كل ذلك دليل على أننا بحالة الطهارة وحلول الوقت وحتى بالحالة القصوى لاستقبال القبلة لسنا بعد في بنية الصلاة، والدليل - نؤكده - إمكان القيام بعد بشؤون أخرى أقوالا أو أفعالا مما لا ينتمي إلى الصلاة بما يعني أننا بعد خارج الصلاة وأن الشروط تقع خارج الصلاة عينها.

إن تكبيرة الإحرام على خلاف كل ذلك تمنع أن نكون في أي حالة ثانية غير الصلاة عينها بما يعني أننا حين تكبيرة الإحرام لا نكون خارج الصلاة بل في الصلاة وأن تكبيرة الإحرام مكون لبنية الصلاة عينها لا شرط لها أي أنها ركن وإن كان ركنا عاما وكليا.

• **التسليم**: وهو ما لا يتوقع كثيرا أن نخرجه أيضا من دائرة الأركان لنضعه في دائرة الشروط. مع ذلك فإن فرضية تصوره شرطا قائمة بحكم الشبهة عينها التي تثيرها تكبيرة الإحرام. إن التسليم رغم تأخره في الصلاة بما هو آخر شيء فيها، فإنه مثل تكبيرة الإحرام تماما يوحي بأنه لا يمثل جزءا من الصلاة. أما أن لا يكون التسليم من بين الأجزاء المكونة للصلاة مثل القيام والركوع والسجود فهذا ما يمكن تبينه بسهولة من حيث أن التسليم هو إنهاء لكل ذلك وإيقاف له وليس عنصرا يضاف إليه. تماما كما أن إيقاف البناء حينما نكون بصدد تشييد بناية ما لا يمثل جزءا من البناية وإنما يمثل شيئا آخر. ولنفترض أننا عدنا إلى البناية التي أنهيناها لنفحص المراحل التي مررنا بها والمكونات التي شكلت البناية كلها، ماذا سنجد؟ لقد كنا خلال عملية البناء افتتحنا العمل فوضعنا الأسس ثم رفعنا الأعمدة ونضدنا الأحجار بعضها فوق بعض وبنينا السقف ثم غطينا كل ذلك بالجبس أو ما شابهه ثم شرعنا في عمليات التزيين إلى آخرها ثم أنهينا العمل. حينما نعود إلى ما صنعنا فإننا سنجد حتما الأسس التي وضعناها والأعمدة التي رفعناها والأحجار التي نضدناها والسطح الذي بنيناه وأغشية الجبس التي غطينا بها البناء ثم الزينة التي منحنا بها البيت قيمته الجمالية، لكن شيئين لن نجدهما كجزئين مكونين للبيت: الإفتتاح الذي كان بداية البيت وإنهاء العمل الذي كان آخره. إن بداية العمل وإقفاله ليسا مكونين من مكونات البيت بمعنى الأجزاء التي يمكن أن تكون أجزاء أساسية كالأسس والأعمدة أو أجزاء من درجة ثانية كالزينة. مع ذلك فإن افتتاح العمل هو ما قام به كل البناء. لذلك أثار من قبل شبهة كونه شرط. هكذا الشأن بالنسبة لختم العمل بما هو اللحظة التي أصبح معها العمل مكتملا رغم أنها ليست جزءا منه. لذلك كان ممكنا أن يكون شرطا لا ركنا. ثمة مع ذلك اعتراض على هذه الفرضية - كون التسليم لا يؤسس للصلاة مثل الشروط بل على العكس ينهي ما كان مؤسسا منها. لكن هذا لا يحسم الأمر بشأن إخراج التسليم من الشروط ولا ينهي الشبهة بشأنه لأن الشرط ليس ضروريا أن يكون موجبا بل إنه يكون أيضا شرطا سالبا.

الشرط السالب مماثل تماما للشرط الموجب عدا كون الشرط الموجب هو ما به نكف

عن غير الشيء ليكون الشيء والشرط السالب هو ما به نكف عن الشيء ليكون غير الشيء. تكبيرة الإحرام هي ما به نكف عما سوى الصلاة لتكون الصلاة في حين أن التسليم هو ما به نكف عن الصلاة ليكون ما سوى الصلاة. ومعنى كونه شرط سالب أن التسليم لا يمثل إنهاء لجزء من الصلاة للدخول في جزء غيره مثلما يمثل الركوع إنهاء لحالة القيام ومثلما يمثل السجود إنهاء لحالة الركوع. إن التسليم إنهاء لجميع مكونات الصلاة بما يعني كونه شرط سالب لكل شيء فيها.

في كل هذه الحالات نحن دائما بصدد إمكانية القول بشرط لا بركن. يدعم ذلك الحديث الشريف الذي يميز الصلاة عن ثلاثة أشياء يضعها على صعيد واحد. ففي ما رواه الترمذي وأبو داود وغيرهما "عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ". إن الحديث لا يتعلق هنا بالسنن والواجبات ولا حتى بالأركان التي هي تفصيلات داخلية للصلاة نفسها وإنما يتعلق بحدود خارجية للصلاة وعلاقتها بما سواها. إن الطهور يخرجنا من وضع غير ممكنة الصلاة فيه إلى وضع تكون الصلاة ممكنة فيه؛ تكبيرة الإحرام تفصل فعليا لا فقط ممكنيا الصلاة عما ليس صلاة بإيجاب الصلاة وسلب ما سواها؛ التسليم يفصل فعليا الصلاة عما سواها بسلب الصلاة وإيجاب ما سواها.

مع ذلك نستعيد الملاحظات عينها التي قدمناها بصدد تكبيرة الإحرام: إننا حال التسليم فقط يكون بإمكاننا أن نقوم بأي شيء غير الصلاة بما يعني الوقوع في غير الصلاة. أما قبل التسليم فإن استحالة ذلك تعني كوننا بعد في الصلاة، وهذا واضح. لكن إلى أي لحظة على وجه الدقة - ونحن بحالة التسليم (قول السلام عليكم) للخروج من الصلاة - نستطيع القول أننا بعد في الصلاة؟ إن الخروج من الصلاة لا يكون إلا بإكمال حروف التسليم كاملة وأدناها "السلام عليكم". قبل ذلك فإننا نعد بعد داخل الصلاة. وهذا يعني أن التسليم ينتمي برمته للصلاة. غير أن الشروط كما لاحظنا من قبل لا تنتمي إلى الصلاة بل تقع خارجها، الشيء الذي يعني على الفور أن التسليم ليس شرطا بل ركن وإن كان ركنا عاما وموسعا.

• **الترتيب**: يعني الترتيب في الصلاة أن لا تكون فقط عناصر الصلاة متوفرة بل أيضا أن ترد أولا بأول بحسب الإقتضاء المنطقي. إنه لا يمكن مثلا أن نتصور شيئا يحصل إذا لم يكن قبل كل شيء ممكنا، والإمكان بشأن الصلاة هو ما أسميناه بالشروط، شروط الإمكان أعني أن تكون في حدودها الزمانية والمكانية والهيئية وهو ما يوفره حلول الوقت واستقبال القبلة والنية، أي العلاقات الخارجية للصلاة. بعد ذلك، أن يتم دخول الصلاة من جهة وجهها الكلي الذي يميزها عن غيرها، عما ليس صلاة، عن الخارج عنها، الشيء الذي تعنيه تكبيرة الإحرام بما هي إثبات للصلاة ونفي لما سواها. الترتيب يقتضي بعد ذلك أن يبدأ الخوض في تفاصيل الصلاة الداخلية لكن بأن يبنى أولا الممكن الداخلي نفسه للصلاة الذي ستتوالد منه الأفعال.

وذلك ما يمثله القيام كأول ركن بعد تكبيرة الإحرام. بعد الممكن يتعين الفعل في الركوع على هيئة إثبات ونفي ليكون ممكنا له بعد ذلك الدخول في حكم الصحة والخطإ كحركة أخيرة للكائن يعود فيها على ذاته. ويستمر الأمر إلى النهاية حتى الخروج من الصلاة بواسطة التسليم الذي هو منطقيا إعلان اكتمال جميع عناصرها ولحظاتها ودرجاتها وهيئاتها تماما كما أن تكبيرة الإحرام هي إعلان الدخول في المساحة المنطقية للصلاة. لكن قبل ذلك الجلوس للتشهد الذي رأينا أن مهمته المنطقية هي عين المهمة الكلية للقيام (الذي خاتمته سجدتان)، كذلك التشهد الذي مكونه ركعتان. ولأن الخروج من الصلاة هو خروج منها ك أ إلى ما سواها ك لاأ = ك ب، فإن الأمر يقتضي أن يتوفر من جديد باب كلي حتى يكون الخروج ممكنا من الصلاة إلى غيرها وهو معنى التشهد بما هو تجميع جديد لعناصر الصلاة في واحد.

الترتيب هو إذن احترام الأولويات ومقتضيات ولادة الشيء ونموه واكتماله ونهايته. لذلك يعد ضروريا للكائن. غير أن ضرورته ليست من جنس ضرورة العناصر التي تعرف بتميزها بعضها عن بعض. إنه بتعلقه بجميع مكونات الصلاة يعد ضرورة كلية بما يعني إمكانية تصوره شرطا لا فقط ركنا. الشرط للتذكير فقط هو ما يتعلق بالصلاة في كل عنصر من عناصرها وكل لحظة من لحظاتها على خلاف الركن الذي يتحيز في لحظة دون أخرى رغم أنها لحظة مركزية أو هيئة دون أخرى أو درجة دون أخرى. بشأن الترتيب فإننا في كل مرحلة من مراحل الصلاة بحالة ترتيب لعناصرها أي في اللحظة الأولى لها أو الثانية أو الثالثة، إلخ.

لكننا هاهنا أيضا نعود إلى المقاييس التي نبهنا إليها من قبل بشأن الفرق بين الشرط وما سواه: الشرط ليس واقعا داخل الصلاة بل خارجها والدليل عليه إمكانية أن نكون وقد استوفينا الشرط - أن نكون بعد بصدد شيء غير الصلاة. هل يقع الترتيب خارج الصلاة مثلما تقع الطهارة ونحوها من الشروط؟ من البين أن الترتيب لا يكون إلا لحظة تواتر مكونات الصلاة عينها ولحظة نكون داخل الصلاة، الشيء الذي يعني أنه ركن لا شرط.

• **الطمأنينة**: وهي أن تأخذ عناصر الصلاة حظها الكافي من الوقت في أدائها حتى تستقر وتتميز عن غيرها من العناصر، الشيء الذي يعني إقامة الفواصل اللازمة بين مكونات الصلاة لتتشكل الصلاة. إننا إذا افترضنا غياب الطمأنينة عن الركوع مثلا وكان أداء هذا الركن بسرعة فائقة فإن ما سنحصل عليه هو حركة متواصلة لفعل الركوع والرفع منه دون توقف، الشيء الذي يؤدي إلى محو الفواصل بين فعل الركوع والركوع والرفع منه أي إلى محو الأركان كليا وعدم أداء الصلاة جملة. إن هذا ما يعنيه قول الرسول ص للرجل الذي يسرع في صلاته: "إرجع فصل فإنك لم تصل" ثم أرشده في الأخير إلى الإطمئنان في الصلاة.

الطمأنينة ليست عنصرا من بين العناصر مثلما الركوع عنصر والسجود. الطمأنينة هي ما يحتاجه الركوع ليسمى ركوعا والسجود ليسمى كذلك ولكن أيضا كل الواجبات وحتى السنن.

إن شيئا لا يمكن أن يحصل على ذات تخصه تسمح له بالحصول على اسم مقابل غيره إلا إذا استقر في حيز هو له دون غيره ولحظة هي له وحده وهيئة لا يشاركه فيها أحد، الشيء الذي لا توفره إلا الطمانينة في أداء مكونات الصلاة. لذلك فالطمأنينة توحي بأن لها خاصيات الشرط لا خاصيات الركن. نذكر مرة أخرى أن تعريفنا للشرط هو ما لا يغيب عن الصلاة في أي لحظة من لحظاتها وأي مكون من مكوناتها.

مع ذلك فإننا نذكر بخاصية الشرط بما هو منفصل عن البنية الداخلية للصلاة ودليله إمكان القيام بعد أي أثناء توفر الشرط بشيء غير الصلاة عينها. غير أن الطمأنينة لا يمكن أن يكون لها قوام خارج الصلاة فهي لصيقة مكونات الصلاة الداخلية تماما كما كان الترتيب كركن، وهي من ثمة ركن بلا ريب لا شرط.

لنؤكد إذن ما يلي: إن الشروط حدود لا تتم الصلاة إلا بها لكنها مكون خارجي للصلاة. الأركان بالمقابل مكون داخلي للصلاة بمراتب مختلفة، لكنها تنتمي جميعا إلى بنية الصلاة عينها لا إلى حدودها الخارجية. إنها لذلك تفاصيل داخل الصلاة وفروق بين الصلاة ونفسها رغم ما توحي به من علاقة خارجية للصلاة بغيرها. هكذا الأركان التي سميناها بالعامة وأحرى طبعا أن يكون شأن الأركان الأخرى. يجب أن تفهم تكبيرة الإحرام بما هي الفرق الذي يقوم بين الشروط وبين الصلاة نفسها ثم بتميزها عن القيام والركوع والسجود والتسليم ونحوه. القيام بعد ذلك لا يفصل الصلاة عن خارجها، لكنه يفصل داخل الصلاة نفسها، تكبيرة الإحرام عن الركوع الذي هو بدوره لا يتعلق بفصل خارجي للصلاة عن غيرها وإنما بفصل داخلي للقيام عن السجود، وهكذا السجود الذي لا يتعلق هو الآخر بعلاقة خارجية للصلاة بل بعلاقاتها الداخلية ليفصل الركوع عن القيام من جديد أو عن التشهد، إلخ.

نستطيع إذن أن نسجل بسهولة الفرق بين الشروط والأركان من جهة كون الشروط وضع ممكني بعد وخارجي للصلاة أعني لتمييز الصلاة عما ليس صلاة في مستوى الممكن فحسب لا الفعل. أما الأركان العامة التي تثير شبهة الركنية فإنها وقوع في مستوى الفعل تبدأ به التعينات الفعلية للصلاة. لكي نميز بكلمة الأركان العامة عن الشروط نقول: إن هذه الأركان تتميز بواسطتها الصلاة فعلا عن خارجها تماما كما هو شأن الشروط التي نحدث بها الفرق بين الصلاة وبين ما سواها مطلقا. لكن التدقيق المهم هاهنا هو كون الشروط تمييز يقع في مستوى **الممكن والقوة** فحسب في حين أن الأركان العامة تمييز للصلاة عن غيرها يقع في مستوى **الفعل** لا الممكن فحسب.

*** الأسس المنطقية لتعليل الأركان والواجبات:**

• **الأركان بما هي العلاقة المنطقية أ – ب؛ الواجبات بما هي العلاقة المنطقية أ' – أ'':**
بالعودة إلى لائحة الأركان المذكورة آنفا ولائحة الواجبات فإن الملاحظة الأولى التي يمكن

إبداؤها هي أن الواجبات في الأغلب أقوال أي هيئة لغوية معرفية عدا الجلوس للتشهد الأول الـذي يأتـي وسـط الصلاة (والذي سنعود إلـى تفصيله) بينما الأركان أفعال عـدا قراءة الفاتحة فـي أول الصـلاة والتشـهد الأخيـر فـي آخـر الصلاة. بعد ذلـك فإن الأفعال مختلفة هي نفسـها بين هيئات مكانية (القيام - الركوع - الرفع منه - السـجود - الرفع منه - الجلوس للتشـهد الأخيـر - التشـهد الأخيـر) وهيئـات زمانية (الترتيب) وبينها جميعا في طبيعتها الجسـمية الآنفة أو النفسية (الطمأنينة). لنعتن أولا بهذا التمييز بين الأركان كأفعال مكانية أو زمانية، جسمية أو نفسية وبين الواجبات كأقوال ثم نعود بعد ذلك إلى الإستثناء:

نذكـر أن الأركان هـي القيـام **كفعـل** (والفاتحـة **كقول**) والركوع **كفعـل** والرفع منه **كفعل** والسـجدتان **كفعل** والجلسـة بين السـجدتين **كفعل** والجلوس للتشـهد الأخير **كفعل** (والتشـهد الأخير **كقول**) ثم الترتيب في كل ذلك **كفعل** (زمني) والطمأنينة في كل وضع **كفعل** (نفسي). الواجبـات بالمقابـل هـي تكبيـرات الإنتقـال = **قول** "الله أكبر" والتسـبيح = **قول** "سـبحان ربي العظيم" في الركوع **وقول** "سبحان ربي الأعلى" في السجود والتشهد الأول = **قول** "التحيات لله..." (والجلوس له **كفعل**) **وقول** "سـمع الله لمن حمده" في الرفع من الركوع **وقول** "ربنا ولك الحمد" في الإعتدال في وضع الرفع.

نريد من هذا التدقيق تأكيد الحقيقة الأولية التالية حتى مناقشـتها: الواجبات هي الأقوال وهي تابعة للأركان كأفعال في معنى عدم قيامها بذاتها بل بالأركان. بالمقابل فإن الأركان قائمة بذاتها كأفعال لتقيم الواجبات على أساسها. لندقق هذه الفرضية: إن فعل الركوع (الإنتقال من وضـع القيـام إلـى وضـع الركوع) ركن بينما قول "الله أكبر" أثناء عملية الإنتقال واجب. كذلك الركـوع ركـن بينمـا التسـبيح أثنـاءه واجـب. الرفع من الركـوع ركن بينما قول "سـمع الله لمن حمده" واجب، تماما كما أن الإستواء في الرفع من الركوع ركن بينما قول "ربنا ولك الحمد واجب". هكذا أيضا فالسـجود ركن بينما التسـبيح خلاله واجب. كيف نفهم هذا التمييز مبدئيا بين الفعل والقول قبل التفصيل المتعلق بالإستثناء؟ لماذا تكون الأفعال أي الحركات أو الهيئات الجسمية والنفسية مكانية أو زمانية أركانا بينما الأقوال أو الهيئات المعرفية واجبات؟ ما الأفعال وما الأقوال في بنية الصلاة أعني ما الذي ينجزه الفعل والهيئة الجسمية وما الذي ينجزه القول والهيئة المعرفية حتى تكون الأولى أركانا والثانية واجبات؟

واضح أولا أن القول هو قبل كل شـيء وجوده المكاني أو الزماني الجسـمي أو النفسـي وهو عناصر جسـدية أو نفسـية يتألف منها. لكي يكون القول ممكنا أي اللغة ومن ثمة المعرفة فإن علينا الحصول أولا على اللسان ومجمل المكونات العضوية المكانية للكائن والزمن الذي ينسـاب فيه القول والتوقف اللازم لتعين الأجزاء. إن اللغة في تاريخ الكائن هي أولا شـروطها العضوية التي يبدأ الإنسان بالحصول عليها باستجماع عناصر خلقه وتكون قدرته الجسدية على

النطق ثم هي بعد ذلك الشرط الزمني بما فيه من قسمة الآنات. بعد ذلك فإن المعرفة تأتي متأخرة في عمر الإنسان. إنه يبدأ أولا في استكمال حضوره الجسمي الذي على أساسه وحده تصبح اللغة والمعرفة ممكنين في الشرط الزمني لهما. يعني الحضور الجسمي للشيء والنفسي مكانيا وزمانيا، يعني وجوده.

إن الوجود كما هو بين من أمتن النصوص الفلسفية هو المقولة العليا التي لا يمكن أن نفترض مقولة أسبق منها بمعنى عدم إمكانية افتراض شيء دون افتراض وجوده أولا. هكذا فإن الوجود بالنسبة للشيء هو أساسه الأول الذي لا يمكن الحديث عن معرفة له أو عمل إلا بافتراضه. من ثمة كان بإمكاننا تأول الأركان المتعلقة بالصلاة والتي قلنا أنها جملة الأفعال أو الحركات الجسدية والنفسية في بعديها الزماني والمكاني بما هي الوجود، وجود الصلاة الذي يقوم عليه القول والمعرفة بعد ذلك. الواجبات هي إذن ما يأتي في الدرجة الثانية من لغة بعد أن تكون الأركان أي الوجود قد تهيأ.

القيام إذن والركوع والرفع والسجود وترتيبهم الزمني ومنحهم الحيز اللازم للتعين... هي المكونات الوجودية للكائن أو هي وجود الكائن. أما الأقوال (القراءة والتكبير والتسبيح والتشهد..) فهي المكونات المعرفية للكائن أو هي معرفة الكائن. من ثمة كان لكل تحول في الوجود أعني في هيئة الوجود تحول في نمط المعرفة الذي يخصه: القيام ونمط معرفته القراءة، الركوع والسجود ونمط معرفتهما التسبيح، الجلوس ونمط معرفته التشهد..

لنسجل إذن أن الأركان هي الجانب الوجودي في الشيء بينما الواجبات هي الجانب اللغوي والمعرفي منه.

• تذكير: من البين أن الشيء في لحظته الأولى هو وجوده الذي يعني احتلاله وضعا ما داخل اللامتناهي وداخل اللاتميز المطلق. الوجود بغض النظر عن طبيعته مادية كانت أو نفسية أو عقلية بحسب طبيعة الكائن هو الحركة التي يفتك بها الكائن نفسه من العدم ليكون أولا في حده الأدنى أي وجودا. لكن الوجود يعني هنا أن الكائن ليس معنيا أولا بتمييز نفسه داخليا عن نفسه وحتى عن نظائره. الحركة الأولى كحركة وجود معنية بشيء واحد: افتكاك الشيء من العدم، من انسيابه في اللاتناهي وتحدده كشيء أ مقابل شيء غيره ب.

بعد ذلك فإن الشيء وقد حصل على وجوده ك أ مقابل ب، لم يعد لحركته في هذا المستوى من معنى عدا تكرارها. إن الحركة الوحيدة النوعية الممكنة، وقد افتك الشيء نفسه من غيره، هي أن يتعين ثانية، بما هو الآن أ، في حدود التشكيلات الممكنة ل أ نفسها أي ك أ'، أ''، أ'''... ليست هذه الحركة وهذا المستوى من الكائن مستوى وجوده بما أن الوجود قد حصل خلال الحركة الأولى ك أ متميزا عن ب.. إنه مستوى الصور الممكنة لوجوده نفسه.

واضح أن الحركة الأولى أشد مركزية من الثانية بالنسبة للكائن. في الأولى يفتك الكائن

نفسه من العدم ليوجد، أما في الثانية فيتقلب في الهيئات، وهو موجود لامحالة، ليفتك نفسه من ممكن إلى آخر. الفرق داخل الحركة الأولى المتعلقة بوجود الكائن نفسه هو بين الشيء وعدمه أما الفرق داخل الحركة الثانية فهو بين وجود أول له ووجود ثان. من ثمة كانت الدرجات واضحة بين المرتبة العليا للمستوى الأول للكائن، مستوى حركته ضد العدم، والمرتبة الأدنى للمستوى الثاني، مستوى حركته ضد حالة من حالات الوجود من أجل حالة غيرها.

إن ما نحن معنيون به هنا هو تأول الفرق بين الأركان والواجبات بما هو فرق بين المستوى الوجودي الأساسي من الكائن ومستوى هيئات الوجود الممكنة له حين يكون الوجود بحد ذاته مفترضا. الفرضية هاهنا هي التالية: إن الأركان في الصلاة هي منطقيا الوجه الوجودي للكائن الذي يتميز به الشيء عن غيره أي العلاقة أ – ب، في حين أن الواجبات هي الوجه الموالي للوجود والذي يكون مشروطا به أي وجه الصور التي تكون ممكنة للوجود نفسه أ، أعني العلاقة أ' – أ''. لنقرأ الصلاة إذن على ضوء القاعدة العامة التالية: إن الشيء يكون ركنا في الصلاة حينما يمثل عنصرا مختلفا هو ب عن عنصر هو أ. أما حيث يكون الشيء استعادة للعنصر نفسه على هيئة أ' – أ'' فإنه يتحول إلى دائرة الواجب بدل الركن. لنتأكد من دقة هذه الفرضية في التفكير.

• قراءة الفرق بين الأركان والواجبات بما هو فرق بين العلاقة المنطقية أ – ب والعلاقة أ' – أ'': إن القيام والركوع والرفع والسجود والجلوس بين السجدتين أركان لأنها متفردة في الركعة الواحدة أي لا شبيه لها = غير متكررة. إنها إذن المعطيات المنطقية أ – ب – ج.. لا المعطيات المنطقية أ' – أ'' – أ'''... بالمقابل فإن التسبيح في الأقوال – "الله أكبر" في الركوع، "سمع الله لمن حمده" في الرفع، "ربنا لمن حمده" في الإعتدال...– كل ذلك ليس أحداثا جديدة تطرأ مثلما يكون الركوع جديدا مقارنة مع القيام والسجود جديدا مقارنة مع الركوع.. إنها تكرار لشيء يكون قد تعين. كيف ذلك؟

إن حركة الركوع هي أولا فعل، هيئة جسمية تنقلنا من القيام إلى الركوع. إن هذا هو الفعل الأخطر الذي يحدث الفرق الحقيقي داخل الركعة من هيئة إلى أخرى ويميز الهيئات بعضها عن بعض. ولو افترضنا أننا لم نقم بحركة الركوع هذه فإننا لن ننتقل من هيئة إلى أخرى ونظل على الهيئة نفسها، هيئة القيام هنا. حركة الركوع إذن تنقلنا من هيئة هي أ إلى هيئة هي ب، ولذلك هي ركن حيث الركن كما قلنا هو ما يحدث الفرق بين أ وب. بعد ذلك فإن قول "الله أكبر" أثناء عملية الإنتقال لم يضف جديدا في مستوى إحداث الفرق بين أ وب الذي أنجزته حركة الركوع وإنما هو يحدث فرقا من نوع ثان داخل حركة الركوع نفسها بين هيئتها الجسمية المادية وهيئتها اللغوية الصورية. قول "الله أكبر" يميز إذن داخل حركة الركوع نفسها بين أ' وأ''، من ثمة هو واجب فقط لا ركن. لماذا لا يكون القول "الله أكبر" هو الركن وتكون

حركة الركوع هي الواجب مادامى متساويين من حيث هما أ' وأ''؟

لأن القول وحده لا ينقل الركعة من هيئة القيام إلى هيئة الركوع. ولنفترض أننا مكثنا في هيئة القيام نقول "الله أكبر" قدرما نشاء فإننا لن نجد أنفسنا في هيئة ركوع إلا إذا قمنا بفعل، أي بحركة جسمية تنقلنا من القيام إلى الركوع. هذا يعني أنه رغم أن الهيئة الجسمية والهيئة القولية شبيهان (أ' - أ'') فإن الهيئة الجسمية أعلى مرتبة بما هي من بين الهيئتين ما يحدث الفرق الركني وينقلنا من أ إلى ب في حين أن الهيئة القولية لا تملك إلا أن تنقلنا من أ' إلى أ'' أي أن تحدث فرق الواجب عن الركن لا الفرق الركني نفسه.

هكذا الشأن مع الركوع، أعني هيئة الركوع بما هي ركن بينما التسبيح خلالها واجب. ذلك لأن هيئة الركوع حدث جديد داخل الركعة يتميز عن حركة الركوع كما يتميز عن الرفع من الركوع. إنها إذن منطقيا المعطى "أ" متميزا عن المعطى "ب" و"ج". لذلك هي ركن أعني هيئة الركوع. بعد ذلك فإن قول "سبحان ربي العظيم" خلال الركوع لا يحدث سوى أن يميز هيئة الركوع نفسها بينها كجسمية وبينها كقولية. إن التسبيح لا يميز حركة الركوع عن الركوع نفسه عن الرفع منه. التسبيح قول فقط لو افترضنا أننا بحالة حركة الركوع أضفناه إلى قولنا "الله أكبر"، فإننا لن نحصل على هيئة الركوع إلا إذا توقفنا جسميا عن حركة الركوع وتعين الركوع كوضع جسمي له محدداته. إن التسبيح إذن ليس ما يحدث الفرق الركني بين أ وب بل هو فقط ما يحدث الفرق داخل أ نفسها أعني هيئة الركوع بين طبيعتها الجسمية أ' وطبيعتها القولية أ''. لذلك كان التسبيح واجبا لا ركنا في حين أن الهيئة الجسمية للركوع ركن.

الرفع من الركوع بعد ذلك ركن بينما قول "سمع الله لمن حمده" واجب. ذلك أن الرفع من الركوع هو الفعل الجسدي الذي وحده ينقلنا من هيئة الركوع إلى هيئة الرفع فالإستواء قائمين من جديد. فعل الرفع هو إذن المعطى المنطقي "أ" مقارنة مع المعطى "ب". من ثمة هو ركن على خلاف القول المرفق به. ولو افترضنا أننا ظلنا نقول "سمع الله لمن حمده" إلى ما لانهاية ونحن في هيئة ركوع فإن ذلك حدث ما يكون له أن يحدث الفرق بين الركوع وبين غيره بل سنظل داخل الركوع نفسه في إطار حركة في الواجب المتعلق بالركوع والذي هو مهمة التسبيح في الأصل. إننا لن نخرج بفعل القول فقط إلى الرفع من الركوع لنحدث هيئة جديدة. قول "سمع الله لمن حمده" إذن محمول على الركن الذي هو الرفع من الركوع كحركة جسمية وحدها هي ما ينقلنا من الركوع إلى غيره. قول "سمع الله لمن حمده" يحدث الفرق الآخر داخل الرفع من الركوع نفسه بين الحركة الجسمية وبين صورتها القولية. إنه الفرق بين أ' وأ'' لا بين أ وب. من ثمة هو واجب فقط لا ركن.

في حالة الإستواء، الإعتدال قائمين من جديد رافعين من الركوع نقول "ربنا ولك الحمد". إن الإعتدال نفسه على هيئة قيام جديد ركن بينما القول الذي يرفقه واجب. ذلك لأن الإستواء

حدث جديد يتميز فيه عن الرفع من الركوع وعن السجود، إلخ أي هو أ مقارنة مع ب وج.. إنه بدون حدوث هذه الهيئة الجسمية لم يكن الفرق الركني ليكون. ولو افترضنا أننا مكثنا نردد قوليا فقط "ربنا ولك الحمد" ونحن بحالة حركة رفع دون توقف جسمي (فرضية منطقية فحسب)، فإن هيئة الإعتدال قائمين لا تحصل لمجرد القول. التوقف الجسمي لذلك ركن ليحدث الفرق بين حركة الرفع والإعتدال في الرفع بينما قول "ربنا ولك الحمد" واجب فقط بحكم أن الشيء الوحيد الذي ينجزه هو، داخل هيئة الرفع نفسها، بين وجهها الجسمي أو الهيئة الجسمية لها ووجهها القولي. إنه الفرق بين أ' وأ" أعني فرق الواجب لا فرق الركن.

بعد الإستواء من الرفع من الركوع تكون الرحلة نحو السجود بحركة هي أيضا ركن في حين أن التكبير خلالها (الله أكبر) واجب. عادة ما لا نميز الحركة نفسها هنا ونقول مباشرة إن الركن الذي يأتي بعد الرفع من الركوع هو السجود. وهذا كله صحيح إذا لم نذهب في التفصيل لأن السجود يعني ضرورة أن نمر بكل المسافة بين الرفع والسجود. لكننا نريد هنا فقط متابعة كل مكونات الصلاة واحدا واحدا سيما وأن قولنا إن التكبير واجب خلال حركة السجود يوهمنا أن هاهنا واجبا بدون ركن. لندقق إذن أن قول "الله أكبر" خلال حركة السجود واجب وهو يكون خلال الحركة (من... إلى) بينما الحركة نفسها ركن. إن الواجب هو في كل مرة محمول على ركن يتميز عنه بعد أن يكون الركن قد أنجز الفرق الأساس بين أ وب لينجز الواجب الفرق الثاني بين أ' وأ". إن الحركة التي تنقلنا من الرفع من الركوع إلى السجود ركن لأنها وحدها التي بواسطتها نغير الهيئة من رفع إلى سجود. ولو افترضنا أننا ظلنا جسميا بحالة رفع وأنجزنا تغيرا قوليا فقط أثناء الرفع من "ربنا ولك الحمد" إلى "الله أكبر" دون حركة جسمية فإننا سنظل نمدد الواجب "ربنا ولك الحمد" إلى ما لانهاية دون تغير في الركن. حركة السجود هي إذن وحدها من يحدث الفرق النوعي بين حالة الإستواء قائمين وحالة السجود وما بينهما، أي الفرق بين أ وب. أما التكبير خلال هذه الحركة فإنه يحدث فرقا من نوع ثان داخل عملية السجود نفسها بين وجهها الجسمي المادي ووجهها اللغوي الصوري. إنه الفرق بين أ' وأ" أي فرق الواجب لا فرق الركن.

بعد ذلك فإن وضع السجود ركن بينما قول "سبحان ربي الأعلى" واجب. ذلك أن وضع السجود أعني الهيئة الجسمية له هي ما يحدث الفرق بين حركة السجود وبينها وبين الرفع من السجود، إلخ أي الفرق الأساس بين أ وب. أما التسبيح خلال هذا الوضع نفسه فإنه ليس من ينجز المهمة الكبرى، فرق أ عن ب. ذلك أننا لو افترضنا كوننا لم نقم بفعل توقف جسمي عن حركة السجود (وذلك افتراض منطقي فحسب) وعوضنا ذلك بالتسبيح أي بالقول وحده فإن الحصول على هيئة السجود يغدو مستحيلا. التسبيح لذلك ليس له دور إحداث الفرق بين السجود وغيره من رفع أو جلوس وإنما فقط دور إحداث الفرق داخل السجود نفسه بين هيئته

الجسمية وصورته اللغوية القولية. هو لذلك مسؤول عن الفرق بين أ' وأ"، وهو من ثمة واجب في حين أن الهيئة الجسمية للسجود ركن.

حركة الرفع من السجود بعد ذلك ركن بينما التكبير خلالها واجب. هاهنا أيضا لا نميز كثيرا هذه الحركة نفسها عن الجلوس بين السجدتين بحكم تضمنها داخل الجلوس الذي لا يكون إلا بها ونكتفي بالقول إن التكبير واجب. لكن دقة الوصف تقتضي الإشارة إلى أن التكبير في الرفع من السجود بما هو واجب، هو كذلك لأنه محتوى داخل ركن هو حركة الرفع من السجود ذاتها. بدون هذا التدقيق فإننا سنجد أنفسنا أمام المعطى المنطقي أ' مثلا دون المعطى أ". حينما ندقق الوصف ونقول إن حركة الرفع من السجود ركن، من جهة كونها تميز السجود عن الجلوس عما بينهما من حركة، آنذاك نستطيع أن نجد معنى لكون التكبير خلال هذه الحركة واجب إذ يميز الوجه الجسمي للرفع من السجود عن الوجه اللغوي الصوري أي يميز أ' عن أ" في حين أن الحركة نفسها تميز منطقيا أ عن ب. ولو افترضنا أننا بحالة السجود ظللنا نردد القول "الله أكبر" إلى ما لانهاية فإننا لن نجد أنفسنا بحالة رفع من السجود إلا إذا أرفقنا ذلك بحركة جسمية تكون لذلك ركنا لأنها الأساس في صناعة الفرق بينما يكون القول واجبا فقط.

الجلوس بين السجدتين أي الإعتدال فيه كوضع ركن بينما القول خلاله "رب اغفر لي" مثلا واجب عند البعض سنة عند الآخر. لنترك الآن هذه التفاصيل إلى مناسبة قادمة بصدد الحديث عن السنن، ولنعتن فقط بتمييز الركن عما سواه. إن الجلوس بين السجدتين كهيئة جسمية هو الحدث الذي بواسطته يتميز السجود عن الجلوس عن الحركة بينهما أي الذي يصنع الفروق بين المعطيات المنطقية أ – ب – ج. أما القول خلاله فليس هو من ينجز الفرق النوعي بل فقط الفرق داخل الجلوس نفسه بين هيئته الجسمية وصورته القولية أي بين أ' وأ". ولو افترضنا أننا مكثنا جسميا بحالة حركة رفع من السجود (وذلك افتراض منطقي فحسب) ولم نغير عدا القول من التكبير إلى الدعاء فإننا لن نحصل قطعا على هيئة جلوس إلا أن نحدث الفرق الجسمي الدقيق بين الرفع من السجود والجلوس. من ثمة كان هذا الأخير ركنا وكان القول أثناءه واجبا فحسب لدى البعض وحتى سنة لدى البعض الآخر.

هكذا الأمر مع السجود الثاني والرفع منه وكل ما يعاد مما ذكرناه. بقي فقط ثلاثة أشياء تثير السؤال: كيف نعلل من جهة الفاتحة والتشهد الأخير وهي أركان مع كونها أقوال، ومن جهة أخرى الجلوس في التشهد الأول كواجب مع أنه فعل وهيئة جسمية؟

لنذكر أن الفاتحة تكون في القيام تماما كما أن التشهد الأخير يكون في الجلوس له الأخير. الملاحظة الأساسية هنا هي أن القيام مثله مثل الجلوس الأخير يقع في وضع متشابه من دخول الصلاة والخروج منها: القيام يقع مباشرة إثر تكبيرة الإحرام أي إثر افتتاح الصلاة وهو أول حدث بعده بينما التشهد يقع مباشرة قبل التسليم أي قبل ختم الصلاة وهو آخر حدث قبله.

قلنا أن القيام في الصلاة مقارنة بالركوع والسجود هو الكلي الحامل لجميع التعينات الموجبة والسالبة دون تفصيل تماما كما البذرة التي تتكون منها كل التفاصيل اللاحقة للشيء. ومثلما أن البذرة لا تظهر فرقا فيها بل تبدأ الفروق بالظهور حينما يبدأ نموها حيث تتأكد خصائص للنبتة بحسب طبيعة التفعيل الذي حصل وتنفى خصائص غيرها، كذلك فإن القيام لا يظهر فرقا أعني تخارجا في الأشياء إذ أن كل شيء لا يزال داخله وإنما تبدأ الفروق مع الركوع الذي يمثل الإثبات والرفع منه الذي يمثل السلب. بعد ذلك فإن السجود يمثل العلاقة بالموضوع والعودة على الذات بالصحة والخطإ.

القيام بما هو ليس موضعا للتميز بل على العكس لجمع كل ما يتعلق بالشيء أعني بما هو الكلي عينه في الشيء، فإنه الممكن بما أن الفعل لا يمكن أن يضطلع بدور الكلي بحكم تعينه الضروري على هيئة دون أخرى ومن ثمة وقوعه في الجزئية. الممكن هو البداية المطلقة للشيء في معنى أن الشيء لا يتعين إلا بأن يكون أولا ممكنا، ممكن التعين. الممكن هو بالنسبة للكائن إذن مطلقه ومجمل تعيناته المتعلقة به. لكن بما أن الممكن لا يتميز فيه سلب عن إيجاب ولا وجود عن معرفة ولا ذات عن موضوع.. من حيث هو ممكن ومجمع لكل محمولات الشيء، من ثمة كان المكون الوجودي واللغوي في القيام واحدا. لكن هذا يعني أنه لا يمكن في مستوى القيام تمييز الواجب عن الركن بما أن التمييز يعني الحدود وأنه لا حدود في مستوى الممكن الكلي بل فقط في مستوى الجزئي والمتعين. لا تمييز داخل الممكن بين سلب وإيجاب وبين صورة ومضمون وبين أساسي وثانوي. ولأن القيام ركن من حيث الأصل باعتباره هيئة أ متميزة عن الركوع كهيئة ب وعن تكبيرة الإحرام من قبل فإن الفاتحة اللاحقة به لا يمكن أن تتخذ هيئة تخصها كواجب. هكذا الشأن في التشهد الأخير. ما التشهد ثم ما التشهد الأخير؟

التشهد هو عودة الصلاة من جديد إلى الكلي بما هو الممكن لاتخاذ قرار كلي بشأنها هو الخروج من الصلاة. خلال الركوع والسجود يكون الكلي الذي حصل في القيام قد تفصل إلى إثبات ونفي ثم إلى حقيقة وخطإ. في هذه الحدود الصلاة ليست في مستوى الكلي بل في مستوى تفاصيلها ومكوناتها الجزئية. أكثر من ذلك فإن الصلاة بمضاعفة ركعاتها إلى اثنتين تكون قد ضاعفت تفصيلها ووزعت الكلي نفسه إلى كليين هما القيام الأول والثاني.

هكذا فإن اتخاذ قرار ما بشأن الصلاة هو قرار الخروج منها لن يكون عدا قرار بشأن مكون جزئي من مكوناتها دون الآخر. لكن الخروج من الصلاة ليس خروجا من جزء منها دون الآخر وإنما هو خروج من كليتها التي تعني كما لاحظنا من قبل الوضع الممكني للصلاة من جديد. من ثمة كان السلوك المنطقي الدقيق للخروج هو التموقع في مستوى الكلي تماما كما كان شأن الدخول. إن التشهد هو إعادة لملمة لعناصر الصلاة وتأليف كلي لما كان قد تفصل

خلال الركوع والسجود. التشهد والجلوس له في آخر الصلاة أو وسطها هو كقراءة الفاتحة والقيام لها في أول الصلاة تماما. في الحالتين نحن أمام نص كامل يقرأ (الفاتحة أو التشهد) ولسنا فقط أمام تسبيح مثل ما هو الشأن في الركوع والسجود. نستطيع أن نقارن بنية التشهد ببنية الفاتحة لنرى مدى التطابق بين الإثنين[1].

إن بنية التشهد هي عينها بنية الفاتحة وهي بنية الكائن عامة في الزمان من جهة كونه ذو عنصر أول هو ما يكون له وما لا يكون أو هو الكلي والممكني فيه وعنصر ثان هو إثباته ونفيه وعنصر ثالث هو الحقيقة المتعلقة به والخطأ. العنصر الأول يتميز به عن غيره والثاني عن شبيهه والثالث عن نفسه. لندقق النظر: إن القيام ينحل إلى ركوع ورفع منه ثم ينحل ذلك إلى سجدتين. التشهد من جهته يتكون من ركعتين وذلك شرطه. وبأكثر دقة فإن السجدات الأربع تعاد إلى ركوعين ينحلان بدورهما في التشهد. واضح إذن من حيث البنية أن القيام يتكون من ركوع ورفع منه ثم من سجدتين تماما كما أن التشهد يتكون من أربع سجدات وركعتين. أما من حيث الوجه المضموني للعناصر فإن الفاتحة ليست قطعا التشهد. يتعلق الأمر بالفرق في البنية نفسها بين أن تكون في أول الصلاة أو في خاتمتها.

ثمة إذن وجاهة واضحة للمقارنة بين الفاتحة التي تأتي مباشرة عقب تكبيرة الإحرام مع القيام وبين التشهد الأخير الذي يأتي مباشرة قبل التسليم مع الجلوس له. ومثلما يشكل القيام والفاتحة مفهوم الممكن حيث وحدة الكائن أي الكلي المتعلق به والذي ستنطلق منه كل تفاصيله، مثلما يشكل التشهد الأخير والجلوس له مفهوم الممكن على طريقته الذي تعود إليه كل التفاصيل ليوحد الكائن في خاتمته. الفرق الوحيد بين هذين الكليين، الممكنين هو كون القيام والفاتحة ذوا طابع موجب بما هما سيؤسسان الصلاة بينما التشهد والجلوس له ذوا طابع سلبي بما هما سيسحبان الأسس التي تم وضعها بعد أن اكتمل الكائن للخروج منه. وتماما كما أن دخول الكائن هو دخوله من حيث هو ممكن الدخول إليه كذلك الخروج منه هو خروج من حيث هو ممكن الخروج منه. إن الباب المنطقي الدقيق لدخول الشيء أو الخروج منه هو كونه أولا ممكن وكونه آخرا ممكن. القيام والفاتحة في الصلاة تماما كما التشهد الأخير والجلوس له هما الممكن أولا وآخرا الذي هو وحده الباب الذي يفتح على غير الصلاة بالدخول والخروج.

على هذا النحو فإنه إذا كان التشهد الأخير والجلوس له تماما كما القيام والفاتحة أركان كلية ذات خاصية ممكنة لا متعينة، وكان التعين وحده هو الذي تتميز داخله عناصر الكائن سلبها وإيجابها، وجودها ومعرفتها.. فإن من البين أن اللغة هنا نفسها ركن (الفاتحة والتشهد) وقد كنا قلنا أن الركن في ما عدا هذا هو الوجود أي الحركات الجسمية وما جاورها من شروط زمانية ونفسية بينما اللغة واجبات فقط. لنؤكد إذن أن الأركان هي فعلا وجه الوجود المتعلق بالكائن

(1) أنظر تحليل الفاتحة والتشهد تحت العناوين المخصصة لهما.

وأن الواجبات هي وجه المعرفة واللغة المتعلقة به. لكن لأن القيام والفاتحة تماما كما التشهد والجلوس له هي عناصر الممكن، الكلي في الكائن ولأن هذا العنصر لا تميز فيه بين سلب وإيجاب وبين حركة جسمية وقول بحكم طبيعته الممكنية فإن اللغة هنا نفسها ركن لعدم إمكان تمييزها عن الحركة الجسمية داخل الممكن حيث الفعل والقول واحد.

بقي السؤال: لماذا بالمقابل - إذا أقررنا أن الأركان متعلقة بوجود الكائن والواجبات متعلقة بجانبه القولي والمعرفي - لماذا يكون الجلوس للتشهد الأول، رغم أنه حركة جسمية أي وجود لا قول، واجبا لا ركنا ومن ثمة التشهد الأول برمته واجب لا ركن؟

نذكر أن الواجب يخص علاقة الشيء بشبيهه بينما الركن يخص علاقة الشيء بغيره وتخص السنة علاقة الشيء بنفسه. الركن هو الذي داخل الصلاة لا شبيه له يعوضه؛ الواجب هو الذي له شبيه يعوضه إن افتقد؛ السنة ليست بحاجة للتعويض تماما لحاجة الصلاة إليها في كمالها فقط. واضح أنه حيث الصلاة ثنائية فقط فإن التشهد واحد فقط هو الأول والأخير معا، وهو ركن لامحالة. أما في الصلاة الثلاثية والرباعية فإن التشهد مضاعف، الأول والثاني. والمعنى هنا أنه حتى إذا لم يتم الأول فإن مهمته سينجزها الثاني ويتم إصلاح غياب الأول بسجود قبلي.

لندقق هنا أن التشهد في الصلاة الثلاثية والرباعية يعد مضاعفا. إن التشهد كما لاحظنا من قبل ركن كلي ممكني مثلما سميناه، مهمته قفل صلاة ما. الصلاة، نذكر أيضا، هي مجموع ركعتين على الأقل. ذلك أن الصلاة كما علمنا صلة ولا صلة إلا بين حدين على الأقل، لا صلة لحد واحد إلا بأن يتضاعف هو نفسه فينقسم إلى اثنين. التشهد هو إذن إعلان لنهاية صلاة - صلة ما. لا يكون التشهد عقب ركعة واحدة لأن الركعة الواحدة ليست صلاة = لا تؤلف شروط صلة. لذلك كان التشهد ممكنا فقط عقب ركعتين لإعلان اكتمال صلة = صلاة. التشهد نهاية، ختم لصلاة.

في الصلاة الثنائية يكون التشهد بما هو الأول والأخير خاتمة للصلاة كلها، ويكون من ثمة ركنا فقط بحكم كونه الوحيد في الصلاة وكون دوره مركزي لا يعوضه فيه غيره. في الصلاة الثلاثية والرباعية يتضاعف التشهد لكي يضطلع الأخير والجلوس له بالدور الأساس الذي هو الإحاطة بكلية الصلاة وتجميع عناصرها في وضع الممكن لسلبها بالتسليم. أما الأول فإنه ينخفض دوره إلى مستوى كلي الركعتين الأوليين فقط وكونه ممكنهما دون الركعات الموالية. ولأن المهمة الأساسية للتشهد هي عين مهمة القيام والفاتحة أعني الإضطلاع بدور الكلي بما هو فقط الممكن في الصلاة، لكن على نحو سالب، فإن التشهد الأول لا يضطلع إذن بالدور الأساس للتشهد الذي يضطلع به فقط التشهد الأخير الذي يحتوي بالمعنى الدقيق للكلمة كلية الصلاة بينما يضطلع الأول بكلية الركعتين الأوليين فحسب. التشهد الأخير يحتوي هكذا إذن

التشهد الأول نفسه بما هو بمعنى ما مجموعة المجموعاتensemble des ensembles. من ثمة فإن عدم إنجاز التشهد الأول لا يمثل مشكلا ركنيا لأن التشهد الأخير يحتويه ويجزي عنه بينما العكس غير صحيح. إن القيام بالتشهد الأول دون الثاني يعني أننا قمنا بالمجموعة الصغرى دون الكبرى. ولأن الصغرى لا تحتوي الكبرى فإن النتيجة أننا لم ننجز المجموعة الكبرى أي لم ننجز التشهد الأخير إذا أنجزنا الأول فقط وتكون الصلاة منقوصة ركنا.

إن التشهد الأول حاصل إذن في التشهد الأخير الذي يحتوي كل عناصر الصلاة بما فيها التشهد الأول. لذلك فإن التشهد الأول ينزل في الصلاة الثلاثية والرباعية إلى مرتبة الواجب فقط بحكم وجود تشهد أخير يضطلع بدوره. مع ذلك فإن التشهد الأول لا ينزل تماما إلى مرتبة السنة التي تعني تحسينا في وضع دوره الذي قام به هو نفسه أصليا. إن دوره يظل منقوصا ومكانه يظل شاغرا وهو توحيد الركعتين الأوليين أي إعلان نهاية صلة = شروط صلاة. إن التشهد الأخير يغني عن التشهد الأول من حيث المهمة الكلية له لكنه لا يغني عنه من حيث مهمته الجزئية وهي توحيد الركعتين الأوليين.

ثمة على العموم الفروق التالية: التشهد من حيث مهمته الأساسية بما هو ركن متميز عن السجود والركوع.. أي بما هو واقع ضمن العلاقة أ – ب؛ التشهد من حيث التوزيع الداخلي للمهام فيه بين مهمة توحيدية كلية متعلقة بالصلاة كلها حيث التشهد ركن وبين مهمة توحيدية للركعتين الأوليين فحسب حيث التشهد واجب أي بما هو واقع ضمن العلاقة أ' – أ''. هاهنا فإن التشهد الأول ينحسر لفائدة التشهد الأخير الذي يحتويه دون اعتبار حتى للجانب الوجودي للتشهد الأول أعني الجلوس له بما أن الوجه الوجودي للتشهد هنا لا يقارن بالوجه القولي له حتى يصبح ركنا وإنما بالوجه الوجودي للتشهد الأخير الذي هو وحده ركن فيكون الأول واجبا فقط. لهذا السبب يكون الجلوس للتشهد الأول واجبا رغم كونه هيئة جسمية وللأسباب أعلاه تكون اللغة أي الهيئة القولية ركنا في القيام أعني قراءة الفاتحة وفي التشهد الأخير.

لكن كيف نفهم كون الأركان نفسها من قيام وركوع وسجود تستعاد داخل الصلاة الواحدة وتظل جميعا أركانا؟ بأي معنى يختلف مثال التشهد عما سواه من أمثلة متعلقة ببقية أركان الصلاة؟ بأي معنى يعد التشهد إعادة في الصلاة ولا تعد بقية الأركان كذلك؟

لقد بينا أن التشهد بما هو كما رأينا كلي المهمة ومتعلق بالصلاة كلها، بختمها، فإنه أصليا واحد في الصلاة كلها. من ثمة فإن تكراره لا يكون إلا معاودة لمهمته الأصلية لا مهمة جديدة فعلية ويكون هكذا واجبا لا ركنا. أما بقية الأركان بالمقابل من ركوع وسجود فقد لاحظنا وجهها الركني من حيث هي واحدة في الركعة الواحدة ويكون التكرار بداية من القول الذي يأخذ مكان الواجب. بعد ذلك فإن تكرار هذه الأركان داخل الصلاة كلها ليس تكرارا لها كأركان بل تكرار للركعة كلها مرتين أو ثلاثة أو أربعة. الأمر يحسب هنا إذن بحسب الركعات

لا بحسب الأركان الخاصة بكل ركعة. وفي هذه الحالة فإن الركعات مختلفة لا تعوض إحداها الأخرى فهي الأولى والثانية والثالثة.. تماما كما أن مفاتيح الحاسوب (لوحة المفاتيحtouches clavier) لا يعوض بعضها الآخر لأن كلا منها تجسد حرفا لا تجسده الأخرى وتضطلع بمهمة تخصها.

إن القرارات نفسها تظل دقيقة مع إضافة وحيدة هي تغيير إحداثيات النظر في كل مرة. إن الصلاة برمتها إذا غيرنا الإحداثية من الحديث عن مكوناتها إلى الحديث المقارن لها فإنها هنا أيضا تخضع في فهمها إلى التمييز الأساسي الذي يكون للكائن:

- فرق الصلاة عن غيرها، عما ليس صلاة أو الصلاة بما هي أ متميزة عن غيرها ب. إن ما تتميز به الصلاة هنا هو ما نجده في الركعتين على الأقل إلى حدود التشهد من عناصر أساسية بلا تكرار: الشروط والأركان والواجبات والسنن في حدودها الدنيا.
- فرق الصلاة عن شبيهها وهو فرق الصبح عن الظهر عن العصر عن المغرب عن العشاء.
- فرق الصلاة الواحدة عن نفسها وهو فرق الشروط عن الأركان عن الواجبات عن السنن وفرق القيام عن الركوع عن السجود وفرق الحركات عن الأفعال عن السلوكات القلبية من نية وخشوع..

* **الأسس المنطقية لتعليل السنن:** نذكر أن الأركان هي العناصر الأساسية للصلاة التي تتميز عن بعضها تميز أ عن ب؛ الواجبات هي العناصر شبه الأساسية أو نصف الأساسية بمعنى ما التي تتميز عن بعضها تميز أ' عن أ". أما السنن فإنها العناصر ذات الصلة بكمال الصلاة والتي تمثل فرق الشرط الواحد والركن الواحد والواجب الواحد عن نفسه. لنتأكد من دقة الفرضية من خلال استعراض بعض سنن الصلاة:

• **سنن تكبيرة الإحرام / رفع اليدين:** لندقق أن رفع اليدين يكون حينما يتم التهيؤ للصلاة واستقبال القبلة بعد استيفاء كل الشروط المعلومة من وقت للصلاة وطهارة ونية. الذي يعنينا هنا بالضبط هو الشرط الدقيق والمباشر لرفع اليدين وهو التالي: استكمال التهيؤ الجسدي في القيام. إن عدم استكمال هذا الشرط بالنسبة للمستطيع يعني أن جزءا من الشروط قد سقط بما يعني أنه لا معنى بعد ذلك للواجب والسنة. القيام هنا ليس فقط ركنا بل شرط. ذلك أن القيام مضاعف على النحو التالي: القيام ما قبل تكبيرة الإحرام والقيام ما بعد تكبيرة الإحرام. الأول ينتمي إلى الشروط بينما ينتمي الثاني إلى الأركان. الأول يعد لتكبيرة الإحرام نفسها أي للدخول في الصلاة بينما يعد الثاني للركوع وما بعده أي أنه مكون داخلي للصلاة وجزء من تفاصيلها. هكذا فإن القيام بوجهه الأول هو الهيئة الجسدية التي تفصل بها الصلاة عن غيرها تماما كما أن التكبير هو الهيئة القولية لذلك أعني الهيئتان أ' – أ" للصلاة. إنه بهذه الشروط فقط تكون الصلاة قد أقيمت مقابلا لما ليس صلاة أي تكون الصلاة قد تعينت كـ أ مقابل لاأ أو ب. إن

مـا يأتـي بعـد ذلـك إذن مـن هيئة جسـدية لا يتتمـي إلى العلاقة أ – ب ولا إلى العلاقة أ' – أ'' بل فقط إلى فرق داخل الهيئة الجسدية نفسها بين أ وأ. رفع اليدين كهيئة جسدية هو إذن لحظة متقدمة من لحظات الهيئة الجسدية التي تكون قد استوفت أركانها وواجباتها مع القيام للصلاة.

ولكـي ندقـق المعنـى فـإن رفع اليدين أثنـاء القيام مقارنة بالقيام ليـس مثل الركوع مقارنة بالقيـام. فالركـوع هيئـة جسـدية جديدة أ مقابل الهيئة ب (القيـام). ودليل كونها جديدة ومغايرة أنهـا لا تجتمـع مـع القيـام فـي لحظة واحدة. إننـا لا يمكن أن نكون في آن معا في قيام وركوع بـل فقـط فـي قيـام ثـم في ركوع على نحو تطرد فيه كل هيئـة الثانية بما هي آخر. بالمقابل فإننا مـع رفـع اليديـن لسـنا بصدد هيئة جسـدية جديـدة غير القيام للصلاة. إن رفـع اليدين يكون في اللحظـة نفسـها للقيـام أي أثنـاء القيـام فهو حالة من حالاته وليس حالـة مغايرة له مثل الركوع. إنـه حالـة مضافـة إلـى القيـام للتكبير الهدف منها منحه بهاء أكبـر والرفع من درجته. لذلك كان سنة لا ركنا ولا واجبا.

• **سنن التسليم:**

– **سـنن الهيئة الجسـمية للتسـليم:** التسـليم كما رأينا هو الشـرط السالب للصلاة والذي بواسطته يتم التحلل من الصلاة والخروج إلى غيرها. صيغة التسليم الكافية هي: "السلام عليكم (ورحمة الله وبركاته)". يكون التسـليم والمصلي بحالة الجلوس للتشـهد الأخير وعقب إنهاء هذا التشـهد. يكون المصلي بالضرورة لحظة إنهاء التشـهد متجها بجسـمه ناحية القبلة. إن هذه الهيئة الجسـدية للمصلي أعني الجلوس متجها أمامه بجسـمه هي الهيئة الضرورية للتسـليم في معنى أنه إذ ينهي التشـهد ويبدأ التسـليم يجد نفسـه بلا منازع في هذا الوضع. ذلك هو الوجه الركني للجلوس الذي تنتهي عليه الصلاة أعني الجسم بهيئة جلوس متجها ناحية القبلة بما هو منطقيا المعطى أ متميزا عن أي هيئة أخرى من ركوع وقيام وعن أي هيئة للجلوس نفسه تكون مغايرة لهذه ومتجهة في ناحية أخرى أي تكون معطى منطقيا مختلفا هو ب.

داخل هذا الوجه الركني للتشـهد تنقسـم الهيئة الجسـمية نفسـها إلى اثنين: القسم الأسفل من البدن حتى الكتفين من جهة والرأس من جهة ثانية. يعد القسم الأسفل القسم الثابت هاهنا بينما القسم الأعلى الذي يمثله الرأس هو القسم المتحرك. إن التشهد ودون الخروج عن هيئة الجلوس يمكن أن يتم والجسم متجه بكليته صوب القبلة بالمحافظة على الرأس في هذا الإتجاه ويكون التسليم صحيحا تماما كما يمكن أن يتم مع تحريك الرأس جهة اليمين وجهة الشمال مـع المحافظـة علـى ثبـات الجزء الأسـفل من الجسـم متجها ناحية القبلة، وهذه من السـنة أي هذا الأفضل.

لندقق جيدا إذن الفروق المنطقية التالية: الجلوس للتشـهد يختلف عن الركوع والسـجود والقيام اختلاف الشيء عن غيره أي اختلاف أ عن ب؛ الجلوس للتشهد يختلف من جهة كونه

هيئة قول أي هيئة لغوية عن كونه حالة جسدية أي هيئة مادية اختلاف الشيء عن شبيهه أي اختلاف أ' عن أ''؛ الجلوس للتشهد يختلف هو نفسه في هيئته الجسدية بين جزئه الأسفل الذي يظل متجها ناحية القبلة وجزئه الأعلى، الرأس الذي يمكنه البقاء على حاله أو الحركة يمينا وشمالا ليصنع الفرق بين أ وأ أي بين الهيئة الجسدية ونفسها في صيغة سنن.

- **سنن الهيئة القولية للتسليم**: لماذا التسليم الأول بالذات ركن دون الثاني الذي يكون سنة؟

لأن التسليم الأول يخرجنا من الصلاة في حين أن الثاني لا يفعل سوى أن يؤكد ذلك ويمنحه درجة أعلى. إن التسليم برمته يمينا وشمالا سنة لأن ذلك لا يتعلق إلا بمنح التسليم بهاء أكثر ولا يتعقل بالوظيفة الأساسية له وهي ختم الصلاة والتحلل منها إلى ما سواها بما هي وظيفة السلام في حد ذاته والتسليمة الأولى بالذات.

نستطيع إذن أن نقول أن التسليمة الأولى تخرجنا من أ (الصلاة) إلى ب (غير الصلاة)، ومن ثمة هي ركن في حين أن التسليمة الثانية تماما كما الإلتفات يمينا وشمالا يخرجنا من أ' (الخروج الأصلي من الصلاة الذي تم بواسطة التسليمة الأولى) إلى أ'' (الخروج مرة ثانية من الصلاة الذي هو تحسين في الدرجة فقط ومنح لهذا الخروج كماله).

- **السنن المتعلقة بالقيام:**

- **السنن المتعلقة بالهيئة الجسمية للقيام:**

وضع اليد اليمنى على اليسرى ووضعها على الصدر: هاهنا أيضا، ومثلما لاحظنا من قبل بشأن تكبيرة الإحرام والقيام لها، فإن هذا السلوك الجسدي لا يضيف شيئا جوهريا للقيام بما أن الشيء الجوهري حققته الهيئة الجسدية للقيام والإستواء له تماما كما أن القيام لتكبيرة الإحرام والتكبير نفسه قد حققا الشرط الأساس لها دونما حاجة إلى رفع اليدين إلا لغاية الكمال. بعد تكبيرة الإحرام يكون القيام كمكون أول للصلاة قد حصل ك أ بتميز عما سيأتي من ركوع ك ب وعن تكبيرة الإحرام نفسها ك ج، إلخ.، حصل في هيئته الجسدية أ' وانفتح لهيئته القولية أ''. لم يبق إذن هاهنا من شيء ركني في القيام ولا حتى من واجب. الفعل الوحيد الذي يظل ممكننا هنا هو الحركة داخل الهيئة الجسمية نفسها أو القولية بتحسين درجتها. بالإمكان أن يكون القيام ونحن مطلوقي الأيدي كما يمكن أن يكون ونحن قابضي الأيدي. إن هاتين الهيئتين ممكنتان على السواء بحالة القيام إذ أنه لا واحدة منهما تشكل خروجا عن القيام مثلما يشكل الركوع خروجا عن القيام ومن بعده السجود... إن الركوع يشكل هيئة ب مقابل القيام كهيئة هي أ دليلهما أن الهيئتين تتطاردان = تتنافيان بالتالي الزمني للواحدة ثم الأخرى، لكن القيام بحالة قبض لليدين أو بحالة سدل لهما لا يشكل فرقا بين أ وب ولا حتى بين أ' وأ'' الشيء الذي ينجزه القول مقابل الحركة، وإنما فقط بين أ وأ، الشيء الذي يعني أن القيام نفسه يكون

في هيئة هي بالنسبة له أفضل من الأخرى. من ثمة كان وضع اليدين اليمنى على اليسرى سنة لا فرضا بحكم عدم تعلقه بصناعة الفرق بين قيام وركوع (بين أ وب) ولا حتى بصناعته بين الهيئة الفعلية للقيام والهيئة القولية له (بين أ' وأ") بل فقط داخل الهيئة الجسمية نفسها بين درجة لها ودرجة ثانية (بين أ وأ).

النظر إلى موضع السجود: لا يتعلق الأمر هنا أيضا بحدث جديد في الصلاة مثل جدة الركوع عن السجود أو ما شابهه أي بالعلاقة أ – ب، كما لا يتعلق بهيئة جديدة داخل القيام ذاته كجدة القول بالنظر إلى الحركة والفعل أي بالعلاقة أ' – أ". إن الأمر يتعلق بحركة داخل الهيئة الجسدية للقيام نفسها كما كان الشأن مع وضع اليدين اليمنى على اليسرى. لا يمثل النظر إلى موضع السجود حدثا مغايرا للقيام يتنافى معه بل حالة للقيام نفسه، صفة له، محمولا عليه يرفعه من درجة له إلى درجة أعلى أي علاقة بين أ وأ.

– **السنن المتعلقة بقراءة الفاتحة كركن**: تحاط قراءة الفاتحة بجملة من السنن قبلها وبعدها نذكر أهمها على النحو التالي:

أدعية الإستفتاح مثل: اللهم باعد بيني وبين خطاياي؛ سبحانك اللهم وبحمدك..

الإستعاذة قبل القراءة: أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه.

البسملة سرا.

قول آمين خلف الإمام جهرا.

قراءة السورة بعد الفاتحة في الركعتين الأوليين.

سجود التلاوة.

الجهر بالقراءة في الفرض للإمام في الصلاة الجهرية وفي النافلة.

لنلاحظ هنا أن السنن لا تمثل عنصرا جديدا مثلما يمثل الركوع عنصرا جديدا مختلفا نوعيا مقارنة بالقيام والسجود. بعد ذلك فإن السنن لا تمثل حتى هيئة مختلفة للعنصر نفسه مثلما تمثل الأقوال عموما في الصلاة هيئات مختلفة مقارنة بالأفعال (التسبيح هيئة والركوع هيئة ثانية؛ حركة الركوع أو السجود هيئة والتكبير كقول هيئة ثانية...). إن الأمر هنا في السنن المحيطة بالفاتحة يتعلق بالركن نفسه (قراءة الفاتحة) ثم بالهيئة نفسها (بعلاقتها بذاتها لا بهيئة القيام كفعل). يتعلق الأمر إذن بتحسين الهيئة نفسها – هيئة الفاتحة – ورفعها في الدرجات. إن قراءة الفاتحة هي المهم بما هي الركن (وذلك ما سبق تفسير علته) أما البسملة لها سرا والإستعاذة والدعاء وخاصة قراءة السورة بعدها والجهر بالقراءة وسجود التلاوة عند الإقتضاء، كل ذلك يمثل مزيدا من الكمال يمنح للركن مع اختلاف فيه هو نفسه بين سنة وأخرى من جهة درجاتها. بحسب الكتابة المنطقية فإن كل الإضافات المحيطة بالفاتحة هنا لا تمثل عنصرا

جديدا أ مقارنة مع ب لا ولا حتى هيئة جديدة أ' مقارنة مع الهيئة أ". إن السنن هنا بما هي تحسين لهيئة الفاتحة نفسها هي إذن علاقة ل أ ب أ، إلخ. والمعنى هو أن الفاتحة نفسها تخرج من حالة أدنى في وضعها إلى حالة أعلى إلى أعلى منها...

دون المزيد من التفصيل في هذا المستوى، لنؤكد فقط أن السنة تتعلق بالشيء نفسه، الركن نفسه والهيئة نفسها بما يعني أنها تتعلق برفع الدرجات لا بتعديد الهيئات الذي يتمثل في الواجبات ولا بتوفير العناصر الذي يتمثل في الأركان.

• **السنن المتعلقة بالركوع:**

– **السنن المتعلقة بالهيئة الجسمية للركوع:**

رفع اليدين مع تكبيرة الإنتقال من القيام إلى الركوع: وهي سنة للأسباب نفسها المذكورة من قبل في تكبيرة الإحرام لكن طبعا في مستوى مغاير. ذلك أن الحركة الجسمية هي التي تحدث الفرق النوعي بين القيام وفعل الركوع ثم بعد ذلك وهيئة الركوع أي الفرق المنطقي بين أ وب. بعد ذلك فإن التكبير هو الذي يحدث الفرق داخل فعل الركوع نفسه بين هيئته الجسمية وهيئته القولية أي بين أ' وأ". أما رفع اليدين فإنه لن يضيف شيئا إذن إلى فعل الركوع كركن لا ولا حتى إلى هيئته القولية كواجب بل هو يتعلق بعلاقة الهيئة الجسمية بنفسها أي بتحسينها ورفع درجتها من أ إلى أ.

– **السنن المتعلقة بالتسبيح:** تكرار التسبيح – سبحان ربي العظيم.

إن التسبيحة الأولى واجبة بينما التسبيحتان المواليتان سنة. السبب هو أن التسبيحة الأولى هي لإحداث الفرق بين الهيئة القولية والهيئة الجسمية للركوع. إنها كما رأينا من قبل أ' مقابل أ". أما التسبيحات الموالية فهي لإحداث الفرق داخل الهيئة القولية نفسها بين قاعدتها الضرورية (التسبيحة الأولى) ودرجاتها التي يمكن أن تترقى فيها (التسبيحات الموالية). هاهنا أيضا هناك تفصيل نشير إليه فحسب. ذلك أن عدد التسبيحات نفسها الذي هو ثلاثة مع إمكانية الإضافة، هو ذاته خاضع إلى المنطق نفسه. إن التسبيحة الأولى تفتك بواسطتها الهيئة القولية نفسها من الهيئة الفعلية وتتحدد ك أ" مثلا. لكنها هاهنا لم تتجاوز الضروري فيها أي كونها موجودة فحسب في أدنى مستوى لها. إن هذا المستوى هو الأدنى لكون القول وإن تميز عن الفعل إلا أنه لم يتميز كقول أ مقابل قول أ. التسبيحة الثانية هي إذن تمييز داخل القول نفسه لقول عن شبيهه. بعد ذلك فإن القول الذي يتميز عن شبيهه يظل في ذاته مختلطا غير مظهر لممكناته التي هي تجلياته الخاصة. التسبيحة الثالثة معنية إذن بتمييز القول عن ذاته. ليس ثمة بعد ذلك غير تكرار هذا أي الحركة في الممكن المفتوح على اللاتناهي. من ثمة إمكانية الإضافة على التسبيحات الثلاث بقدر الإستطاعة رغم أن المهم يحصل في التسبيحات الثلاث والأهم يحصل في التسبيحة الأولى وحدها.

بعد ذلك فإنه من السنة أيضا الذكر والدعاء بعد التسبيح كقول: "سبحانك اللهم وبحمدك اللهم اغفر لي"، "سبوح قدوس ربنا ورب الملائكة والروح"، "سبحان ذي الجبروت والملكوت والكبرياء والعظمة". إن كل هذا لا يتعلق إلا بالإرتقاء بالهيئة القولية إلى أكمل درجاتها الممكنة ولا يتعلق بتمييزها عن الهيئة الفعلية كما هو شأن التسبيحة الأولى كما لا يتعلق طبعا بتمييز الركوع ذاته عما سواه الذي كان دور فعل الركوع الجسمي نفسه.

• **السنن المتعلقة بالرفع من الركوع:**

- **السنن المتعلقة بالهيئة الجسمية للرفع من الركوع:**

رفع اليدين مع تكبيرة الرفع من الركوع: الملاحظات نفسها الآنفة حول رفع اليدين تعاد هاهنا أيضا.

- **السنن المتعلقة بالهيئة القولية للرفع من الركوع:** قول "حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه"، "لربي الحمد لربي الحمد".

واضح هنا أيضا أن الواجب قد تعين قبل هذا في قول "سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد". إن هذا القول هو الذي بواسطته تميزت الهيئة القولية للرفع من الركوع عن الهيئة الجسمية أي أ' عن أ". لم يبق إذن بعد ذلك من معنى إلا لأن تتميز الهيئة القولية نفسها عن نفسها بأن تزيد في درجة كمال الهيئة. إن الحمد الذي تم إعلانه في الواجب "ربنا ولك الحمد" يتم رفعه في الدرجة "حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه" (وفي أدعية أخرى: "ملء السماوات والأرض.."). إن الفرق هنا إذن ليس بين الوضع الجسمي، الرفع من الركوع، وبين القول "ربنا ولك الحمد"، بل هو بين "الحمد" و"الحمد الكثير المبارك فيه..ملء السماوات والأرض". إنه إذن فرق الحمد عن نفسه، أو بالكتابة المنطقية فرق أ عن أ.

• **السنن المتعلقة بالسجود:**

- **السنن المتعلقة بالهيئة الجسمية للسجود:** يكون السجود على سبعة أعظم: الوجه - اليدان - الركبتان - أطراف أصابع القدمين. بعد ذلك فإن هيئته تكون بالنسبة للساجد ب:

- إبعاد كوعيه عن جنبيه.
- إبعاد بطنه عن فخذيه.
- إبعاد فخذيه عن ساقيه.
- التفريق بين ركبتيه في السجود.
- إقامة قدميه.
- جعل بطون أصابع قدميه على الأرض.
- القدمان تكونان مرصوصتين أثناء السجود.

من الواضح أن السجود يكون حتى إذا أخل المصلي بهذه الشروط له. إذ لو افترضنا

أن يضع الساجد منكبيه مثلا لا كفيه فقط أو وضع بطن قدميه لا أصابعه فقط فإن ذلك لا يخل بمعنى السجود، لكنه يخل بكماله. إن السجود يكون بواسطة الحدود الدنيا التي تميزه عن الركوع وغيره. بعد ذلك فإن كل ما سواه ليس لتمييز السجود عن غيره بل عن نفسه في الدرجات، من ثمة سنيته. هكذا أيضا فإن عدم إبعاد الكوعين مثلا إلى الجنبين إنما يتميز عن تقريبهما أي داخل السجود نفسه لا في علاقة للسجود بغيره. هكذا الشأن مع كل ما تبقى بما هي فروق داخل السجود نفسها.

– **السنن المتعلقة بالهيئة القولية للسجود**: تكرار التسبيح – سبحان ربي الأعلى.

الملاحظات نفسها التي أبديناها بشأن تكرار التسبيح في الركوع تصدق هنا أيضا بالصيغة نفسها في الركوع. فالتسبيحة الأولى واجبة لأنها بواسطتها تتميز الهيئة القولية للسجود عن هيئته الجسمية أي أ' عن أ'' وقد كانت الهيئة الجسمية نفسها قد ميزت من قبل السجود كركن عن الركوع كركن أي ميزت أ عن ب. لكن التسبيحة الثانية والثالثة تميزان داخل الهيئة القولية نفسها درجاتها، درجة استقلال الشبيه عن شبيهه ودرجة التميز الذاتي للقول وظهوره. وكالعادة فإن ما يزيد على هذا من تسبيح أو ذكر ودعاء (وهي عين الصيغ التي رأيناها في الركوع) ليس سوى السلوك الممكن في اللامتناهي. إن ما بعد التسبيحة الأولى إذن هو حركة ارتقاء داخل الهيئة القولية نفسها أي بالكتابة المنطقية حركة بين أ وأ.

• **السنن المتعلقة بالقيام للركعة الثانية:**

جلسة الإستراحة: وهي جلسة خفيفة يقوم بها المصلي حينما يفرغ من الركعة الأولى لينهض إلى الثانية. إن الضروري هنا أعني ما يمثل الركن هو الكف عن السجود الثاني من الركعة الأولى وقطعه بالنهوض إلى الركعة الثانية، ذلك ما يمثل انتقالا من المعطى المنطقي أ (السجود) إلى المعطى ب (الرفع منه إلى القيام الثاني). هذا الفعل هو الأساس الذي يفصل ركنا عن آخر. بعد ذلك فإن التكبير هو ما يميز في هذا الفعل ذاته هيئته الفعلية أ' عن هيئته القولية أ''. أما الجلسة الخفيفة بين الركعتين فإنها إضافة داخل فعل الرفع ذاته من السجود كهيئة جسمية والذي هو قائم لامحالة كركن. إن هذه الجلسة إذن تتعلق بالفرق في حدود الهيئة الجسمية بين كونها حركة مباشرة من السجود إلى القيام أ وبين كونها حركة متوسطة بجلسة بينهما أ أعني أنها تتعلق بفرق الشيء عن نفسه بين درجة وأخرى من درجاته. الأمر يتعلق هنا بحركة طويلة المدى بدون استراحة من السجود إلى القيام وبينها هي نفسها تكون مع استراحة في الطريق تستكمل بعدها الحركة حتى القيام.

• **السنن المتعلقة بالجلوس بين السجدتين:**

– **السنن المتعلقة بالهيئة الجسمية للجلوس**: وهي أساسا: الإقعاء: وهو أن ينصب المصلي القدمين ويجلس على العقبين؛ الإفتراش: وهو أن ينصب اليمنى ويفترش

اليسرى. وفي الإفتراش، من السنة وضع يديه على فخذيه ويكون موضعهما قريبا من ركبتيه بحيث تسامت رؤوسهما الركبة ولا يضر في أصل السنة انعطاف رؤوس أصابعهما على ركبتيه.

واضح أن كل هذا ليس هو ما يميز الجلوس بين السجدتين مثلا وغيره. ذلك أنه بالإمكان افتراض الجلوس دون إقعاء أو افتراش ويكون مع ذلك الجلوس بين السجدتين كأن يكون ذلك على المؤخرة كلها أو ما شابه ذلك. لذلك فإن الإقعاء أو الإفتراش لا يتميز بهما الجلوس عن السجود أو نحوه بل فقط هو يتميز بهما عن نفسه بين درجة ودرجة أعلى. من ثمة سنية الإقعاء والإفتراش داخل ركنية الجلوس نفسه.

- **السنن المتعلقة بالهيئة القولية للجلوس:** الدعاء: "اللهم اغفر لي وارحمني واهدني"، "رب اغفر لي، رب اغفر لي".

واضح أن المهمة الأساسية في الجلوس أو المهمة الركنية هي التي تنجزها الحركة الجسمية للجلوس نفسها أعني المهمة التي يتميز بها السجود أ عن الجلوس ب. بعد ذلك فإن القول داخل الجلوس نفسه أو الهيئة القولية للجلوس هي التي تتميز بها هيئته الأولى أ' عن هيئته الثانية أ''. الأصل في الشيء إذن أن القول هنا، الدعاء الآنف واجب بحسب صيغته المنطقية المذكورة. من ثمة الإختلاف فعلا لدى الفقهاء بين من يعد الدعاء جملة في هذا الموقع من الصلاة سنة وبين من يعده واجبا يجبر بسجود قبلي إذا تم إغفاله.

البين، بحسب المنطق المتحكم ببنية الصلاة الذي نحن بصدده، أن الدعاء هنا واجب لا سنة فقط باعتبار أن مهمته لا تتعلق بتحسين درجة هيئة ما، الهيئة القولية بل بإحداث الفرق بين الهيئة القولية والهيئة الفعلية الجسمية.

• **السنن المتعلقة بالتشهد:**

- **السنن المتعلقة بالهيئة الجسمية:** الإفتراش في التشهد الأول والتورك في التشهد الثاني. الإفتراش كما قلنا هو الجلوس على الرجل اليسرى مع نصب اليمنى والتورك هو نصب اليمنى وإخراج اليسرى من تحت الساق الأيمن.

إن الأمر لا يتعلق هنا بالجلوس للتشهد ذاته الذي يختلف كركن أ عن السجود وعن غيره من الأركان ب، ج، د... لا يتعلق الأمر أيضا بفرق الهيئة القولية للتشهد (التحيات لله...) عن الهيئة الجسمية أعني الجلوس له أي بالفرق في التشهد بين أ' وأ''. الفرق هنا هو داخل الهيئة الجسمية نفسها بين الجلوس وصفاته = بين الجلوس بصفة أو بصفة أخرى أفضل منها. الإفتراش والتورك كصفتين للجلوس بين التشهد الأول والثاني هما الصيغ الأكثر دقة لهيئة الجلوس، وذلك موضوع تفسير آخر. المهم هنا أن الفرق بين الجلوس بأي صيغة كانت وبين الجلوس بصيغة محددة هي الإفتراش والتورك ليس فرقا بين الجلوس وغيره أو بين طبيعته المادية وطبيعته الصورية بل بين درجة أ من طبيعته المادية نفسها ودرجة أ.

– **السنن المتعلقة بالهيئة القولية:** الدعاء آخر التشهد قبل السلام مثل: "اللهم إني أعوذ بك من عذاب جهنم ومن عذاب القبر"، "اللهم إني أسألك الجنة وأعوذ بك من النار".

واضح أن الدعاء يأتي بعد أن يكون التشهد قد تمت صورته التي تميزت بها الهيئة القولية للجلوس عن الهيئة الجسمية أي تميزت منطقيا أ' عن أ". إن آخر التشهد الكامل كما أوردناه من قبل هو الدعاء المتعلق بالصلاة على النبي ص (الصلاة الإبراهيمية). من ثمة فإن الدعاء الوارد كسنة لن يكون عدا حركة داخلية للتشهد نفسه بل وللدعاء نفسه أي حركة في درجاته التي تعني إحداثا للفرق بين أ و أ لا غير.

4 – الوعي المختلف بالقسمة الفقهية للصلاة:

أ – إمكانية أولى في التفكير:

تتكون الصلاة من شروط هي الطهارة والوقت والقبلة والنية ثم من مكونات بأنواعها مثل تكبيرة الإحرام والقيام والركوع والسجود وتكرر ذلك بعدد محدد بحسب كل صلاة ومن حركات ولغة وشروط نفسية (نية – خشوع..). إننا نفهم كل ذلك بما هو مكونات الكائن بعامة الذي هو جملة من الصلات المحددة للحدود والذي يتركب بحسب العلاقات المنطقية أ – ب / أ' – أ" / أ – أ. ورغم عدم الوضوح في ذلك وصعوبة هذا الإدعاء إلا أننا ننبه إلى دقة هذا الترتيب شريطة أن نفهم المفاصل الدقيقة للصلاة التي تنتهي عندها كل تركيبة لتبدأ غيرها. لكي نبرهن على ذلك نلفت الإنتباه إلى جدارة التفكير بحسب البنية المنطقية الآنفة للصلاة من خلال أمثلة مباشرة من مكونات الصلاة الهدف منها أن نبين إلى أي مدى يقع كل مكون من مكوناتها تحت العلاقات أ – ب / أ' – أ" / أ – أ:

لنلاحظ جيدا بنية الصلاة بحسب طبيعة الإختلاف داخلها بين عنصر وآخر وهيئة وأخرى للعنصر نفسه ومرة وأخرى للهيئة نفسها. تتكون أدنى صلاة من قيام وركوع وسجود يعاد كله على الأقل مرتين أي في ركعتين. إذا أمعنا النظر فإن القيام يحصل مرة أولى ثم ثانية وهكذا الركوع مرتين والسجدتان تعادان معا مرتين. ثمة إذن في كل صلاة العلاقة أ' – أ" بالنسبة لكل عنصر من عناصرها أي معاودة عناصرها مرتين أو أكثر. إنها الركعة نفسها تعاد مرتين كـ أ' ثم كـ أ". من الملاحظ هنا أنه حيث تكون ركعتان ثمة تدخل لمكون آخر للصلاة هو التشهد الذي يكون كلما أتمت ركعتان، الشيء الذي يعني أنه العلاقة الرابطة لركعتين أ' – أ". لكن وحدة العلاقة المنطقية أ' – أ" هي ما لاحظنا من قبل أنها الإمكان في معنى الكمون. التشهد في الصلاة هو إذن بتأويله الأكثر معقولية الكمون.

قبل ذلك الركعة الواحدة، وقبل أن تعاد أي قبل أن تعود على نفسها بالتكرار، هي أولا تتعين أي تستجمع مكوناتها المختلفة بعضها عن بعض وهي الركعة نفسها. أعني بمكوناتها القيام والركوع والسجود. واضح هنا أن القيام ليس هو عينه الركوع الذي ليس هو أيضا عينه

السجود مثلما كانت الركعة هي عينها الركعة الأخرى في العلاقة السابقة. القيام والركوع والسجود لا يمكن كتابتهم إذن منطقيا ك أ – أ – أ أي الشيء نفسه يتكرر ويعود على ذاته. لكن القيام والركوع والسجود لا يمكن أيضا كتابتهم ك أ – ب – ج أي كعناصر خارج الهوية الواحدة. ذلك أنه من الواضح أنهم ينتمون جميعا إلى الهوية نفسها وهي الركعة الواحدة أ مثلا. هذا يعني أن القيام والركوع والسجود لا يمكن كتابتهم إلا ك أ' – أ" – أ"'.

بقي أنه قبل الدخول في تكرار الركعة على نحو أ – أ وقبل الدخول في تعيينها ك أ' – أ" وبعد إنهاء كل ذلك ثمة أيضا مكونات للصلاة لندقق بشأنها الوعي أعني تكبيرة الإحرام في الأول والتسليم في الآخر وقبل ذلك شروط الصلاة من نية وطهارة وقبلة ووقت. إنه من الواضح أن تكبيرة الإحرام تقع بالضبط على حدود الصلاة مع غيرها أي مع ما ليس صلاة وهكذا شأن التسليم. بواسطة تكبيرة الإحرام يسلب ما سوى الصلاة من حياة عامة وندخل في الصلاة أما بواسطة التسليم فنسلب الصلاة للخروج إلى ما سوى الصلاة. في تكبيرة الإحرام كما في التسليم تقع إذن بالإيجاب والسلب الصلاة وغيرها مرة بمرة أي العلاقة المنطقية أ – لا أ أو أ – ب التي يتم الإعداد لها مع شروط الصلاة.

لكي نلخص هذه الإمكانية في التفكير نقول: إن الصلاة يمكن فهمها على الوجه الأدق بحسب العلاقات المنطقية التالية:

- الإمكان المطلق أ – ب أو اللاتحدد: ويتمثل في شروط الصلاة.
- التعين المطلق أ – ب أو التحدد: ويتمثل في تكبيرة الإحرام والتسليم.
- الإمكان الواسع أ' – أ" أو القوة: ويتمثل في القيام.
- التعين الواسع أ' – أ" أو الفعل: ويتمثل في الركوع والسجود.
- الإمكان المفرد أ – أ: ويتمثل في التشهد.
- التعين المفرد أ – أ أو الظهور: ويتمثل في الركعتين أو الركعة الواحدة معادة مرتين.

الصلاة إذن ككائن مطلق الدلالة أولا يتمثل بعده المكاني الذي يتعلق به سؤال التحدد في الشروط ثم في تكبيرة الإحرام وفي التسليم ويتمثل بعده الزماني الذي يتعلق به سؤال التعين في القيام والركوع والسجود ويتمثل بعده الهيئي الذي يتعلق به سؤال الظهور في التشهد وفي معاودة الركعة مرتين أو أكثر.

ب – إمكانية ثانية في التفكير:

لكن هذه الإمكانية في التفكير كنا بدأناها من أخذ مكونات الصلاة على نحو جزئي إذ فكرنا من جهة تكرار القيام والركوع والسجود. لكننا ننبه الآن أن هذه المكونات تقع أولا داخل بنية الركعة كاملة لتشكل قبل كل شيء عناصر هي أ – أ – أ للركعة الواحدة التي تتكرر ك أ' – أ" – أ"'. لنعد إذن قراءة بنية الصلاة على هذا النحو:

ثمة أولا ما يمكن تأكيده ك علاقة أ – ب في بنية الصلاة وهو تكبيرة الإحرام والتسليم المميزين للصلاة عن غيرها وهي المسافة الكبرى هاهنا. بعد ذلك فإن الصلاة تتكون من مسافة وسطى هي الفاصلة بين الركعة والركعة الأخرى الموثوقتين بعضهما إلى بعض بالتشهد. إن الركعتين لا تتميزان بمثل ما تتميز الصلاة عما سواها بل هما تتميزان داخل الصلاة نفسها ك أ' وأ''. إن الركعة الأولى ليست هي نفسها الثانية لكنها من جهة المكونات هي نفسها تعينت أولا في هيئة الركعة الأولى ثم ثانيا في هيئة الركعة الثانية.

أخيرا فإن الركعة الواحدة هي نفسها تتميز عن نفسها من حيث تكوينتها بما هي أولا قيام ثم ركوع ثم سجود. إن هذه المكونات ليست متخارجة عن بعضها تخارج غير الصلاة عن الصلاة أي تخارج أ عن ب لكنها ليست أيضا متخارجة تخارج ركعة عن أخرى شبيهتها أي أ' عن أ'' بل على الوجه الحصري تخارج أ عن أ\ أي تخارج المتعين عن نفسه ككمون ثم ظهور.

لنعد إذن ترتيب الوعي بالصلاة على النحو التالي:

تعود مكونات الصلاة ككل كائن إلى علاقات منطقية محددة على النحو التالي:

- الشروط وتكبيرة الإحرام والتسليم وهي منطقيا اللاتحدد والتحدد الموجب والتحدد السالب وهي البنية الخارجية للصلاة أي العلاقة أ – ب أعني الفرق بين الصلاة وغيرها أو بين الشيء وغيره.
- الركعات التي أقلها اثنتان والتشهد وهي منطقيا القوة والإثبات والنفي أي العلاقة المنطقية أ' – أ'' إذ الفرق هنا هو فرق ركعة أولى عن ركعة ثانية أي الشيء وشبيهه.
- القيام والركوع والسجود وهي منطقيا الكمون والظهور أي العلاقة المنطقية أ – أ\ إذ الفرق هنا ليس حتى بين ركعة وشبيهتها بل داخل الركعة الواحدة بين مكون لها ومكون ثان. إنه الشيء نفسه هنا يكون ممكنا ثم يظهر في الركوع ثم يعود على نفسه في السجود.

ج – البنية المنطقية للصلاة:

يمكننا على أساس هذا التدقيق أن نتبين الصلاة من خلال المفاهيم الفلسفية المركزية التي نفكر بواسطتها. لنستعد المكونات الآنفة للصلاة:

- الشروط بما هي اللاتحدد في الصلاة: قلنا من قبل أن الكائن يبدأ من الممكن أي بأن يستجمع شروط إمكانه، الشيء الذي يعني خروجه من المطلق واتخاذه مسافة عن المستحيل. إنها الحركة الأولى التي يحدث بها الكائن فرقه الأول بعد أن كان مطلق الدلالة وهو فرقه عن غيره من حيث الممكن كأعلى حركة يبدأ بها الكائن وجوده. لقد بينا من قبل أنها الحركة المكانية أو حركة التحيز مطلقا مقابل الآخر. ما ينجز هنا هو المكان الفارغ الخالص الذي تبدأ به رحلة الكائن نحو الوجود. لندقق هنا أن كل ما يتعلق بالشروط خاصيته الأساسية تفريق الصلاة عما سواها (لا تفريق الصلاة عن شبيهها ولا عن نفسها) من حيث الممكن (لا

من حيث الفعل):

- النية: وهي سلوك قلبي فارق يتجه صوب الصلاة لإقامتها ويقصي ما سواها قبل أن يتحول إلى تجسيده. وهو يحدث قبل الدخول في الصلاة بما يعني أنه يقع خارج زمانها العيني أي في مستوى ممكنها. إنه لا يتعلق إذن بتمييز داخل الصلاة عينها بل بتمييز يقع على حدودها مع غيرها ثم هو لا يقع تعيينا لذلك بل إعدادا للتعيين أي في مستوى الممكن لا الفعل.

- القبلة: وهي تقع أيضا خارج المكونات الخاصة بالصلاة. إنها جهة مكانية يتم التوجه نحوها إعدادا للدخول في الصلاة. هي لذلك تقع في الممكن قبل الفعل وهي الشرط المكاني الذي يجب توفره باستقباله حتى تصبح الصلاة ممكنة أولا. لا تميز القبلة الصلاة عن نفسها بل عما ليس صلاة بالمرة أي عن خارجها، عن غيرها.

- الوقت: وهو الآخر مكون غير داخلي للصلاة يجب أن يتوفر أولا حتى تصبح الصلاة ممكنة في الزمان قبل أن يتم تعيينها. هاهنا أيضا لا يميز الوقت الصلاة الواحدة عن نفسها بل هو يميز الصلاة عن صلاة غيرها إذ بالوقت يتميز الصبح عن الظهر، الشيء الذي لا يشبه الركوع مثلا الذي يميز الصلاة الواحدة عن نفسها في حالة الركوع أو السجود أو القيام.

- الطهارة الكبرى والصغرى: وهي الأخرى شرط خارجي يتم قبل الصلاة وإعدادا لها لا مكون داخلي لها. يتعلق الأمر هنا أيضا بجعل الصلاة ممكنة بعد أن كانت قبل ذلك ملقاة في المطلق غير ذات هوية تشير إليها. الطهارة هي الإعداد الهيئي للصلاة تماما مثلما القبلة إعداد مكاني لها ومثلما الوقت إعداد زماني.

حينما تنوى الصلاة إذن وتتم الطهارة لها الكبرى والصغرى ويحل الوقت وتستقبل القبلة فإن ما يكون قد حصل منطقيا هو اللحظة الأولى لإنجاز الصلاة وهو الممكن أي تكون الصلاة قد أصبحت قابلة لتمييزها عن غيرها حيث أصبحت باستجماع ممكنها موحدة وغيرها أي حاصلة على وحدة فارغة لها مع نفسها بما هي مخترقة من ضدها. قبل هذا الإعداد للممكن لم تكن هذه الوحدة الفارغة قائمة بحكم تلاشي الكل في المطلق. ليس ثمة أصليا ككائن غير المطلق أولا الذي لا يتميز فيه كلي عن متفرد أي فراغ عن امتلاء.

توفير شروط الصلاة هو إذن حركة خروج الصلاة كمطلق إلى الوحدة الفارغة لها مع غيرها وهي حركة إنجاز اللاتحدد في بنية الكائن والتي تعني الممكن المكاني الذي يتسع للشيء وغيره سواء غير الصلاة تماما بالنسبة لبعض الشروط أو غير الصلاة القائمة مقابل صلاة ثانية غير قائمة بالنسبة لشروط أخرى. من ثمة فإن شروط الصلاة أعني محض توفر الشروط من نية وطهارة ووقت وقبلة لا تمنع أن تكون غير الصلاة حاصلة بداخلها بتفاوت بين هذه المكونات نفسها لممكن الصلاة. المعنى أنه يمكن للواحد وهو طاهر ومتهيئ للصلاة أن ينجز أفعالا أخرى غير الصلاة مثلما بينا من قبل وأن يشتغل بالحياة العامة والبيع والشراء ما دامت

الصلاة لم تقم بعد. ذلك أن الشروط خارجة مثلما أكدنا عن الصلاة المتعينة وأنها الممكن الذي يتسع لها بعد ولغيرها ويبدأ في التضيق شيئا فشيئا كلما حلت الصلاة العينية حتى ينسحب الغير تماما بتكبيرة الإحرام وتستوي الصلاة وحدها.

شروط الصلاة هي إذن اللاتحدد في بنية الصلاة وذلك ليس عدما لكنه الممكن الواسع الذي يمتد للصلاة وغيرها. اللاتحدد هو ما به يصبح الشيء ممكنا على الإطلاق دون أن يكون غيره مستحيلا بعد. نعيد القول أنه اللحظة الأولى لخروج الشيء إلى الوجود وهو اللحظة التي تلي مباشرة الوضع المطلق للشيء بما هو الوجود الحق لآخر. الشروط هي منطقيا لحظة أ = ب.

- تكبيرة الإحرام بما هي التحدد الموجب في الصلاة / التسليم بما هو التحدد السالب: مع تكبيرة الإحرام فقط تكون اللحظة في وجود الشيء التي يقصى فيها الغير ك ب ليثبت هو ك أ. لا يتعلق الأمر هنا بالممكن الجامع للشيء وغيره بل بالتحدد الذي لا يكون فيه شيء إلا على حساب الثاني وأساسا على حساب ضده. هاهنا تتحول الصلاة من كونها ممكن فحسب أعد شروط تحدده إلى كونها تحدد ضيق لا يتسع إلا للصلاة وينفي ما سواها أي يحرم ما ليس صلاة. تكبيرة الإحرام هي إذن لحظة تحدد الصلاة التي تعني ضرورة إثبات ذاتها ونفي غيرها أو تحريمه. من ثمة انتهاء كل ما يمكن فعله من غير الصلاة قبل تكبيرة الإحرام والذي ظل ممكنا خلال توفير الشروط أي خلال تهيئة اللاتحدد في بنية الصلاة. مع تكبيرة الإحرام تصبح الكتابة الدقيقة للصلاة هي أ # ب التي يمكن أن تكون أيضا: الصلاة+ اللاصلاة-.

بالمقابل فإن استكمال الصلاة ينتهي بالتسليم الذي هو من جديد علاقة للصلاة بغيرها أي العلاقة أ # ب لكن هذه المرة حيث الصلاة- اللاصلاة+. التسليم هو اللحظة التي تعود فيها الصلاة على ما أثبتته بالنفي وعلى ما نفته بالإثبات إعلانا لاكتمال الكائن من جهة بنيته المنطقية في الهيئة الأساسية الأولى له وهي المكان أي تحدده المكاني بما يعني بداية الحدود المكانية لكائن جديد.

واضح إذن أن العلاقات في شروط الصلاة وفي تكبيرة الإحرام وفي التسليم هي علاقات خارجية للصلاة بغيرها لكن على نحو مختلف، أولا على نحو ممكني في الشروط وثانيا على نحو تحددي في تكبيرة الإحرام إثباتا للشيء ونفيا لغيره ثم في التسليم نفيا للشيء وإثباتا ممكنا لغيره أي عودة مختلفة للممكن الأول.

- تكبيرة الإحرام بما هي في وجهها الثاني القوة في الصلاة / الركعتان بما هما الأفعال / التشهد بما هو تعين القوة في كمون: بتكبيرة الإحرام تكون الصلاة / الكائن قد تحدد ك أ سالبا ب التي تخرج عن الصلاة ليعود إليها الإثبات بنفي الصلاة مع التسليم. قلنا من قبل

أن التحدد المكاني هو في هيئته الثانية الفراغ الزماني أو اكتشاف الزمان كممكن جديد هو القوة. بتكبيرة الإحرام تكون القوة قد تهيأت لتدخل الصلاة في حركة زمانية للتمييز بين ركعة وأخرى. يجب الإنتباه هنا إلى أن تكبيرة الإحرام ليست إعلانا لبداية الركعة الواحدة بل لبداية الركعتين أو أكثر. ذلك أنه بين تكبيرة الإحرام والتسليم تقع الصلاة برمتها التي أقلها ركعتان. بتكبيرة الإحرام إذن تكون الصلاة قد فتحت على ممكن إنجاز ركعتين على الأقل أي أ' وأ'' الشيء الذي يعني أن شيئا دقيقا ينجز فور الفراغ من تكبيرة الإحرام وهو يمثل وجهها الآخر أعني القوة.

القوة كما لاحظنا من قبل لا تتسع للتعين في ماهيتين هما الكائن وغيره مثلما كان الشأن مع اللاتحدد والمتعلق بهما منطقيا ما يكون وما لا يكون بل في جسمين أو هيئتين لماهية واحدة هما الشيء وشبيهه المتعلق بهما منطقيا الإثبات والنفي. ذلك ما يمثله الركوع والرفع منه بما هما إيجاب وسلب يقعان في حدود الهوية الواحدة هي الصلاة (لا الصلاة وغيرها كما كان الشأن مع تكبيرة الإحرام والتسليم). في التكوينة الداخلية للصلاة يمثل الركوع والرفع منه التعين وسلبه لفائدة التعين الآخر وسلبه. الركوع هو الخروج عن القوة للتعين في أ' دون أ'' تماما كما كانت تكبيرة الإحرام تعينا في أ دون ب. إن التعين هاهنا كما هو واضح أضيق من التعين الأول المكاني الذي ينزل من اللاتحدد بينما ينزل التعين الزماني من القوة فقط. لذلك فإذا كانت حدود التعين الأول تمتد بين الصلاة وغيرها فإن حدود التعين الثاني تمتد فقط بين الركعة والركعة الأخرى داخل الصلاة عينها ودون الخروج منها أي بالخروج من أ' إلى أ'' ثم العودة من أ'' إلى أ'.

– القيام بما هو الكمون الفارغ في الصلاة / الركوع بما هو الظهور في الصلاة / السجود بما هو تعين الكمون، عودة الكمون: يقع القيام بالنسبة للركوع والسجود الموقع نفسه الذي لتكبيرة الإحرام بالنسبة للركعتين والتشهد والذي لشروط الصلاة بالنسبة لتكبيرة الإحرام والتسليم لكن على نحو في كل مرة مختلف. ذلك أن الشروط هي ممكن الصلاة على الإطلاق أو لاتحددها الفارغ بينما تكبيرة الإحرام هي تحددها وخروجها من الممكن في حين أن التسليم عودة الصلاة إلى اللاتحدد وهو في حالة امتلاء. هكذا أيضا فإن تكبيرة الإحرام هي الممكن الفارغ من جديد بمعنى القوة في حين أن الركعتين هنا هما الفعل أي تعين القوة بينما التشهد هو القوة المتعينة وقد عادت بعد الخروج في ركعتين. بعد ذلك فإن القيام هو الممكن الفارغ بالنسبة للركوع والسجود. لكن القيام ممكن في المعنى الأكثر ضيقا للكمون الذي يظهر في الركوع ويعود على ذاته في السجود. إنه بالإمكان أن نلاحظ هذه الفروق بوضوح بين مستويات الممكن في الصلاة من خلال ملاحظة درجة التعين فيها. ذلك أن شروط الصلاة كما هو بين واسعة جدا في بنية الصلاة وهي على درجة عالية من عدم التعين لعدم انتمائها أصلا إلى

المكونات الداخلية للصلاة. أكثر من ذلك درجة التعين التي لتكبيرة الإحرام لكنها بعد أقل تعينا من القيام لاتساعها للركعتين جميعا في حين يتسع القيام للركوع والرفع منه فقط.

تضيق بنية الصلاة إذن كما هو ملاحظ من اللاتحدد الذي في الشروط والتحدد في تكبيرة الإحرام أي العلاقة أ - ب إلى القوة التي في تكبيرة الإحرام والتعين الذي في الركعتين أي العلاقة أ' - أ" حتى الكمون الذي في القيام والظهور الذي في الركوع أي العلاقة أ - ٱ.

لنعد فهم الصلاة الآن على ضوء التدقيقات الآنفة. الصلاة كائن منطقي بنيته التالية:

- الشروط وتكبيرة الإحرام والتسليم علاقته أ - ب - ج.
- تكبيرة الإحرام والركعتان والتشهد علاقته أ' - أ" - أ"'.
- القيام والركوع والسجود علاقته أ - ٱ - **أ**.

العلاقة الأولى هي في بنية الشيء ما يكون وما لا يكون له أي ماهيته المتميزة عن ماهية ثانية، الشيء الذي يعني أيضا البعد المكاني من الشيء؛ العلاقة الثانية هي الإثبات والنفي داخل ما يكون للشيء نفسه أي الفرق بين الهيئات المختلفة للماهية الواحدة وهو البعد الزماني للشيء؛ العلاقة الثالثة هي الصحة والخطأ أي عودة المثبت نفسه أو المنفي نفسه على نفسه وهو البعد الهيئي للشيء.

داخل هذه القسمة نفسها فإن المكونات الثلاثية لها مقسمة هي بدورها بحسب العلاقات المنطقية عينها. مثلا:

- الشروط داخل البعد الأول المكاني الذي يتميز فيه الشي (ما يكون) عن غيره (ما لا يكون) هي العلاقة أ - ب أي المكون الذي تتميز به الصلاة عن غيرها مطلقا في حين أن تكبيرة الإحرام هي العلاقة أ' - أ" أي المكون الذي تتميز به الصلاة عن غيرها ما دامت متعينة بينما التسليم هو العلاقة أ - ٱ أي المكون الذي تتميز به الصلاة عن غيرها وقد عادت إلى الممكن من جديد أي وهي متعينة في اللاتحدد وتميزت مطلقا عن نفسها.
- تكبيرة الإحرام داخل البعد الثاني الزماني الذي يتميز فيه الإثبات عن النفي هي العلاقة أ - ب أي المكون الذي يتميز به الشيء عن شبيهه مطلقا أي البعد الأول عن البعد الثاني بينما الركعتان هما العلاقة أ' - أ" هاهنا أي المكون الذي يتميز به الشيء عن شبيهه بشكل واسع في حين أن التشهد هو العلاقة أ - ٱ أي المكون الذي يتميز به الشيء عن شبيهه حصريا.
- القيام في البعد الثالث الهيئي هو العلاقة أ - ب أي المكون الذي يتميز به الشيء عن نفسه مطلقا في حين أن الركوع هو العلاقة أ' - أ" أي المكون هاهنا الذي يتميز به الشيء عن نفسه واسعا في حين أن السجدتين هما العلاقة أ - ٱ أي المكون الذي يتميز به الشيء عن

نفسه حصريا[1].

بلغة أكثر وضوحا، وإذا رسمنا صورة الصلاة ككائن منطقي، فإن ما سنحصل عليه هو التالي:

الرأس أي المعرفة: الشروط وتكبيرة الإحرام والتسليم.

الجسد أي الوجود: تكبيرة الإحرام والركعات والتشهد.

الصدر واليدان أي القوة: القيام والركوع والسجود.

لقد قلنا من قبل أنه في الرأس أي في المعرفة يقع الغير (بمعنى أنه بإمكان الكائن أن يعرف غيره تماما) في حين أنه في الجسد لا يقع إلا الشبيه (في معنى أنه ليس بإمكان الكائن أن يدخل إلى جسده إلا شبيهه من ماء يشربه أو غذاء يأكله أو هواء يتنفسه أو جنسه الآخر يتعاطى معه الجنس) بينما في القوة لا تقع إلا الذات (في معنى أن ما يمكننا فعله هو صورتنا نحن أنفسنا فقط وما هو كامن فينا نظهره لكنه صورة فقط).

---

(1) داخل هذه القسمة نفسها مرة أخرى فإن كل عنصر ينحل هو بدوره إلى البنية المنطقية نفسها لكل كائن. مثلا:

الشروط الممكنة بما هي النية والوقت والقبلة والطهارة، هي عينها تنقسم إلى شروط مطلقة تماما للصلاة وهي التي تميز الصلاة عما ليس صلاة قط مثل الطهارة والقبلة بما هي شروط لكل صلاة على الإطلاق أي بما هي في بنية الشروط نفسها العلاقة أ – ب وإلى شروط تميز صلاة عن أخرى مثل الوقت الذي تختص به كل صلاة على حدة أي بما هي العلاقة المنطقية أ' – أ'' وإلى شروط تميز الصلاة الواحدة نفسها مطلقا عن نفسها مثل النية، والمعنى هو أن النية تقع في الأول إذ ننوي الصلاة على الإطلاق ونشرع في توفير الشروط لها لتميز الصلاة عن غيرها كما تقع حين تكبيرة الإحرام لنميز صلاة عن صلاة ثانية أي لتكون العلاقة المنطقية أ – أ.

داخل هذه المكونات الأخيرة للشروط نفسها فإن البنية المنطقية القارة للكائن تظل قابلة للتمييز هنا أيضا. مثلا:

الطهارة هي أولا طهارة كبرى من الجنابة وهي ما يميز الطهارة على الإطلاق عما ليس طهارة، عن النجاسة أي العلاقة المنطقية لها أ – ب ثم الطهارة الصغرى التي تميز الطهارة نفسها بين هيئة لها كلية وهيئة مخصوصة أي العلاقة المنطقية أ' – أ''.

هاهنا أيضا فإن القسمة المنطقية لازالت ممكنة بعد. مثلا:

الطهارة الصغرى أو الوضوء يتكون من أركان هي غسل الوجه واليدين إلى المرافق ومسح الرأس والرجلين إلى الكعبين وهي التي يتميز بها عن غيره، عما ليس وضوءا في العلاقة المنطقية أ – ب ثم من واجبات يتميز بها عن وضوء مشابه في الهيئة أي العلاقة أ' – أ'' ثم من سنن يتميز بها عن نفسه في الدرجات في العلاقة أ – أ.

إن كل عنصر من عناصر الصلاة بعد ذلك داخل الشروط أو المكونات الداخلية للصلاة محكوم بهذه القسمة إلى أركان وواجبات وسنن.

5 – الصلوات الخمس بما هي العلاقات المنطقية الخمس: ممكن فعل؛ فعل+ فعل-؛ فعل- فعل+؛ فعل ممكن؛ ممكن ممكن:

لندقق أولا أن كائنا ما يترتب بحسب علاقة الحدود التالية: الممكن والفعل؛ الإيجاب والسلب؛ الهيئة والهيئة الأخرى:

لنفترض كائنا منطقيا ما، قضية مثلا ولندقق مكوناتها. لتكن القضية: "الرجل واقف" ولنر أي علاقات قائمة ضرورة هنا ومكونة لبنية هذه القضية. "الرجل واقف" بحسب بنية الكائن التي بيناها هي أولا "الرجل واقف+" أي "الرجل جالس-" في الفعل، الشيء الذي يقابله في الممكن العكس: "الرجل واقف-"، "الرجل جالس+". المعنى أنه لا يمكن أن يكون الرجل واقفا (فعلا) إلا أن يكون قد سلب الجلوس (فعلا) لكن في الوقت نفسه قد أثبت الجلوس (إمكانا) وسلب الوقوف (إمكانا). إنه الشيء الواحد ذو الإمتداد بين الإمكان والفعل وبين الوقوف والجلوس وبين الإثبات والنفي أي بين حيزين أو بعدين له وبين هيئتين أو عنصرين وبين علاقتين. ولأنه الواحد فإنه لا يتقدم على نحو إلا ليتأخر على نحو آخر والعكس. إنه الشيء الواحد أولا – الرجل حاملا معا في المطلق لممكنه وفعله ولجلوسه ووقوفه ولسلبه وإيجابه، حاملا لكل ذلك بالتساوي دون تمييز ودون نزاع. بعد ذلك فإن وقوف الرجل لن يكون دون فعل سلب للجلوس والعكس صحيح تماما كما أن تعين الوقوف كفعل لن يكون إلا لسلب له من الممكن وتعيين الجلوس مكانه بما يعني أن كل إثبات يقابله سلب ما والعكس. بكلمة فإن الأمر، بشأن القضية "الرجل واقف"، ليس متعلقا بالدقة بما توحي به القضية عامة ولأول وهلة أي "بالرجل في حالة وقوف". إن هذه القضية جزء وحيد من الصورة الكاملة للشيء، للكائن الذي هو المقصود الفعلي للقضية والذي يمكن رسمه على النحو التالي:

الفعل: "الرجل واقف+" = "الرجل جالس-".

الممكن: "الرجل واقف-" = "الرجل جالس+".

وبكتابة أكثر وضوحا:

الفعل: "واقف+"   "جالس-".

الرجل

الممكن: "واقف-"   "جالس+".

هي ذي الصورة الكاملة للكائن الذي يتراءى لنا للوهلة الأولى في القضية "الرجل واقف" كما لو أنها الموضوع الحق للمعرفة والشيء المعني في الخطاب وهي الصورة الأدق إذن لكتابة القضية. إن الشيء، الكائن كاملا هو بحسب هذا التدقيق "الرجل مطلقا" دون حصره في الوقوف أو الجلوس، في الفعل أو الإمكان، في الإثبات أو النفي أي الرجل الذي ينتمي له كل ذلك على السواء. عبارة "الرجل" التي تتوسط المشهد أعلاه يقصد منها أن الشيء مطلق الدلالة

غير متعين في هيئة دون أخرى (الوقوف والجلوس) أو علاقة دون أخرى (الإثبات والنفي) أو مستوى دون آخر (الفعل والإمكان) لكنه حامل للهيئات المختلفة والعلاقات المختلفة والمستويات كلها كواحد مطلق.

لندقق هنا بشأن الواحد المطلق معان ثلاثة:

- الإثبات والنفي (الرجل واقف - الرجل ليس جالسا أو العكس) مهمتهما البينة تمييز الشيء وخصه بمحمول دون آخر. إن عبارة "الرجل" دون إثبات محمول لها ونفي آخر عنها أي النظر إليها من زاوية العلاقة، عبارة متشابهة في معنى إمكان حملها للجلوس أو الوقوف على حد السواء دون تمييز. إن الإثبات والنفي فقط هما اللذان يمنحان العبارة تفردا.
- الممكن والفعل (الرجل يكون واقفا - الرجل واقف) لا يتعلقان بتمييز شيء عن غيره إذ أن الأمر هنا واحد (وقوف الرجل). الفرق بين الممكن والفعل هو فقط فرق الشيء يكون غير ظاهر (ممكن) عنه هو نفسه يكون ظاهرا. ليس الأمر هنا متعلقا بالتمييز بل بالكشف عما يوجد هناك في الممكن، عنه هو نفسه. الفرق هنا هو بين الشيء ونفسه أي فرق الهوهو.
- الهيئة الأولى والثانية (الوقوف - الجلوس) لا تتعلقان بالتمييز بين شيء وآخر بما أنهما محمولان معا على الموضوع نفسه (الرجل) ولا بإظهار الشيء نفسه بل بالكشف عن الوجوه المختلفة للشيء. يعني ذلك أن تتخذ الهوية نفسها هيئات متعددة تكون هي الكلي بالنسبة لها.

الإثبات والنفي يشكلان إذن الواحد بمعنى المتفرد.

الممكن والفعل يشكلان الواحد بمعنى الهوهو.

الهيئة والهيئة الأخرى يشكلان الواحد بمعنى الكلي.

هكذا إذن فإن "الرجل مطلقا" هو الواحد المطلق المتفرد الكلي الهوهو. بعد ذلك فإن القضية المتعلقة به تتضاعف على نحو ثلاثي ليمثل كل حدين لها امتدادا لمعنى من معاني الواحد: الإثبات والنفي هما امتداد الواحد المتفرد؛ الممكن والفعل امتداد الواحد كهوهو؛ الهيئة والأخرى امتداد الواحد الكلي.

لنحاول أن نقارب مجمل العلاقات التي كوناها إلى هذا الحد:

- ثمة أولا الحدود التالية: الكائن بما هو ممكن وفعل / سلب وإيجاب / هيئة وأخرى.
- ثمة ثانيا المستويات التي لهذه العناصر: الوضوح الكامل للحدود أ' # أ'' / الوضوح النسبي للحدود أ' # = أ'' / الإندغام الكامل للحدود أ' = أ''.

لكي ندقق ما نحن مطالبون الآن به نقول أن الكائن بما هو مطلق أولا قائم في علاقة إثبات ونفي بين الممكن والفعل لهيئات مختلفة، لا يتجاوز الحدود التالية لمستوياته:

- ما يكون وما هو كائن أي الممكن (الفارغ) والفعل.

- ما هو كائن موجبا ك أ' وما هو كائن سالبا ك أ" أي الإثبات والنفي في وجه أول.
- ما هو كائن موجبا ك أ" وما هو كائن سالبا ك أ' أي الإثبات والنفي في وجه ثان.
- ما هو كائن وما يكون أي الفعل (المحدود) والممكن.
- ما يكون له وما لا يكون أي الممكن والمستحيل.

المثال الآنف:

- الرجل يكون واقفا / جالسا والرجل كائن (جالسا أو قائما).
- الرجل جالس / غير قائم.
- الرجل قائم / غير جالس.
- الرجل جالس / قائم والرجل يكون جالسا / قائما.
- الرجل يكون جالسا / قائما والرجل لا يكون طائرا.

لندقق أن الشيء يختلف بشأنه الإيجاب والسلب بين الممكن والفعل ويختلف نمط وجود الهيئتين بحسب هذا الإختلاف. مثلا الإيجاب والسلب في الممكن هو ما يكون وما لا يكون بينما في الفعل هو الإثبات والنفي. وهذا يعني أن الإيجاب والسلب في الممكن منفصلان انفصال ما له علاقة بالشيء عما ليست له علاقة بينما في الفعل هما متصلان اتصال ما له علاقة متميزا داخله إلى هيئتين، إلخ.

لنحاول الآن أن نتبين الفروق بين أنواع العلاقات هذه:

- العلاقة الممكن / الفعل مطلقا، الرجل يكون قائما - جالسا / الرجل جالس - قائم:

العلاقة بين الممكن والفعل هي علاقة بين ما ينقصه تعين وبين التعين من جهة أن عدم التعين حاجة ونقص وأن التعين كمال للكائن ببلوغ الحاجة. المرور من الممكن إلى الفعل يكون هاهنا للوجه الأدنى الذي يكشفه الممكن أعني عدم التعين أو التجرد والوجه الأعلى الذي يكشفه الفعل أعني التعين.

إننا نتأول الممكن والفعل بما هما المعنى المنطقي لليل والنهار. وهذا معناه أنه إذ يتعلق الأمر بالليل والنهار فإن المقصود في الإسلام هو الإمكان والفعل. لنحاول أن نؤكد هذه الفرضية من خلال الفروق التي يرسمها توقيت الصلوات بين الليل والنهار. حينما ندقق النظر في العلاقة بين الممكن والفعل مطلقا من خلال علاقة الليل بالنهار فإننا نميز ما يلي:

- التحدد الكلي للشيء أي اللاتحدد دون تعين الجزئي إذ نرى إنسانا مثلا ونميزه عن الحيوان لكن دون تمييز داخله لما إذا كان ما سيسفر عنه تحدده من زيد أو عمرو. هاهنا ندرك الماهية دون تعين لها أي ندرك ما يكون وما لا يكون فحسب دون تدقيق للإثبات والنفي بشأن ما يكون. إن الشكل الذي نراه (شكل إنسان أو حيوان أو سيارة..) ينبئ عما هو الشيء عامة ويميزه عما ليس هو عامة أي يميز ماهية عن أخرى لكن دون المضي أكثر

إلـى تدقيـق الماهيـة. يختلـف الأمـر هنا عما هو عليه داخل الممكـن خالصا حيث لا تتميز حتى الماهيات بعضها عن بعض ونكون أمام الوحدة المطلقة.

- الظهور الجزئي للشـيء في شـكل الجزئي واحد موجبا والجزئي اثنان سـالبا. هاهنا لا تقع فقـط الماهيـات الكليـة أي التمييـز المطلـق ل أ' عـن أ" بل التمييز داخـل الماهية الواحدة. نتبين هنا أن الشيء هو فلان' لا فلان".
- الظهور الجزئي للشـيء في شـكل الجزئي اثنان موجبا والجزئي واحد سـالبا. بالمقابل هنا فإننا نتبين أن الشيء هو فلان" لا فلان'.
- التحدد الكلي للشيء بعد ظهوره الجزئي إذ نرى كليا هنا أيضا لكننا متأكدون أن الذي فيه هما أ' وأ". الأمر لا يتعلق هنا بفراغ لكلي يطلب الإمتلاء والتعين بل بامتلاء لكلي يطلب فقط الإظهار.
- الكلي مطلقا عائدا على ذاته دون تمييز أو حاملا لكل التمييزات فيه على هيئة كمون.

لنتثبت هنا من تكوينة الكائن في كل مستوى من مسـتوياته هذه بحسـب الإثبات والنفي المتعلق به ولنقارن ذلك بعدد ركعات الصلوات الخمس وطبيعتها:

* تأويـل صـلاة الصبـح (والفجـر) / مـا يكون في حديـن أ' وأ" وما لا يكون في حدين غيرهمـا: الصبـح هـو الدرجـة الدنيـا لظهـور العلاقـة أ' - أ" أو العلاقـة أ' = # أ". لنفتـرض القضية البسيطة التالية: "الرجل واقف". بحسب معاني الليل والنهار ومن ثمة الصلوات الليلية والنهارية وشـبه النهارية فإن التفكير بشـأن الفروق بين الصلوات هو تفكير الفرق بين الممكن والفعـل ودرجـات وضـوح الكائن بينهما. الصبح بحسـب مـا تقدم هو الممكن في خروجه إلى الفعل. الكائن في الليل أي في الممكن هو كما رأينا ما يكونه وما لا يكونه. في الممكن "الرجل يكون واقفا ويكون جالسـا" كمحولات تنتمي إليه مقابل أشـياء أخرى لا يكونها أي لا تنتمي إليـه ولا تتعلـق بـه. إنـه لكـي يصبـح "الرجل واقفا" فإنه يجب أولا أن يكون ممكنا له ذلك أي أن ينتمي إليه الوقوف والجلوس.

الشيء هنا مضاعفة ممكناته مقابل ما لا يكون له مضاعفا من ممكنات. ثمة إذن:

الماهية الأولى: الرجل يكون واقفا / جالسا

الماهية الثانية: الرجل لا يكون طائرا / غير طائر

هناك أربعة تحددات إذن هي بحسب ترجمتنا، تأولنا لمعنى التحدد أربع ركعات. لنسجل أولا أن هذا متفق مع الركعات الأربعة لأول صلاة في اليوم التي هي الفجر (ركعتان) والصبح (ركعتان). لندقق أكثر:

• ما يكون للشـيء هو الممكن لا الفعل طبعا أي الممكنات المتعلقة بالشـيء. لا يتعلق الأمر هنا بتعين الشيء من الممكن بل فقط بتعين الممكن مقارنة بالوضع المطلق للكائن. يكون

الشـيء أ ولا أ على السـواء في الممكن. هاهنا ركعتان لكنهما موجبتان (ما يكون للشـيء) أي ظاهرتـان. ولأن الأمـر موضوعيـا ليـس ظهـورا أعني بما هو ليل بعد فـإن الظهور يكون بإجهار القراءة في الركعتين وبالفاتحة والسورة، من ثمة كون ركعتا الصبح جهريتان بالفاتحة والسورة. إن صلاة الصبح إذن ركعتان جهريتان بالفاتحة والسورة لأن الجهر تماما كما الفاتحة والسورة كما تأولنا من قبل هو الموجب فقط وأن حدي العلاقة هنا موجبان (الشيء يكون أ ولاأ) ولأن الوقت الذي يقع فيه الصبح هو الليل أي المخفي الذي يتم إظهاره بالإجهار.

بلغة أوضح: الصبح ركعتان جهريتان بالفاتحة والسورة في حالة كمال هذه الصلاة للعلل التالية:

- التحددان هنا موجبان (الشـيء يكون أ ولاأ) مقابل التحددين السـالبين (الشـيء لا يكون ج ود).
- التحددان الموجبان يقعان في الممكن (في الليل) الذي يخفي الحدين على هيئة سـالبين، مـن ثمـة الإجهـار (كإظهـار للموجـب) مع الفاتحة والسـورة (أي الممكـن والفعل كإظهار للموجب).

• ما لا يكون للشيء هو المستحيل أي العلاقة التي لا تتعلق به. لندقق هنا أن هذا سلب لكنه سلب في مستوى الممكن لا في مستوى الفعل. السلب في مستوى الفعل هو النفي الذي يتعلق بالشـيء رغم أنه سـلب بينما النفي في الممكن يخرج عن الشـيء ولا يتعلق به. وبكلمة السلب في الفعل هو نفي لما هو ممكن بينما في الممكن هو اللاعلاقة أي الخارج تماما عن التعلق بالشيء.

هكذا فإن العلاقة المتعلقة بما لا يكون للشـيء مقطوعة عن الشـيء وهو الذي يترجمه انقطاع صلاة الفجر عن صلاة الصبح أي كون الركعات الأربعة هنا تشـكل صلاتين مختلفتين لا صلاة واحدة مثلما هو الشأن في الظهر والعصر. أكثر من ذلك فإن صلاة الفجر صلاة سالبة (الشـيء لا يكون ب وج) على خلاف صلاة الصبح الموجبة (الشـيء يكون أ ولاأ). من ثمة كونها صلاة سرية بالفاتحة فقط في حالتها الأفضل[1].

بكلمة: الفجر ركعتان سريتان بالفاتحة فقط في صيغتها الأفضل للعلل التالية:

- التحددان هنا سالبان (الشيء لا يكون أ ولا ب بل ج ود).

(1) ننبه إلى الغموض في تعريف الصبح والفجر إذ كثيرا ما تسمى صلاة الصبح صلاة الفجر الشيء الذي انجر عنه حمل أحكام الأولى على الثانية والتي منها حكم سرية الصلاة. بعد ذلك فإن الروايات نفسها تختلف بشأن سرية الفجر حتى إذا عرفناه بدقة وهو الصلاة قبل صلاة الصبح. هاهنا فإننا نميل إلى الروايات التي تقرر سرية هذه الصلاة وحتى التي تقرر كونها صلاة بالفاتحة فقط دون سورة. بقي أن الروايات المخالفة لهذا نفهمها كممكنات صحيحة هي الأخرى لكن الأولى سرية هذه الصلاة بلا سورة.

- التحددان السالبان يقعان في الممكن (في الليل) الذي يخفي الحدين، من ثمة الإسرار مع الفاتحة فقط.

* تأويل صلاة الظهر / الكائن إثباتا ونفيا في اتجاه أول أ - ب: الشيء هنا فعل لا إمكان ويكون على النحو التالي:

الفعل: "الرجل واقف+" = "الرجل جالس-".

الممكن: "الرجل واقف-" = "الرجل جالس+".

واضح هنا أن الكائن الذي نتصوره أولا في الحدود الضيقة للقضية "الرجل واقف" يقع بشكل واسع ضمن الإمتداد التالي له:

- هيئة أولى (الرجل واقف) وهيئة ثانية (الرجل جالس).
- وجه غير متعين (الرجل يكون واقفا وجالسا) ووجه متعين للهيئتين (الرجل واقف أو جالس).
- وجه متعين موجب (الرجل واقف / جالس) ووجه متعين سالب (الرجل غير واقف / غير جالس).

إذا حاولنا أن نحصي مكونات الكائن من خلال هذا المثال فإنها تكون على النحو التالي:

- حدان (هيئتان) أحدهما الوقوف وثانيهما الجلوس.
- بعدان (حيزان) أحدهما الممكن وثانيهما الفعل.
- علاقتان مضاعفتان:

إثباتان أحدهما في الفعل "الرجل واقف+" وثانيهما في الممكن "الرجل جالس+".

نفيان أحدهما في الفعل "الرجل جالس-" وثانيهما في الممكن "الرجل واقف-".

- ثمة إضافة إلى ذلك الشيء مطلقا (الرجل) والشيء منسبا في ممكن وفعل وفي نفي وإثبات وفي هيئة وهيئة أخرى.

ثمة هنا إمكانية مفتوحة لإحصاء الكائن بما هو مكون من أربعة تحددات اثنان موجبان واثنان سالبان بين الممكن والفعل ووفق اختلاف للهيئات واضح. إذا تذكرنا أن التحددات هي الركعات فإنه من الواضح أن الركعات هنا بعدد الأربعة. وحينما ندقق أكثر فإن التحددات الأربعة منها اثنان موجبان واثنان سالبان تماما كما هو شأن الركعات الأربعة التي منها اثنتان بالفاتحة والسورة واثنتان بالفاتحة فقط (وقد قلنا من قبل أن الفاتحة هي الممكن وأن السورة هي الفعل بما يعني أن ركعتين تكونان بالإثبات وركعتين بالنفي). بقي أن علامة أخرى من علامات الإثبات هي الجهرية فلماذا لا تكون صلاة الظهر جهرية؟ لأن وقوعها في النهار هو إثباتها ولا معنى لإثباتها ثانية إلا على نحو توتولوجي.

بكلمة فإن صلاة الظهر أربعة ركعات سرية متصلة اثنتان منها بالفاتحة والسورة واثنتان

بالفاتحة فقط للعلل التالية:

- أربع ركعات لأن الإثبات والنفي (أ' - لاأ'') فيها مضاعف في الممكن والفعل (كائن - يكون) أي كونه على هيئة أ'+ - أ''- / أ''- - أ'+.
- الركعات متصلة لأن الأمر لا يتعلق بماهيتين متخارجتين تثبت الواحدة وتنفى الثانية بل بماهية واحدة تتبادل محمولاتها الإثبات والنفي.
- الركعتان بالفاتحة والسورة لأن هاهنا إثباتان أ'+ - أ''+ (الواحد في الفعل والثاني في الممكن) والركعتان بالفاتحة فقط لأن هاهنا نفيان أ''- - أ'- (الواحد في الممكن والثاني في الفعل).
- سرية الصلاة هنا من جهة الذات لأنها من جهة الموضوع مظهرة بما هي في النهار = في الفعل لا في الممكن، فلا معنى لإظهارها إلا على نحو تكرار مسيء لجمال الصلاة.

* تأويل صلاة العصر / الكائن إثباتا ونفيا في اتجاه ثان ب - أ: الملاحظات نفسها هنا التي أوردناها بشأن الظهر حيث الفرق الوحيد هو البداية المقابلة للأولى من الحد الثاني.

* تأويل صلاة المغرب / الشيء كائنا وممكنا / الشيء مثبتا ومنفيا في الفعل ومثبتا في الممكن: يتعلق الأمر هنا بالشيء متعينا بالإثبات والنفي أي، في وجهه الثاني، جزئيا يعود للممكن للحصول على الكلي. يتعلق الأمر على وجه الدقة بالشيء يخرج من القوة إلى الفعل يثبت أ وينفي عنها ب ليستدرك على جزئية أ المثبتة في الفعل ويثبتها ثانيا في الممكن أي في الكلي. مثلا:

الفعل: الرجل واقف - الرجل غيرجالس

الممكن: الرجل واقف = قادر على الوقوف

واضح أن الأمر يتعلق بتحديدين في التعين أ ولاأ في حين أنه تحديد واحد في الكلي أي أ ككمون. لا يمكن أن تكون أ هنا مضاعفة كما كان الشأن مع اللامتحدد (حيث الماهيتين) ومع القوة (حيث التعينين). إن الكمون يتقارب على هيئة واحد لامنقسم، من ثمة الكمون كتحدد واحد = كركعة واحدة. بعد ذلك فإن العلاقة هنا مكونة من التعينين الموجبين بحكم طبيعتهما كفعل أ' وأ'' ثم من الكمون أ الذي لا ينقسم وهو مقارنة مع التعينين سالب لكونه غير حاصل على حالة الفعل.

بكلمة فإن صلاة المغرب ثلاث ركعات متصلة اثنتان جهريتان بالفاتحة والسورة والثالثة سرية بالفاتحة فقط للعلل التالية:

الركعتان بالفاتحة والسورة جهريتان لأن هاهنا علاقتين موجبتين أي متعينتين إحداهما جزئية في الفعل والثانية كلية في الممكن؛ الركعة السرية الواحدة بالفاتحة فقط لأن هاهنا نفيا واحدا إذ يتعلق الأمر بالشيء الواحد في علاقة بذاته لا بشيئين متنافيين كما في الظهر والعصر

أي في الفعل خالصا. هاهنا ركعة واحدة لضيق الكمون وهي سرية بالفاتحة فقط لكونها سالبة.

* تأويل صلاة العشاء / الشيء يكون أ ويكون لاأ: بعد تحدد القوى في أفعال تكون بالضرورة جزئية ثم رفعها إلى الكلي، إلى الممكن نصبح أمام حالة جديدة للشيء سماتها التحدد في الممكن أي استواء الشيء كاقتدارات. لا يختلف الأمر هنا عنه في حالة الفعل الخالص من جهة عدد الإثبات والنفي. مثلا:

الفعل: الرجل يكون واقفا = الرجل لا يكون جالسا

الممكن: الرجل يكون جالسا = الرجل لا يكون واقفا

هاهنا تحددات في الممكن أي في المنطق فقط دون تجل وظهور للعيان. التحددات هنا أربعة تماما كما هو شأن صلاة العشاء الرباعية. أكثر من ذلك فإن هاهنا تحددين موجبين (أ يكون / لاأ يكون) وتحددين سالبين (أ لا يكون / لاأ لا يكون) الموافق لركعتين جهريتين بالفاتحة والسورة وركعتين سريتين بالفاتحة فقط.

وبكلمة فإن صلاة العشاء أربع ركعات متصلة اثنتان منها جهرية بالفاتحة والسورة واثنتان سرية بالفاتحة فقط معللة على النحو التالي:

- الركعات الأربعة هي التحددات الأربعة للشيء في الممكن المكتمل على هيئة كمون: أ يكون / لاأ يكون - أ لا يكون / لاأ لا يكون.
- اتصال الركعات هنا هو للعلة نفسها لاتصال ركعات الظهر والعصر أي لكون التحديدات تنتمي كلها للكائن وهي متعلقة به.
- الركعتان الجهريتان بالفاتحة والسورة هما التحددان الموجبان أي الإثباتان في الممكن أ يكون / لاأ يكون بينما الركعتان السريتان بالفاتحة فقط فإنهما التحددان السالبان أي النفيان في الممكن أ لا يكون / لاأ لا يكون.

بعد الركعات الأربع المفروضة في العشاء يكون الشفع والوتر كسنن مؤكدة. الشفع هو صلاة بركعتين بالفاتحة والسورة بينما الوتر صلاة بركعة واحدة بالفاتحة وثلاث سور. نذكر بأن الركعتين بالفاتحة والسورة تعنيان الإثباتين. لنلاحظ أن هذه الصلاة هي من جنس صلاة النافلة كما من جنس صلاة الفجر. نذكر أيضا أن الركعتين في الفجر هما التحديدان الممكنان للشيء (الشيء يكون أ وب) في حين أن الصلاة الرباعية تحتوي أيضا التحديدين السالبين بما يعني أن التحديدين الموجبين إثباتان. الركعتان لا تتعلقان إذن بالتعين بل فقط بالممكن. لا مناص هكذا من فهم الشفع بما هو صلاة الممكن أو الصلاة في مستوى الممكن لا في مستوى الفعل. وإذا كنا قد سجلنا أن العشاء نفسه هو صلاة الممكن في معنى الكمون فإن الشفع حالة أخرى من حالات الممكن المكتمل إذن وهكذا الوتر.

من الواضح أن العشاء أكثر ركعات من الشفع الذي هو أيضا أكثر ركعات من الوتر.

العشاء ركعتان والشفع ركعتان والوتر ركعة واحدة. بلغة منطقية، العشاء أربع تحديدات والشفع تحديدان والوتر تحديد واحد. لنلاحظ أولا ما يلي:

الوتر كركعة واحدة حالة غريبة للصلاة لأن أدنى الصلاة ركعتان، فكيف تكون صلاة بركعة واحدة؟ لا مناص من اعتبار الوتر إذن علاقة للواحد بنفسه، الشيء الذي يعني أن الحدود هاهنا داخلية وليست خارجية. يؤكد ذلك أن الوتر هو الصلاة التي تؤدى بالفاتحة مع ثلاث سور هي الإخلاص والناس والفلق. من المعلوم أن الركعة الواحدة في الصلاة تقرأ فيها سورة واحدة فقط أو بضع آيات منها، فإذا تحدثنا عن سور متعددة في الصلاة فهذا يعني أننا بصدد الحديث عن عدد من الركعات لا عن ركعة واحدة. الوتر بهذا المعنى مجموعة من الركعات في واحدة لا ركعة واحدة وعلى الوجه الأدق ثلاث ركعات بحسب السور الثلاث التي يقرأ بها، الشيء الذي يعني أن الوتر يحتوي العلاقات كلها الممكنة بشأن الكائن. وإنه من المفيد أن نذكر أن العلاقات هي إما علاقة الشيء بغيره أ - ب أو علاقة الشيء بشبيهه أ' - أ'' أو علاقة الشيء بنفسه أ - أ وأن ننبه إلى الإمكان المفتوح للسور الثلاث المذكورة بما هي العلاقات الثلاث هذه.

الوتر هو صلاة المطلق الذي يحتوي بداخله كل شيء ولا يقع شيء خارجه. من ثمة فهم كيف تكون صلاة بركعة واحدة أي علاقة بحد واحد إذ أن هاهنا حدودا مختلفة أي ركعات مختلفة لكنها واقعة داخل المطلق لا خارجه.

دون الوتر أي دون علاقة المطلق بنفسه وهو ركعة واحدة بحدود ثلاثة داخلها، ثمة الشفع بحدين أي بتخارج نسبي. لقد لاحظنا من قبل أن ما دون المطلق هو الممكن الذي دونه أخيرا الفعل. من ثمة ضرورة فهم الشفع بما هو الممكن والعشاء بما هو الفعل في حدود الصلاة الليلية نفسها. نذكر أن الفعل هو الأوسع امتدادا رغم أنه لا يتسع للشيء وسلبه فتتباعد حدوده بينما الممكن يجمع الشيء وسلبه دون الإتساع إلى ممكن مغاير في حين يتسع المطلق حتى للممكن المغاير أي للماهية الأخرى وتتساوى فيه الماهيات. بذلك نفهم لماذا يجب أن تتقلص الحدود من متعددة في الفعل إلى قليلة في الممكن إلى واحدة في المطلق.

لقد لاحظنا من قبل أن الحدود في العشاء أربعة لأن الأمر متعلق بالتحديدات التالية: أ يكون - ب لا يكون / ب يكون - أ لا يكون. بعد ذلك فإنه في حدود الممكن نفسه يمكن رفع هذه التحديدات نفسها إلى ممكنها على النحو التالي: ل يكون ممكن أ وممكن ب. نذكر أن الممكن يحتوي على الأقل حدين قابلين للتعيين بما يعني أن أربع تعيينات يساويان ممكنين فقط. الشفع هو لذلك اختصار للتعيينات الأربعة التي في العشاء إلى ممكنين (كل منهما يحتوي من ثمة تعيينين) أي للتحديد الرباعي على هيئة فعل إلى تحديد ثنائي على هيئة ممكن. المعنى بلغة أوضح أنه إذا كان العشاء قد انتهى معه الكائن إلى القول "الرجل قادر على الوقوف بسلب

الجلوس وقادر على الجلوس بسلب الوقوف" فإن الشفع يرفع الكائن إلى القول "الرجل يكون مقتدرا على الوقوف والجلوس". يتعلق الأمر هنا بكلمة برفع الإقتدار المتعين إلى الممكن (الشفع) استعدادا لرفعه في النهاية إلى المطلق (في الوتر).

لكن لأن الفعل المتعلق بإعادة المتعين في الكمون (العشاء) إلى الممكن (الشفع) ثم المطلق (الوتر) ليس حدثا جديدا من حيث النوع مقارنة مع العشاء (الذي هو نفسه الممكن مقارنة مع الظهر والعصر)، ولأن الأمر يتعلق على وجه الدقة بحركة في درجة الكمون نفسه لإبلاغه أقصاه فإن الشفع والوتر ليسا صلاة مفروضة بل فقط سنة مؤكدة وقد قلنا من قبل أن السنة لا تتعلق بعنصر جديد في الشيء (فذلك ركن) ولا بهيئة جديدة للعنصر (فذلك واجب) وإنما بدرجة فقط للهيئة نفسه ومن ورائها للعنصر نفسه.

ولكي نختصر القول فإن الشفع المنفصل عن العشاء والذي هو ركعتان بالفاتحة والسورة والوتر الذي هو ركعة بالفاتحة وثلاث سور، كل ذلك معلل على النحو التالي:

- الشفع ركعتان هما الممكن أ والممكن ب أو التحديدان في مستوى الممكن.
- الفاتحة والسورة تعنيان أن التحديدين هنا موجبان لا سالبان أي ما يكون لـ أ وما يكون لـ ب لا ما لا يكون للشيء.
- الوتر ركعة واحدة لأنه العلاقة المطلقة التي تحولت الحدود إلى داخلها.
- السور الثلاث في الوتر هي العلاقات الثلاث المكونة للمطلق أ – ب / أ' – أ'' / أ – أ.

6 – الصلوات الخمس بما هي أشكال ظهور الكائن الخمس في اليوم / أ = # أ (الفجر)؛ أ # أ (الظهر)؛ أ # أ (العصر)؛ أ # = أ (المغرب)؛ أ = أ (العشاء / الليل):

لنذكر أنه في البعد الأول يكون الكائن واحدا أي كليا في المكان في حين أنه في البعد الثاني يتعدد الكائن إلى نظائر بينما في البعد الثالث يكرر الصورة الواحدة بحسب ما لديه من نظائر. هذا يعني أنه في البعد الثاني فقط نجد الفرق بين صلاة وأخرى ويقع التفكير بشأن الصلوات الخمس. إن الشروط وتكبيرة الإحرام والتسليم كما رأينا لا تميز صلاة عن الثانية بل تميز الصلاة إطلاقا عن غيرها. من ثمة فلا جدوى من التفكير في هذا المستوى بشأن الفروق بين الصلوات. هكذا الشأن أيضا مع القيام والركوع والسجود المتكونة منهم كل الصلوات ولا يقع في حدودهم التفكير بشأن تعدد الصلوات. إن تعدد الصلوات يقع على الوجه الدقيق في المستوى الثاني أي مستوى الركعات والتشهد.

الركعات كما قلنا هي الإثبات والنفي في بنية الصلاة (وليست الصحة والخطأ ولا التحدد وعدمه). المعنى هو أن كل ركعة بالنسبة للركعة الأخرى هي الإثبات والنفي بالنسبة لبعضهما البعض والذين يتعلقان فقط بالشبيه. لنفترض صلاة ذات ركعتين فقط، الصبح مثلا (لأن هنالك أيضا النوافل). إن معنى الركعة الأولى هو إثبات الهيئة الأولى المتعلقة بالماهية أو الجسم الأول

والـذي لا يكـون ضـرورة إلا بنفـي الهيئـة الثانيـة القائمة في القوة والممكنة بشـأنها أي العلاقة المنطقيـة أ' لاأ". ذلـك مـا يتمثـل فـي الركـوع الأول والرفع منه. إن الماهية الواحدة تتحدد أولا قبل ذلك كشجرة مثلا لا كإنسان وذلك في تكبيرة الإحرام وفي شروط الصلاة. مع بدء تمييز الصلاة إلى ركعة أولى وثانية تبدأ الماهية، شجرة، في تمييز نفسها إلى جسمين شبيهين.

من الواضح أن الإقرار الأول بشـبيه هو بالضرورة نفي لشـبيه ثان، الشـيء الذي يعني أن العلاقـة قائمـة لامحالـة بين الشـبيهين داخـل الهوية الواحدة. وبما أنه داخـل الهوية الواحدة لا يتميز الشـبيهان إلى يكون ولا يكون كما في العلاقة المنطقية بين الشـيء وغيره فإنه لا مناص من قراءة الإثبات والنفي في الإتجاهين، أ' لاأ" / أ" لاأ'، مثلا: "هذه شجرة صنوبر" = "هذه ليست شجرة زيتون" / "هذه شجرة زيتون" = "هذه ليست شجرة صنوبر". لا مناص من ثمة من الإثبات والنفي مضاعفا في الإتجاهين بين أ' وأ": إثبات أ' ونفي أ" - إثبات أ" ونفي أ'.

بحسب هذا الوعي فإن الركعة الأولى هي إثبات أ' ونفي أ" بينما الركعة الثانية هي إثبات أ" ونفـي أ'. لكـن لمـاذا تتضاعـف علاقـة النفي والإثبات إلى ثلاثية ورباعية باختلاف الصلوات ولماذا بكلمة تتعدد الصلوات إلى خمس؟

الأوقات الخمسة هي على علاقة بالليل والنهار أي بحركة الأرض حول نفسها. الأوقات الواضحة أولا هي الليل والنهار. بأي معنى يكون الليل والنهار منطقيا - بحسب الإدعاء الذي رفعناه أولا - يكونان الممكن والفعل؟

لنلاحظ أولا الشيء قبل رفعه إلى المفهوم: الليل مظلم والنهار منير؛ الليل لذلك يخفي الأشياء والنهار يظهرها في معنى اختفاء المسافات المكانية باختفاء الفرق بين النقاط والزمانية باختفاء الحركة والهيئية باختفاء الحدود؛ في الليل تخيم الوحدة والهوية وفي النهار يظهر التعدد والإختلاف كما في العبارة الشهيرة لهيغل: "في الليل كل البقر أسود"؛ في النهار يتحرك الكائن ويسعى وفي الليل يسكن ويركن إلى الراحة ويطمئن؛ في النهار ينفق الكائن الجهد وفي الليل يعود ليجدد الطاقة من أجل إنفاق جديد للجهد[1].

---

(1) نذكر دائما أننا نتحدث من خلال الوعي المنطقي بالعالم الذي مفاده أن ما نحن بصدده ليس أشياء بل لغة ومعطيات منطقية حيث الكائن يشار إليه في كل مرة بما هو منسحب ويكون من ثمة الدليل على الطبيعة المنطقية للعالم. إن العلاقة بين الليل والنهار ومن ضمنها ماهية الليل والنهار أصلا بما تطرحه من أسئلة للتأويل هي معطيات منطقية لشيء هو موضوع التأويل. من ثمة ضرورة الإنتباه إلى أن المعطيات يجب أن تؤخذ في حدود كونها منطقية لا أونطولوجية أي في حدود تحصيل خصائصها دون اعتبارها أكثر من علامات على الشيء المنسحب أونطولوجيا. إن الليل والنهار قد تنقلب خصائصهما ليصبح الليل مقمرا أو منيرا بنور إصطناعي ويصبح النهار على العكس مظلما في جو ممطر أو كسوف للشمس أو غيره وقد يتحول الليل للعمل والنهار للنوم وتجديد الطاقة دون أن يغير ذلك من القرارات المنطقية شيئا. واضح أن هذا الإنقلاب ذو نسبة أقلية من حيث العدد وأدنى

بالعبارات المنطقية الدارجة في البحث، فإن الوصف الآنف لليل يليق أكثر بالممكن في حين يليق وصف النهار بالفعل. لنر مدى دقة هذه الفرضية:

في الممكن كما بينا من قبل تجتمع كل الإمكانات بالتساوي. في الممكن توجد "أ" تماما كما "ب" دون تمييز ودون صراع بينهما لحفاظ كل منهما على اختفائها. في الفعل بالمقابل تتميز "أ" عن "ب" ويحدث التسالب بينهما لتكون إحداهما هنا والثانية هناك، إحداهما قبل والثانية بعد، إحداهما هكذا والأخرى كذلك. في الفعل يحصل إذن التعدد والإختلاف بينما يكون الممكن موحدا في العدد والهوية. بعد ذلك فإن الفعل متناه لا ينتظر منه بتعينه غير التلاشي في الزمان ولا يكون حاصلا إلا على درجة محدودة من درجات الكائن الممكنة في حين أن الممكن موضع لإعادة إنتاج الشيء واستمراريته من ثمة في الزمان كما الإرتفاع به في الدرجات. إنها الخصائص نفسها التي نسبناها أعلاه لليل والنهار.

الليل والنهار بحسب هذا التأويل هما كمعطيات منطقية الممكن والفعل. الليل هو الوحدة والكلية والكمال في الزمان والدرجة من جهة اقتداره على الإنتاج وإعادة توليد الكائن بينما النهار هو التعدد والتفرد لكن أيضا والنقص في معنى الفناء والمحدودية في القيمة. الليل بكلمة هو الكلي المطلق أو الواحد بهذا المعنى بينما النهار هو المحدود الجزئي المتفرد أو هو الواحد بهذا المعنى. كل من الليل والنهار يمتلك خصائص موجبة لا يمتلكها الثاني وخصائص سالبة هي التي توجد لدى الثاني. الليل يمتلك الكمال بمعنى الديمومة والدرجة العليا والمكان الواسع لكنه يفتقر إلى تعيين ذلك فعليا وتمييز الشيء عن غيره، الشيء الذي يمتلكه النهار بما هو التعين والتفرد ويفتقر مكانه للمطلق والكلية. الليل والنهار بكلمة هما الواحد بما هو المطلق أو الكلي والجامع (الليل) والواحد بما هو المتفرد (النهار).

ثمة إذن وقتان ظاهران: الليل والنهار، الممكن والفعل، المطلق والمتفرد. بعد ذلك فإن الأوقات الممكنة غير هذه هي التي يتم تركيبها من علاقات الليل والنهار أي اللحظة من الوقت التي يكونها الليل والنهار معا ولا تكون للواحد منهما كما لا تكون للثاني. لا يتعلق الأمر هنا بالمطلق الذي محله الليل كما لا يتعلق بالمتفرد الذي محله النهار وإنما بالمطلق المتفرد أو المتفرد المطلق أي بلحظة العلاقة بينهما.

هاهنا أيضا فإن العلاقة ممكنة على نحوين بما هي ليست علاقة خطية بل دائرية: فإما أن تكون متجهة من الليل إلى النهار أو متجهة من النهار إلى الليل. إذا تعلق الأمر بالليل أولا ثم النهار أي بالمطلق يغدو متفردا كان الحديث عن الفجر والصبح والضحى وإذا كان على

من حيث الدرجة (النور الليلي سواء نور القمر أو النور الإصطناعي أقل من نور الشمس) وأنه يحصل للشيء باستلافه من غيره (تماما كما أن نور القمر مستلف من نور الشمس) أي كونه كذلك من درجة ثانية، فيظل منطقيا سليما كون الشيء له خصائصه رغم تغير ذلك أونطولوجيا.

العكس الحديث عن النهار أولا ثم الليل أي عن المتفرد يغدو مطلقا كان الحديث عن المساء والغروب والمغرب والعشاء.

ثمة على هذا النحو أوقات أربعة بينة على النحو التالي:

- الليل / الممكن / المطلق.
- النهار / الفعل / المتفرد.
- الليل يغدو نهارا / الممكن ينكشف كفعل / الهوهو بمعنى أول.
- النهار يغدو ليلا / الفعل ينحسر كممكن / الهوهو بمعنى ثان.

إذا فكرنا بحسب المعطيات المنطقية أ' – أ'' فإن الليل معرف باندغام الحدين واختفائهما في حد ثالث هو "ل" مثلا حيث تعني "ل" غياب أ' وأ'' أو تساويهما في الممكن. النهار بالمقابل معرف بظهور أ' – أ'' ظهورا كاملا ومن ثمة بغياب "ل" عن المشهد. العلاقة بين الحدين في وجهها الأول الذي يمضي من الليل إلى النهار معرفة بمضي "ل" إلى أ' – أ'' بينما العلاقة في وجهها الثاني الذي يمضي من النهار إلى الليل معرفة على العكس بمضي أ' – أ'' إلى "ل".

يمكن تمييز هذه الأوقات على نحو آخر:

في الليل تكون الحدود أ' – أ'' للعلاقات متساوية ومدغمة.

في النهار تكون الحدود أ' – أ'' للعلاقات متميزة وواضحة.

لحظة دخول الليل في النهار أي حيث يتراجع الليل ولما يطلع النهار، تكون الحدود لا مدغمة بالكامل ولا متبينة بالكامل بل فقط متشابهة ويكون ذلك خاصة وقت الفجر.

أما لحظة دخول النهار في الليل أي حيث يتراجع النهار ولما يحل الليل بالكامل، تكون الحدود أيضا لا متبينة مطلقا ولا مدغمة بالكامل بل فقط متشابهة أيضا ويكون ذلك بغروب الشمس.

ثمة بحسب هذه القراءة المنطقية للعلاقة أربعة أوقات بينة:

الليل والنهار والفجر والمغرب.

في الليل تكون العلاقة: أ' = أ'' حيث يغيب الحدان على هيئة لاأ' – لاأ''، أي "كل شيء هو الآخر".

في النهار تكون العلاقة: أ' # أ''، أي "لا شيء هو الآخر".

في الفجر تكون العلاقة: أ' = # أ'' أي بالأحرى العلاقة: أ' شبه أ'' أو "كل شيء يشبه الآخر".

في المغرب تكون العلاقة: أ'' # = أ' أي بالأحرى أيضا العلاقة: أ' شبه أ'' أو "كل شيء يشبه الآخر".

بقي فقط التنبيه التالي: إن العلاقة أ' # أ'' أي علاقة الأشياء في النهار تطرح سؤالا لا تطرحه العلاقات الأخرى من جهة كونها علاقة تختلف بشأنها البداية إن كانت من أ' أو من أ''. ذلك أن العلاقة أ' = أ'' لا تميز فيها بين حدين يطرحان مشكلا من جهة البداية كيف تكون إذ هاهنا يقع الواحد المطلق. أما العلاقة أ' # أ'' فإنها مركبة من حدين تختلف بشأنهما البداية من الواحد أو من الآخر، أعني أنها ممكنة في الإتجاهين على السواء أ' # أ'' أو أ'' # أ' أي أنها مضاعفة بالضرورة. هكذا أيضا في العلاقة أ' = # أ'' بشكل مختلف، فهي مرة تكون لجهة الليل يدخل في النهار ومرة تكون لجهة النهار يدخل في الليل.

في النهار إذن تختلف الحدود ومن ثمة تتضاعف العلاقة الواحدة إليها من الجهة الأولى إلى الثانية أو من الثانية إلى الأولى. من ثمة التعداد الخماسي للعلاقات على النحو التالي:

- العلاقة لاأ' - لاأ'' أو أ' = أ''.
- العلاقة أ' # أ''.
- العلاقة أ'' # أ'.
- العلاقة أ' = # أ''.
- العلاقة أ'' = # أ'.

إننا نفهم الصلوات الخمس بما هي أنواع العلاقات الخمس بين الحدود المنطقية أ' - أ'' التي تسمح بها الأوقات الخمس:

العشاء هو علاقة أ' - أ'' غير الظاهرتين في الليل ك أ' = أ''.

الظهر هو علاقة أ' - أ'' الظاهرتين في النهار ك أ' # أ''.

العصر هو علاقة أ' - أ'' الظاهرتين في النهار في الإتجاه المقابل ك أ'' # أ'.

الصبح هو علاقة أ' - أ'' شبه الظاهرتين بين الليل والنهار ك أ' = # أ''.

المغرب هو علاقة أ' - أ'' شبه الظاهرتين بين النهار والليل ك أ'' = # أ'.

إن ذلك ما يبين عنه بشكل أكبر معنى الركعات في الصلاة وعددها.

7 - عدد الركعات بما هو عدد الحدود المنطقية في كل علاقة:

نذكر أن الصلاة علاقة ولا يمكن تصور علاقة ما دون حدين لها. إنه حتى في الحالة التي نتحدث فيها عن علاقة الشيء بنفسه فنحن أمام حدين ضرورة هما الشيء ونفسه التي انقسم إليها أي أمام شيء مضاعف. لا مناص إذن كما لاحظنا من قبل ونبرهن عليه هنا، من فهم الركعة بما هي الحد من حدود العلاقة، الحد الأول أو الثاني أو الثالث أو الرابع مثبتا أومنفيا. لنتقدم الآن في فهم عدد الركعات من خلال التوضيحات الآنفة وبحسب اختلاف الليل والنهار: لماذا يكون الصبح ركعتين بينما يكون الظهر والعصر أربع ركعات ويكون المغرب ثلاثا والعشاء أربعا؟

قلنا أن الأمر متعلق بنوعية ظهور العلاقات المنطقية أ' - أ'' المكونة للشيء إن كانت واضحة أي أ' # أ'' أو معتمة ومتشابهة أي أ' = # أ'' أو مستحيلة تماما أي لاأ' - لاأ'' أو أ' = أ''. لنحاول أن نقارن بين نوعية العلاقة بحسب الوقت أي بحسب الليل والنهار وبين عدد ركعات الصلاة:

تكون العلاقة في الفجر بين الحدود المنطقية، كما ألمحنا من قبل، غير واضحة تماما كما هو الشأن في النهار مع طلوع الشمس، لكنها لا تكون أيضا مظلمة تماما كما الشأن في الليل الدامس مع الغياب المطلق للشمس. في الفجر يكون الليل قد شرع في التولي والنهار قد شرع في التقدم أي تكون الأشياء قد بدأت تترك اندماجها المطلق بعضها في بعض الذي ألبسه إياها الليل وغياب الشمس، أعني بدأت تترك صفتها ك أ' = أ'' حيث تحضر "ل" بكلكلها ونكون أمام لاأ' - لاأ''. إن هذه العلاقة المميزة لليل حيث الغياب المطلق أي حيث أ' = أ''، تبدأ مع تولي الليل في التراجع لفائدة ظهور نسبي ل أ' وأ''. نقول ظهور نسبي لأن النسبة الباقية من الظهور تظل محتفظا بها في بقية الليل المخيم بعد لعدم الظهور الفعلي للشمس. إن الأشياء تكون هنا قد تركت صفتها ك أ' = أ'' لكنها لا تكون قد حصلت بعد على صفتها الكاملة ك أ' # أ''.

في الفجر تتراءى لنا الأشياء كخيالات لا كما هو الشأن في الليل حيث ينعدم التراثي أصلا أي ينعدم الفضاء تماما بين الأشياء وتتساوى أ' وأ'' ولا كما هو الشأن في النهار حيث تظهر الأشياء متميزة. في الفجر تظهر الفروق المكانية بين الأشياء ويمكننا تبين شيء ما قبالتنا كما يمكن تبين المسافة بين شيء وغيره، لكنه لا يمكننا أن نتبين بوضوح هوية الأشياء. إننا نتأكد في الفجر أن شيئا ما أمامنا على خلاف الحال في الليل لكننا لا ندرك هويته - إذا تعلق الأمر بالإنسان مثلا - إن كان فلانا أم فلانا، إلخ. إن ما نتبينه إذن إنما هو فقط أن ثمة شيئا ما أي أن ثمة شيئا ما غيره. إنه بكلمة ظهور "الشيء ما" بعد أن كان مستحيلا في الليل ذلك أو ظهور المتشابه.

الفجر هو إذن وقت المتشابه أي الإشتراك في العام وعدم تبين الخاص. بكتابة منطقية يتعلق الأمر ب أ' التي تنكشف في عمومها دون أن يتعلق بعلاقتها ب أ''، وإنما فقط بإمكانها ك أ' أو أ''. الشيء الوحيد الذي نتأكد منه في الليل هو الماهيات التي إذا عرضت أمامنا نهارا عرفناها لأن الليل بصفته الممكن تتحدد فيه الأشياء ك أ مقابل ب على الإطلاق. لكن مع بداية ظهور الماهية أي في التشابه لا نكون أمام شيئين مختلفين أي ماهيتين أ وب كما لا نكون أمام عدم أشياء أو أشياء مختلطة مطلقا بل فقط أمام شيء واحد أي ماهية واحدة في هيئتين. في الفجر لا يظهر الشيء في علاقة بغيره بل فقط بشبيهه.

بالمقابل في الظهر أي مع الإرتفاع الكامل للشمس يمكن أن تظهر الأشياء وتتبين من

غيرها لا فقط من شبيهها، وهكذا الشأن في العصر. هاهنا لا تتبين هيئة من أخرى بحدها الأدنى بل أيضا بحدها الأعلى تبينا تاما.

لنسجل إذن أننا في الفجر نكون أمام شبه هيئتين داخل الهيئة الواحدة أ' = # أ'' بينما نكون في الظهر والعصر أمام هيئتين كاملتين أ' # أ'' لأنه في الحالة الثانية نكون أمام فلان محددا وفلان غيره محددا بينما نكون في الفجر أمام فلان على الإطلاق المتشابه دون تمييز. واضح هنا أن الكائن في حالة النهار المكتمل أوسع مدى منه في حالة الفجر التي لم يتبين فيها الكائن بعد بالكامل وظل يحتفظ بعناصر له في الكمون. يمكننا حتى أن ندقق أكثر أنه في حالة النهار المكتمل يكون الكائن ضعف ما هو إياه في الفجر لأن الإدراك يتعلق في الفجر بهيئة واحدة بعد أو على الوجه الأدق بشبه هيئتين بينما يتعلق الأمر في النهار بهيئتين بينتين. هاهنا أفق لتأول عدد الركعات التي تفوق في الظهر والعصر عددها في صلاة الصبح وتكون ضعفها.

إن ما يؤكد أكثر هذا الأفق أنه في صلاة المغرب تنقص الركعات الأربع إلى ثلاثة بعد أن كانت في النهار أربعة. مع المغرب يعود الظهور إلى الإختفاء مجددا، الشيء الذي يعني تراجع العلاقة أ' # أ'' لفائدة العلاقة أ' = # أ''. مع ذلك ثمة هاهنا تدقيق لتمييز الفجر أي دخول الليل على النهار عن المغرب أي دخول النهار على الليل.

بدخول الفجر يكون الليل مقارنة مع النهار هو المهيمن أي الواقع ويكون النهار ممكنا فحسب في طريقه إلى الهيمنة والوقوع بينما يكون الأمر بدخول المغرب مختلفا حيث النهار هو المهيمن أي الواقع في الوقت الذي يكون فيه الليل هو الممكن والساعي نحو الوقوع. إذا تذكرنا بعد ذلك أن الواقع أثقل حضورا من الممكن فإن الليل المهيمن بحالة الفجر أثقل من النهار الذي لم يحل بعد بينما النهار المهيمن بحالة المغرب أثقل من الليل الذي لم يحل بعد. ثمة إذن فرق أكيد بين الفجر والمغرب نتبينه على النحو التالي: إن العلاقة أ' = أ'' أثقل في الفجر من العلاقة أ' # أ'' بمعنى أن الإندغام وعدم التميز في بنية الكائن أثقل من التميز والتفرد. بالمقابل فإن العلاقة أ' # أ'' أثقل في المغرب من العلاقة أ' = أ'' في معنى أن التفرد أثقل من الإندغام. بلغة أخرى أيضا فإن العلاقة أ' # أ'' أي الفرق الكامل بين هيئتين هو الأغلب في المغرب بينما العلاقة أ' = أ'' أي الفرق الناقص بين هيئتين هو الأغلب في الفجر. هو ذا فرق جوهري يكشف لنا ما بعده أي الإحتمال المفتوح لأن يكون المغرب أوسع ركعات من الفجر.

مع حلول الليل ينتهي التشابه الذي يهيمن لحظة اختلاط الليل والنهار أي تنتهي العلاقة أ' = # أ''. لكن ذلك لا يتم لفائدة ظهور العلاقة أ' # أ'' بل على العكس لفائدة الإختلاط التام ل أ' مع أ''. في الليل لا نكون أمام هيئتين مختلفتين بالكامل كما في النهار كما لا نكون أمام تشابه للهيئة الواحدة في شكل شبه هيئتين. إننا نكون فقط أمام عدم مطلق للهويات، سلب مطلق ل أ' وأ'' على السواء: لاأ' – لاأ'' الذي هو عينه العلاقة أ' = أ''. لكن من الضروري

الإنتباه هنا إلى أن السلب المطلق المتعلق بالهيئتين يطرح هو الآخر وضوحا رغم كونه سالب. إن الأمر متعلق في الليل بالعلاقة أ' – أ" تماما كما هو الشأن في النهار لأن السلب المطلق لا يؤدي مثل السلب النسبي إلى إنتاج الشبيه بقدرما يؤدي إلى إنتاج الغير. إنه يمكن القول بلغة أخرى أن الليل هو عينه النهار مسلوبا والعكس صحيح. من ثمة الإمكانية المفتوحة للتفكير أن الصلاة الليلية مساوية في عدد ركعاتها للصلاة النهارية بحكم أن العلاقة في الليل مطلقا تماما كما في النهار المطلق هي بين هيئتين كاملتين أ' وأ" لا بين شبيهين.

يمكن القول إجمالا إذن أن العلاقات المنطقية المكونة لبنية الصلاة ومن ثمة عدد الركعات المختلف للصلوات الخمس ذلك يترتب بحسب علاقة الليل والنهار أي الممكن والفعل وما يتعلق بهما من إثبات ونفي بين حدود ما على النحو التالي:

- في النهار المطلق تكون العلاقة أ' # أ" قابلة للظهور أي الفرق بين الهيئات المختلفة تماما، الشيء الذي يسمح بالتفكير لماذا تكون الصلاة النهارية مطلقا أوسع بشأن عدد ركعاتها وذلك ما يمكن تفكيره بحالة الظهر والعصر.
- في الصبح تكون العلاقة أ' # أ" مستحيلة للغموض الذي يحيط بالكائن بحكم هيمنة الليل وبداية دخول النهار عليه. من ثمة هيمنة علاقة التشابه أ' = # أ" أي الإختلاف الأدنى للهيئة الواحدة بما تعنيه من محدودية في مكوناتها مقارنة مع العلاقة أ' # أ" والتفكير لماذا تكون الصلاة هنا أقل في عدد ركعاتها من صلاة الظهر.
- في المغرب تكون العلاقة أ' # أ" قد تراجعت أي تراجع ظهور الهويات دون أن يكون قد انتفى لفائدة العلاقة داخل الهوية الواحدة بحكم هيمنة النهار بعد على الليل على خلاف الحال في الصبح. من ثمة التداخل بين العلاقة الكبرى للهويات والعلاقة الصغرى داخل الهوية والعلة التي من أجلها تكون الصلاة هنا بين الصلاة الثنائية والرباعية.
- في العشاء تكون العلاقة علاقة كبرى بين أ' وأ" لكن على نحو سالب. من ثمة العلة التي تجعل الصلاة الليلية مطلقا مساوية في عدد ركعاتها للصلاة النهارية.

بحسب هذه الفرضيات فإنه من الممكن أن نضاعف إمكانات التفكير على النحو التالي:

- الصبح ركعتان تشكلان الهيئتين الغامضتين الأولى والثانية للهوية الواحدة.
- الظهر والعصر أربع ركعات تشكل مقتضيات الهيئتين الواضحتين - الهيئة الأولى (الركعتان الأوليان) والهيئة الثانية (الركعتان الثانيتان) للهوية الواحدة.
- المغرب ثلاث ركعات تشكل الهيئة الأولى كاملة (الركعتان الأوليان) لدلالتها على النهار ووضوح الحدود والهيئة الثانية منقوصة (الركعة الأخيرة) لدلالتها على الليل والتشابه.
- العشاء أربع ركعات تشكل مقتضيات الهيئتين الغامضتين مطلقا – الهيئة الأولى (الركعتان الأوليان) والهيئة الثانية (الركعتان الثانيتان) للهوية الواحدة.

إن الفرق بين صلاة وأخرى بحسب هذه الفرضية هو فرق درجة ظهور الحدين المكونين للعلاقة من درجة دنيا في الصبح إلى قصوى موجبة في الظهر والعصر إلى متوسطة في المغرب إلى قصوى سالبة في العشاء.

V - الحج:

1 - القسمة الفقهية الشهيرة لعناصر الحج وصعوباتها:

أ - شروط الحج:

- الإسلام.
- العقل.
- البلوغ.
- الحرية.
- الإستطاعة.
- ويزاد بشأن المرأة المحرم.

ب - أركان الحج:

- الإحرام - منهم من جعله شرطا لا ركنا.
- الوقوف بعرفة.
- طواف الإفاضة ويسمى الزيارة.
- السعي بين الصفا والمروة.

هذا عند المالكية والحنابلة.

أما الشافعية فيزيدون الحلق أو التقصير.

وعند الحنفية ركنان فقط: الوقوف بعرفة وطواف الإفاضة.

ج - واجبات الحج:

- الإحرام من الميقات (المواقيت المكانية المحددة في الحديث.. والمواقيت الزمانية)، التجرد من المخيط والمحيط، كشف الرأس للرجل وكشف الوجه واليدين للمرأة، التلبية (عند مالك واجب وعند البقية سنة)، ترك النساء والطيب والصيد. (محرماته: لبس المخيط، ستر الرأس للرجل وستر الوجه واليدين للمرأة، النساء والصيد والطيب شمه وحمله، تقليم الأظافر، ترجيل الشعر وحلقه)..
- الحضور بعرفة بعد الزوال = الوقوف بعرفة إلى غروب الشمس فيأخذ جزءا من الليل. الإنصراف قبل الغروب ترك واجب.

- المبيت بمزدلفة ليلة العيد = الوجود على أرض مزدلفة أكثر من نصف الليل وإلا دم.
- المبيت بمنى ليلة 11 و12 = البقاء على أرضها أكثر من نصف الليل.
- رمي جمرة العقبة يوم العيد، ورمي الجمرتين الأُخريين معها في أيام التشريق في أوقاتها.
- الحلق أوالتقصير والحلق أفضل للرجل والمرأة تقصر.
- طواف الوداع إلا امرأة أصابها حيض أو نفاس.

ترك واجب يجبر بدم أولا وإلا الصوم ثانيا وإلا الصدقة.

- سنن الحج:

- الأفضل البياض للرجل وغير البياض للمرأة.
- الإغتسال ولو كانت المرأة حائضا أو نفساء.
- الطيب في البدن.
- إزالة الشعث، قص الشارب ونتف الإبط وحلق العانة.
- الإحرام عقب صلاة مكتوبة أو عقب ركعتين.
- الإغتسال لدخول مكة ويوم عرفة.
- في الطواف استلام الركن اليماني والحجر الأسود وتقبيله وإلا أشار إليهما.
- قول "الله أكبر" عند بداية كل شوط.
- الدعاء بين الركنين "اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار".
- له أن يشترط عند الإحرام إذا كان هناك داع للإشتراط كمرض ونحوه بأن يقول: "اللهم محلي حيث حبستني" فإن حبسه حابس تحلل من غير هدي.
- أفضل الحج الثج وهو كثرة الذبح والعج وهو رفع الصوت بالتلبية للرجال.
- استمرار التلبية إلى رمي جمرة العقبة.
- الإكثار من الذكر وتلاوة القرآن والتصدق وخدمة الحجاج.
- أن يتضلع من ماء زمزم وغسل الرأس منه.
- التقاط الجمار لجمرة العقبة فقط من مزدلفة.
- الترتيب بين الجمار الثلاث.
- أن يكثر من الذكر والدعاء وقول "لا إلاه إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير" يوم عرفة وفي سائر أيام الحج ولياليه.
- استقبال القبلة والدعاء بعد رمي الجمرة الصغرى والوسطى أيام التشريق.
- الإضطباع في الطواف.
- الرمل في الأشواط الثلاثة الأولى من الطواف.

- صلاة ركعتين بعد الطواف خلف المقام بعد قراءة "واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى".
- وضع الوجه والصدر والذراعين على الملتزم.
- طواف القدوم عند مالك وعند الجمهور سنة.
- طواف الوداع عند مالك وعند الجمهور سنة.
- قراءة ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَـاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة 158). ثم يقول: نبدأ بما بدأ الله به، وذلك إذا دنا من الصفا للسعي.
- استقبال القبلة وهو على الصفا: وقول: الله أكبر. الله أكبر. الله أكبر (ثلاثا)، لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير. لا إله إلا الله وحده، أنجز وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده. ثم يدعو بما شاء. يفعل مثل هذا ثلاث مرات.
- السعي بين العلمين الأخضرين سعيا شديدا.
- أن يفعل على المروة ما فعله على الصفا من استقبال البيت والذكر والدعاء.

لاحظنا بصدد الصلاة أن الغموض قائم بخصوص تسمية بعض الأركان ما إذا كانت شروطا أم أركانا ومن ثمة عدد الأركان نفسها. تماما كما الغموض الذي يخص نسبة البعض من العناصر إلى الأركان أم إلى الواجبات ونسبة البعض إلى الواجبات أم إلى السنن. لدينا الآن قاعدة منطقية واضحة في هذه الحدود نفسها قبل إعادة تفكيرها، نذكر بها لتطبيقها على الحج:

للحج **شروط** هي المكونات الكلية له التي تميزه عن غيره في مستوى الممكن لا الفعل والتي لا تمثل عناصر متحيزة من بين عناصر أخرى وإنما عناصر قارة في كل عنصر من العناصر الجزئية وذات حضور في جميع مكونات الشيء أركانه وواجباته وسننه، تحدده وتعينه وظهوره، هيئته الجسمية وهيئته اللغوية. الشروط هي المحددات الخارجية المطلقة للكائن. إنها منطقيا محددات العلاقة ك - ل مثلا، حيث تشير ك إلى الشيء ول إلى غيره ممكنا أي في مستوى ما يكون وما لا يكون بإطلاق.

للحج **أركان هي عناصره** أ - ب - ج وهي المطلقة العينية التي تميزه عن غيره في مستوى الفعل. إنها ما يشكل مفهوم الضروري في الحج، أعني ما بدونه لا يكون الحج إطلاقا في الفعل أو ما إذا لم يتم فسد وكان مستحيلا قيامه في الفعل. إن الأركان تقابلها بالتالي المفسدات لا المحرمات التي تقابل الواجبات.

للحج **واجبات هي تجليات العناصر** أي أ' - أ"، ب' - ب" التي تميز تجلياته بعضها عن بعض. ما يقابل الواجبات هي المحرمات لا المفسدات وهي لا تتعلق بمفهوم الحج ذاته وإنما بوجوده وبالأدق بواقعه. إنها تستوجب لذلك مصادرة على المفهوم أي على القيام بأركانه

ذات الصلة بالمفهوم والتعريف وتتعلق بواقع الحج لا بضروريه (ومستحيله)، واقعه الذي يقابله واقع آخر ممكن. لذلك فإن المحرمات ليست المستحيل بشأن الحج الذي القيام به يفسد الحج بالكامل وإنما هي الواقع الآخر غير القائم، ولكونه ممكن، فإن الحج لا يفسد إذا انتهكت بل فقط يتخلخل واقعه. ولأننا هنا في مجال الممكن لا المستحيل، فإن المحرمات تجبر بكفارة لا كما هو الشأن مع المفسدات.

إن الواجبات لا تتعلق بضروري الحج أي بما إذا تم المساس به فسد الحج بالكامل وإنما هي تتعلق بواقع الحج أي بما إذا تم المساس به مكث مفهوم الحج أي ضروريه سليما وأصيب واقعه بما يستوجب اللجوء إلى الممكن لجبر الإصابة وذلك هو معنى الكفارة. إن الكفارة تكون إذا حصل محرم أي إذا تم تجاوز الواقع نحو الممكن (لا الضروري نحو المستحيل فذلك لا جبر فيه، لا كفارة بل فساد للحج)، فهاهنا تكون الكفارة حركة في الممكن لجبر الواقع بنظير له.

للحج سنن هي **درجات** العناصر والأمثلة التي كتابتها المنطقية أ – أ، ب – ب.. السنن متعلقة بكمال الحج لا يفسد غيابها الحج ولا تستوجب كفارة...

تتمثل الشروط تماما كما الأركان والواجبات والسنن في **هيئات قولية لها وأخرى نفسية وثالثة فعلية.**

إن ما يقع عليه الإجماع بين المذاهب الأربعة ركنان فقط: الوقوف بعرفة وطواف الإفاضة، وهي أدنى الأركان التي نجدها عند الحنفية. أما السعي بين الصفا والمروة فهو ركن فقط عند المالكية والحنابلة. وتزيد الشافعية الحلق والتقصير كركن في حين لا يتم الإجماع على الإحرام ما إذا كان ركنا أم شرطا. أما لدى المالكية فالأركان أربعة هي: الإحرام، الوقوف بعرفة، طواف الإفاضة، السعي بين الصفا والمروة. ثمة إذن في الجملة وجوه الغموض التالية:

- ما إذا كان الإحرام شرطا أم ركنا.
- ما إذا السعي ركنا أم واجبا فقط.
- ما إذا كان الحلق والتقصير ركنا أم واجبا فقط.

ستتابع هنا الحج مكونا بمكون نقرر في كل مرة بشأن وضعه المنطقي ما إذا كان شرطا أم ركنا أم واجبا أم سنة. لكي يتسنى ذلك نحاول أن نحاصر من البداية الأسس المنطقية للحج.

2 – البنية المنطقية للحج (والعمرة) بما هي البنية المنطقية للجسد الإنساني في العالم (الرأس بما هو العلاقة أ – ب؛ البطن والفرج والرجلان بما هي العلاقة أ' – أ''؛ الصدر واليدان بما هي العلاقة أ – أ) / العالم بما هو متناهي منطقيا (حركة الأرض حول نفسها بما هي العلاقة أ – أ/ حركة القمر حول الأرض بما هي العلاقة أ) – أ)) / حركة الأرض حول الشمس بما هي العلاقة أ – ب):

أ – العالم بوعي منطقي:

يمكن أن نلاحظ بوضوح أن الوقوف بعرفة، الركن الأعظم للحج ومن ثمة الحج مرتبط بحركة الشمس أو بالأحرى بحركة الأرض حول الشمس بما هو يأتي على رأس السنة وأن العمرة مرتبطة بحركة القمر حول الأرض بما هي مفضلة شهريا تماما كما أن الصلاة مرتبطة بحركة الأرض حول نفسها بما هي يومية تتبع غياب الشمس وطلوعها. وعلى الفور نستذكر الحدود المنطقية التي نفكر بواسطتها هنا فندرك أيضا بوضوح أن دوران الأرض حول نفسها هي علاقة الشيء بنفسه أي العلاقة أ – أ في حين أن دوران القمر حول الأرض هو علاقة الشيء بشبيهه أي العلاقة أ' – أ" بينما دوران الأرض حول الشمس هو علاقة الشيء بغيره أي العلاقة أ – ب. يمكن أن نلاحظ في السياق نفسه مفهوم التشابه بين القمر والأرض مقابل مفهوم الغيرية الذي يقفز بأكثر وضوح بين الأرض والشمس تماما كما مفهوم الهوية بين الأرض والأرض.

يمكن أن نسجل بارتياح كبير بعد ذلك أن الحركة اليومية للأرض حول نفسها هي حركة الظهور (ظهور الكمون الذي للإنسان وعمله بما لديه من إمكانات متعينة ينفقها كل يوم) بينما الحركة الشهرية لها، أعني للقمر حولها هي حركة التعين (تعين القوة التي تعني امتلاك الإمكانات كمالها وهو ما يستدعي وقتا أطول هو الذي يستدعيه النبات ليكتمل أي الأشهر) في حين أن الحركة السنوية لها حول الشمس هي حركة التحدد (تحدد اللامتناهي في التناهي والتي هي حركة أوسع لنشأة الممكنات أصلا).

هكذا الأمر مع الحركة اليومية للإتجاه نحو الكعبة والطواف كحركة للإنسان حول نفسه بما هي حركة ظهور الكمون الذي له والذي لا يستدعي وقتا ليتعين فهو المتعين بل فقط الوقت لينكمش في الليل ويظهر في النهار. أما حركة السعي بين الصفا والمروة المتعلقة بالعمرة فهي حركة خروج القوة الإنسانية إلى فعل وتعين بما يستغرق كما لاحظنا وقتا يعد بالشهور في حين أن الحركة السنوية للحج والوقوف بعرفة هي حركة التحدد وخروج اللاتناهي إلى التناهي. لندقق إذن أن حركتنا الأكثر قربا منا هي حركة الطواف والإتجاه إلى الكعبة. من ثمة كانت الصلاة (اليومية) أوكد من العمرة (الشهرية) ومن الحج (السنوي).

في الصلاة نعود إلى كموننا لنجلي الظهورات، أما في العمرة فنعود إلى القوة فينا لنعيد إنتاج الفعل في حين أننا في الحج نذهب أبعد إلى اللاتناهي لنعيد تحديد هويتنا أصلا. في الصلاة نجدد الكمون وفي العمرة نجدد القوة وفي الحج نجدد اللاتناهي نفسه. من ثمة، ورغم أن الصلاة أقرب والكعبة يومية المعنى والحج أبعد وسنوي المعنى، فإن الحج أعلى من جهة العودة إلى الأصل، إلى اللامتناهي. لذلك نقول مثلا أن الدعاء أفضله يوم عرفة: "عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: خير الدعاء دعاء يوم عرفة، وخير ما قلت أنا والنبيّون من قبلي: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك، وله الحمد، وهو على كل شيء قدير" (رواه الترمذي وحسَّنه الألباني في "صحيح الترغيب").

معنى الحديث أنه يوم عرفة يكون العطاء الإلاهي من اللامتناهي ليكون العطاء أ أو ب، وهو واسع جدا في حين أنه بين الصفا والمروة يكون من المتحدد في القوة ليكون العطاء بين أ' أو أ'' في حين أنه في الكعبة يكون من الكمون لإعطاء أ أو ٱ.

يتعلق الأمر في البيت بالعودة إلى المتعين لإلباسه فقط لباسا دون آخر عبر حركة هيئية بمخالفة الظهور وذلك ضيق، أما في الصفا والمروة فيتعلق الأمر بإعادة إنتاج الجسم من القوة بمخالفة النفي والإثبات بما يحتاج زمنا، في حين أنه في عرفة يتعلق الأمر أبعد من ذلك بإعادة تحديد اللامتناهي الذي يعني تجديد القوى ومن ورائها الكمونات. نفهم إذن أنه في منى يوم التروية وأن الإحرام برمته هو محاصرة للامتناهي لإعادة تحديده على رأس السنة حتى يتم تفعيله كقوة في أفعال هي الشهور ثم ككمون في ظهورات هي الأيام.

ب - الجسد الإنساني بوعي منطقي:

نذكر أن المركبات الإنسانية كعناصر تعاد في الهيئات والمستويات، هي علاقة الإنسان بغيره التي تقع في المعرفة أي العلاقة أ - ب (وقد قلنا من قبل أن ذلك بسبب كون المعرفة وحدها هي التي ندخل فيها إلينا الآخر) وعلاقة الإنسان بشبيهه التي تقع في الجسم أي العلاقة أ' - أ'' (وقد قلنا من قبل أيضا أن ذلك بسبب كون الشبيه من ماء وهواء وغذاء هو وحده الذي يدخل أجسادنا) ثم علاقة الإنسان بنفسه التي تقع في قواه الحيوية أي العلاقة أ - ٱ(وقد قلنا من قبل أن ذلك بسبب كون أفعالنا تترجمنا نحن أنفسنا).

إن التسميات المنطقية للأشياء تضع بوضوح على صعيد واحد ما يلي:

- العلاقة أ - ب: وهي في بنية جسدنا المعرفة / الرأس وفي بنية العالم محصورا منطقيا حركة الأرض حول الشمس وفي بنية الحج عرفة.
- العلاقة أ' - أ'': وهي في بنية جسدنا الجانب البيولوجي من بطن وفرج ورجلين وفي بنية العالم المنطقي حركة القمر حول الشمس وفي بنية الحج السعي بين الصفا والمروة.
- العلاقة أ - ٱ: وهي في بنية جسدنا القوة والجانب الروحي من صدر ويدين وفي بنية العالم المنطقي حركة الأرض حول نفسها وفي بنية الحج الحركة الدائرية حول الكعبة - الطواف.

هو ذا الوعي المنطقي بوضع الإنسان في العالم الذي نتأول بحسبه الحج والعمرة.

هكذا فإن الفرق بين عرفة والمشعر الحرام بما هو الفرق بين الشيء وغيره يتمثل بوضوح في الفرق بين الرأس والبدن في إحداثية محددة. تماما كما أن الفرق بين الرأس وعرفة حين الوقوف بعرفة هو الفرق بين المعرفة وموضوعها أو بين الرأس والعالم لا كما هو الفرق بين الصدر واليدان من جهة والكعبة من جهة ثانية بما هو فرق بين القوة وموضوع فعلها والفرق بين الجسم والصفا والمروة بما هو موضوع انفعال. إن الموضوع المعرفي يمثل بما هو العالم اختلافا أقصى عن العقل بما هو الفكرة. الأمر ليس نفسه بشأن الجسم الذي يمثل اختلافه

عن العالم (بما هو نفسه جزء منه) - يمثل اختلافا غير جذري، الدليل عليه أن الجسم يوجد بواسطة الغذاء والماء والهواء الذي في العالم. الجسم على علاقة بالعالم كما الشبيه بشبيهه. الجسم شبيه العالم تماما كما العقل غير العالم. أما القوة فلا تقوم كآخر في وجه العالم كما لا تقوم كشبيه بل، بما هي تتجلى في العالم، أو هي العالم نفسه في وجه ووجه آخر. لنقل أن القوة لدينا هي العالم في شكل ثان أو هي الهوهو بينما الجسم هو العالم في لحظة ثانية أو هو أ' - أ'' في حين أن العقل هو العالم في حيز ثان أ - ب.

3 - الفرق المنطقي بين الحج والعمرة / العمرة بما هي علاقتنا بأنفسنا كعلاقة ظهور وعلاقتنا بشبيهنا كعلاقة تعين دون علاقتنا بغيرنا؛ الحج بما هو علاقتنا بأنفسنا كعلاقة ظهور وبشبيهنا كعلاقة تعين وبغيرنا كعلاقة تحدد: تحتوي العمرة على أربعة أركان: الإحرام (الذي يفهم أيضا كشرط) والطواف والسعي والحلق أو التقصير.

الإحرام: وهو الركن الكلي الجامع للأركان الثلاثة ويفترض أيضا كونه شرط. هو أساسا ممكني فقط.

الطواف: وهو الحركة بين أ وأ.

السعي: وهو الحركة بين أ' وأ''.

الحلق أو التقصير: وهو الحركة بين أ وب.

تبدأ العمرة من العلاقة أ - أ أي من الكعبة التي يتم التوجه إليها في اليوم خمس مرات للصلاة في اليوم. لا يتعلق عرفة بالعمرة لأن عرفة هو عبادة سنوية متعلقة بالشمس أو بدوران الأرض حول الشمس بينما العمرة متعلقة بدوران القمر حول الأرض وتتعلق الصلاة بدروان الأرض حول نفسها. ولأن الدوران حول النفس هو أقرب أنواع الدوران والأكثر حيوية فإن الصلاة كما ذكرنا من قبل يومية والعمرة شهرية والحج سنوي في الحدود الضرورية والدنيا. في العمرة نفسها فإن هناك ترتيبا: بعد الإحرام، يأتي الطواف الذي يتعلق بالكعبة أي بالعلاقة الحميمية للشيء بنفسه أ - أ. بعد ذلك السعي الذي يتعلق بالصفا والمروة أي بالعلاقة الموالية الأقل حميمية أ' - أ'' ثم الحلق أو التقصير الذي يتعلق بالعلاقة الأبعد، عرفة أي العلاقة أ - ب. كيف ذلك؟

نذكر أن الإنسان مكونات ثلاثة: الجسم بما هو المنفعل محددا على وجه الدقة في البطن والفرج والرجلين؛ القوة بما هي الفعل محددة في الصدر واليدين؛ العلم بما هو محايد تجاه العالم محددا في الرأس. نذكر أيضا أن العلم أي الرأس يتسع لكل شيء سوانا كبر حجمه أو صغر، بعد عنا في الزمان أو في المكان أو في الشكل. الرأس لذلك هو علاقتنا بغيرنا أي العلاقة أ - ب التي تجد أساسها في اللامتناهي. الجسم بخلاف ذلك لا يتسع لكل شيء مثل الرأس، أعني أنه إذا كان للرأس أن يدخل كل شيء فيه على هيئة أفكار فإن الجسم لا يعالق إلا

ما يتلاءم معه: الماء والغذاء والهواء والجنس والأرض التي يعيش فوقها وبأقدار تتفق والجسم. واضح أن هذه الأشياء ليست الجسم نفسه لكنها ليست غيره أيضا مثل جميع الأشياء الأخرى في العالم المختلفة تماما عن الجسم هيئة وحجما وزمانا. إنها الأشياء القائمة خارج الجسم لكنها منه، تدخل وتخرج وتعالقه بسلاسة. هي ليست قوة من قوى الجسم كما أنها ليست غيره وإنما هي تجد ما يلائمها في الجسم، ما يناظرها. لذلك قلنا أنها الشبيه. بعد ذلك فإن ما يتعلق بالقوة فينا أشياء من نوع مختلف. إنها الأشياء التي نتتجها وتظهر فيها إمكاناتنا واقتداراتنا أو هي موضوع فعلنا لا موضوع انفعالنا ولا موضوع علمنا وهي تترجم علاقتنا بذاتنا.

الطواف والسعي والحلق أو التقصير هي على التوالي القوة بمعنى الصدر واليدان إذ يترجمان الكمون والظهور حيث يعود الإنسان على ذاته ليظهر ما أصبح إياه، ليصنع بيديه ما يعود به على جسمه بالتغذية والحفاظ على الوجود وما يعود به على المعرفة من عالم جديد يوضع بين يدي العقل لتفكيره مجددا والتقدم علميا. بعد ذلك الجسم الذي يترجم الحاجة والسعي وراء الرزق للحفاظ على الوجود والحفاظ من ثمة على العقل الذي يتلاشى بنفسه إن لم يمنحه الجسم الوجود وهكذا القوة التي تحصل على وجودها أيضا من وجود العقل. أخيرا المعرفة التي هي مساحة الإلتقاء بالآخر والتي تقدم للوجود علما بالشبيه كي لا يدخل إليه ما ليس كذلك وللقوة علما بالذات كي لا تفعل الذات إلا ما هي إياه اقتدارا.

إن كل هذه العملية التي تشكل في النهاية الكائن يمنح فيها كل من الجسم والعقل والقوة ذاته مرتين (العقل يقدم المعرفة للقوة والجسم فاقدي العلم؛ الجسم يقدم الوجود للقوة والعقل فاقدي الوجود؛ القوة تقدم الإقتدار للوجود والعلم العاطلين عن الفعل) ليحصل مقابلها على ذاتين (العقل يحصل أثناء المقايضة على الوجود والقوة؛ الوجود يحصل على العلم والقوة؛ القوة تحصل على الوجود والعلم). النهاية أن كل طرف في المعادلة يغدو حاصلا على كل شيء وأن الكائن برمته يعود إلى الصفر.

يجب إذن أن نفهم العمرة على هذا النحو أي على أساس أن الطواف والسعي والحلق عناصر الكائن الذي يعود على ذاته ليبني القوة ويعالق شبيهه ليبني وجوده ويعالق غيره ليبني المعرفة. الطواف هو الحركة حول الذات أي بين أ وأ والتي تعني تحصيل الإقتدار الذي يحفظ الوجود بتوفير الشبيه له ويحفظ المعرفة بتوفير الغير لها. السعي هو الحركة نحو الشبيه أي بين أ' وأ" والتي تعني تحصيل الوجود الذي يمنح للمعرفة والقوة وجودهما. الحلق هو الحركة التي تقصد الآخر والتي هي المعرفة. ولأن علاقتنا بالآخر لا تجد ما يمثلها داخل البيت الحرام مثلما يجد الفعل الكعبة ويجد الإنفعال الصفا والمروة، فإن الرأس يجد نفسه قبالة اللاموضوع. إن الصدر واليدين يجدان الموضوع وهو الكعبة فيطوفان أي ينجزان دورهما الطبيعي كعودة على الذات لإظهار الكمون. هكذا البطن والفرج والرجلان فإنها تجد جميعا موضوعها وهو الصفا

والمـروة فتسـعى أي تنجـز دورهـا الطبيعـي فـي الإنفعال وإخراج القوى إلـى أفعال. أما الرأس فإنـه لا يجـد فـي البيـت موضوعا يناسبه أي موضـوع المعرفة فينجز عوض السـلوك الموجب سـلوكا سـالبا وهـو الحلـق الـذي يعني عودته على ذاته لعدم إمكان التحـدد أو هو نفي التحدد لعـدم حضـور موضـوع التحدد. إن القوة لم تنجز سـلوكا سـالبا لأنهـا تجد موضوعها الموجب في البيت وهو الكعبة وهكذا الوجود الجسمي لا ينجز فعلا سالبا لأنه يجد موضوعه الموجب وهـو الصفـا والمـروة، كل ذلـك على خـلاف الرأس. متى يجد الـرأس موضوعه الموجب ولا يكون من معنى للتقصير؟

موضوع الرأس هو عرفة. إن عرفة ليس موضوعا من الموضوعات في العمرة لأنه جوهر الحج الذي هو سنوي أي يتعلق بدوران الأرض حول الشمس. تكتمل لذلك العمرة بالطواف والسـعي والتقصير لأنها تتعلق بدوران القمر حول الأرض فقط مع انتظار دورة كاملة للأرض حـول الشـمس حتـى يأتـي موضوع الـرأس وهو عرفة، أما انتظارا لذلك فلا نملك إلا السـلوك السالب تجاه الرأس الذي يعني غياب موضوعه في العمرة.

لنلاحظ هنا أن الأماكن المتعلق بها الحج والعمرة تعد موضوعا لنا نحن الذين نعد الذات خلال العملية المنطقية التي تستهدف بناء الكائن المنطقي. إن الكعبة هي الموضوع حيث نكون الذات التي تطوف بها نحن الصدر واليدان هنا تماما كما أن الصفا والمروة موضوع سعينا نحن الذات الساعية بما هي البطن والفرج والرجلان. عرفة بعد ذلك موضوع لنا نحن من جهة كوننا رأس أي دماغ وحواس.

إن الدليـل المتيـن علـى أن الأمـر علـى هـذه الغايـة مـن الدقة أنه في عرفـة لا نقصر ولا نحلق إلا في منى وذلك شـأن آخر سـنفصله في إبانه. لكن الأكثر وضوحا أنه في القران أيضا لا نقصـر ولا نحلـق. نذكـر أن زيـارة البيـت أنـواع: إفراد أو تمتع أو قـران. الإفراد هو الإحرام بالحج فقط؛ التمتع هو الإحرام بالعمرة في أشهر الحج ثم التحلل والإحرام من جديد بالحج يوم الثامن من ذي الحجة؛ القران هو الإحرام بالحج والعمرة معا. في التمتع تؤدى كل أركان العمرة حتى الحلق لأنه يعقبها تحلل من الإحرام ثم الإحرام من جديد. هاهنا فإن الرأس يجد نفسـه تماما كما في العمرة أمام موضوع سـالب بما هو عرفة الذي لم يحل بعد ويمكن غلاق أبواب العمرة دونه قبل فتحها من جديد عليه مع إحرام الحج.

على خلاف ذلك فإن القارن إذ يؤدي من العمرة الطواف والسعي ولا يمكث أمامه غير الحلـق، حينمـا يكـون بمواجهـة الركـن الثالـث من العمرة فإنه لا يحلـق ولا يقصر. لماذا؟ لأن موضـوع الـرأس ليـس سـالبا كمـا فـي العمرة أو في التمتـع حيث التحلل من العمـرة وإنما هو موضوع موجب أعني عرفة الذي، إذا لم نتحلل من الإحرام، يكون ممكنا يتبع الإحرام للعمرة ومـن ثمـة موضوعـا موجبا سـيأتي بعد بضعة أيام. فـي الإفراد كما في الحج المفرد، الرأس ذو

موضوع وهو عرفة. من ثمة لا يكون الحلق الذي يعني غياب الموضوع والعودة إلى اللامتناهي بل الوقوف بعرفة الذي هو الفعل الموجب للرأس أي خروج اللاتناهي إلى التناهي والتحدد والذي يعني أيضا الوجود مطلقا لا المنفعل ولا الفاعل.

العمرة إذن تفعيل للكمون في ظهور هو الطواف والذي يتعلق بأقرب شيء إلينا وهو ذاتنا أي اليوم وما دونه من الساعات والدقائق والثواني أو هو نبض القلب في مستوى الإقتدار واكتمال الكائن والذي هو بطبعه أكثر عدديا من وجبات الأكل التي نتناولها وكميات الماء التي نشربها. بعد ذلك العمرة تفعيل للقوة في فعل هو السعي والذي هو علاقة بشبيهنا الذي نحصل منه على ما يحفظ وجودنا ثم هي أخيرا تفعيل للامتناهي في تحدد. ولأن ذلك لا يكون إلا في عرفة على نحو موجب فإنه في العمرة يأخذ هيئة سالبة هي الكف عن التحدد، عن تحديد اللاتناهي ويتمثل ذلك في الحلق أو التقصير.

نهاية العمرة هي إذن بناء الكائن المنطقي التالي: الصدر واليدان (الطواف)، البطن والفرج والرجلان (السعي)، الرأس (الحلق أو التقصير). بالكتابة المنطقية فإن ما تبنيه العمرة هو كالتالي: العلاقة أ - أ\ أي بناء الهوهو، العلاقة أ' - أ" أي جمع عناصر الشيء وبناء الكلي، العلاقة أ - ب أي بناء المتفرد حيث الشيء يكون في سلب غيره عنه. بالجملة فإن ما بنيناه من كائن منطقي هو تفردنا عن غيرنا (المتفرد) وتجميع عناصرنا وجزئياتنا (الكلي) وعودتنا على ذواتنا (الهوهو) أي ذاتنا المطلقة كمتفردة كلية هي هي.

في الحج فإن الرأس نفسه كما قلنا يحصل على موضوعه في عرفة ويكون حلقه بعد الطواف والسعي لاغيا. يتجه الرأس إلى موضوعه الممكن في الحج والذي يأتي على رأس السنة وهو الأبعد في أركان الإسلام لأنه المقترن بحركة الأرض حول الشمس. أما في العمرة حيث لا يأتي موضوع الرأس (عرفة) أي حيث هو موضوع سالب فقط فإن المناسب منطقيا هو الحلق أو التقصير (بما هو سلوك سالب) كإعلان للعودة على الذات.

4 – الإحرام بما هو العنصر المطلق في بنية الحج:

يكون الإحرام إذا حصلت نية الحج ويفسد إذن إذا لم تتم النية. بالإضافة للنية التي هي الوجه الموجب للحج فإن الإحرام في وجهه السالب هو أيضا الكف عما سوى الحج أي عن الدنيا ورأسا عن"الجماع وإخراج المني ولو بلمس أو قبلة أو مداعبة". ظاهر أن الإحرام ركن لا ككل الأركان، فهو ركن كلي لا يقع عينيا مثل عرفة أو الصفا والمروة أو البيت. إن الإحرام ليس معلما كهذه المعالم بل محددات يتحلى بها الحاج وتتعلق به أولا. أما إذا حاولنا أن نجد للإحرام إحالة عينية فإنها لا تكون عدا إحالة كلية على مكان الحج بعامة وعلى زمانه مطلقا.

الإحرام هو إذن "نية الحج". حينما يفترض ركنا فذلك لأنه إذا لم تتم النية يعد الحج لاغيا. فانعدام النية مفسد من مفسدات الحج وليس حراما أو تخليا عن واجب يجبر بكفارة.

إن الأمر يتعلق هنا بتعريف الإحرام وماهيته أي بما هو ضروري فيه هو نفسه لا بما هو واقعه ولا بما هو تجليه. فإن واقع الإحرام شيء آخر تتعلق به واجبات فقط لا تفسد الحج بالمرة مثل التجرد من المخيط وكشف الرأس للرجل وكشف الوجه واليدين للمرأة وتحريم النساء والصيد والطيب، كما أن الإحرام تتعلق به بعد ذلك مندوبات.

نية الحج هي جوهر الإحرام مع مستلزماتها التفصيلية الموجبة التي يفسد التخلي عنها الحج تماما كما يفسده عدم النية. لا تتعلق نية الحج كما لاحظنا أعلاه بنقطة محددة مثلما يتعلق السعي بين الصفا والمروة والوقوف بعرفات والطواف بالكعبة وإنما هي تتعلق بكل ذلك أي بمكان الحج بكليته وزمانه بكليته وهيئته بكليتها. فرغم أن الإحرام يتجه إلى نقطة محددة في المكان والزمان والهيئة، إلا أنه يشير هو الآخر إلى الشيء بكليته، إلى مساحة مكانية هي الأرض التي يتعلق بها الحج عامة، ومساحة زمانية هي الفترة الممتدة من الإحرام حتى نهاية مناسك الحج ومساحة من الهيئات التي يتخذها الحاج. على هذا النحو فإن الإحرام نفسه مشروط بالمكان على طريقته. إنه لا يصح إلا من الأماكن المعلومة التي حدد منها الرسول ص الكثير وتسمى بـ "المواقيت": "إن النبي (ص) وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل اليمن يلملم، فهن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن لمن كان يريد الحج والعمرة، فمن كان دونهن فمهله من أهله، وكذلك حتى أهل مكة يهلون منها" (البخاري عن إبن عباس). إن مكان الحج يبدأ من النقطة التي يجب عندها الإحرام.

إن الإحرام لا يتم أيضا إلا في زمان معلوم (من ليلة عيد الفطر إلى فجر يوم النحر) ليمتد حتى طواف الإفاضة وهكذا تستمر هيئته حتى التحلل الأكبر. كل ذلك يضع الإحرام أقرب لجهة الشرط منه لجهة الركن. يقع التداخل بين التصنيفين له من جهة كونه يخترق كل المناسك الأخرى طولا على مستوى زمانها وعرضا على مستوى مكانها وعمقا على مستوى هيئتها. إنه الذي لا يبدأ الحج إلا به وينتهي بنهاية المناسك وهو ذو الصلاحية في كل منسك آخر وكل مكان نكون فيه أيام الحج.

يوازي الإحرام الحد الفاصل بين الحج وبين ما سواه: نية الحج لا الصلاة ولا الزكاة ولا الصوم ولا أي عبادة أخرى، ثم نية الحج وليست نية أي شغل آخر وأي قصد يكون موضوع نية. يعني الإحرام جعل ما سوى هذا الشيء حراما علينا أي أن نجعله وراء أظهرنا مثلما نتحدث عن تكبيرة الإحرام في الصلاة والمعنى نفسه. إن المعنى هو كون العلاقة بالشيء تساوي تحريم ما ليس إياه. فإن قولنا "القلم" يلقي وراءه ضرورة "لا الكراس": القلم (لا الكراس)، الأرض (لا السماء)، الماء (لا الهواء)، إلخ. إن النية تتعلق بالإسم فحسب أو بالتصور بتعبير ابن سينا لا بالتصديق. النية تتجه مباشرة صوب الإسم الذي هو الركن الأول في الشيء من جهة أن عدم تحديد الإسم أولا المتعلق به أمر ما يجعل كل ما يتلوه من تعريف ووجود وحضور

مستحيلا تحديده.

بحسب هذه المقاربة فإن الأمر يتعلق بالإسم الذي لا يشير إلى شيء محدد ومتعلق به. فإن لفظ "الورقة" يحمل عليه تعريفها تماما كما يحمل عليه ما يستحيل تعريفها به على نحو سالب مثلما هو شأن وجودها وعدمها وكل علاقاتها الممكنة. إن الإسم بما هو تصور ليس قرارا بشأن شيء ما فهو مفتوح على كل القرارات السالبة والموجبة والممكنة والمستحيلة. الإسم هو مطلق الشيء بما هو الخيط الذي يتسلل إلى ضروري الشيء كما إلى مستحيله وإلى ممكنه كما إلى واقعه وإلى غيابه كما إلى حضوره. على هذا النحو يجب أن تتجه النية إلى مجرد الكلمة، المفهوم، التصور غير محمول أي غير مصدق لشيء ومكذب لآخر على نحو تعريف.

لكن، إذا كانت الأركان مثلما لاحظنا مع الصلاة من قبل، متحيزة الواحد عن الآخر لطبيعتها الجزئية رغم كونها أركان أي غير قابلة لأن يكون الواحد منها مكونا للآخر أو محتوى فيه، فإن الإحرام يبتعد عن أن يكون ركنا ويقترب من كونه شرط، وذلك ما نتصوره. الشرط هو ما لا يتم الشيء إلا به، الركن كما الواجب كما السنة، الفعل كما القول، الممكن كما التعين. إن الحاج سواء وهو في الوقوف بعرفة أو في النفرة إلى مزدلفة أو في الطواف بالبيت أو في السعي بين الصفا والمروة أو في رمي الجمرات، في الليل أو في النهار، في تلبية أو في صلاة، في يقظة أو في نوم.. هو على الدوام في حالة إحرام حتى التحلل بدرجتيه الأصغر والأكبر.

نذكر أننا قلنا الأمر نفسه في الصلاة. فالمصلي سواء وهو في قيام أو في ركوع أو في سجود أو في جلسة بين السجدتين أو في تشهد.. هو في كل ذلك بحالة وضوء ونية للصلاة وفي اتجاه نحو القبلة وفي الوقت المناسب للصلاة وفي حدود تكبيرة الإحرام والمحيط الذي رسمته بالدخول في الصلاة. واضح أن الأمر حتى من ناحية التسمية متشابه: "الإحرام"، "تكبيرة الإحرام" بكل ما يلحق كلا منهما من طهارة ووقت ومكان ونية. بعد ذلك فإن نهاية الصلاة بالتسليم التي أسميناها من قبل الشرط السالب للصلاة ولم نفهمها من بين الأركان، هي عينها التحلل من الحج بما هو شرطه السالب. التحلل ليس ركنا لأنه ليس إنهاء لمكون دون آخر من مكونات الحج تماما كما أن الرفع من الركوع في الصلاة إنهاء للركوع والرفع من السجود إنهاء للسجود وكما أن النفرة إلى مزدلفة إنهاء للوقوف بعرفة وأن الإتجاه إلى الصفا والمروة بعد الطواف إنهاء للطواف. إن التحلل ليس إنهاء لمكون دون آخر بل للحج برمته مثلما أن التسليم إنهاء للصلاة برمتها.

وإذا حاولنا أن نرسم هذا التوازي بين الصلاة والحج في مستوى شروطهما فإننا سنحصل على الخط البياني التالي:

الصلاة	الحج
الوقت / وقت الصلوات	الوقت / أشهر الحج
المكان، القبلة	المكان، مواقع الحج
الطهارة الكبرى والصغرى	الطهارة
نية الصلاة	نية الحج
تكبيرة الإحرام	الدخول في مناسك الحج
رفع اليدين ومثله من السنن	لباس الإحرام ومثله من السنن
التسليم	التحلل من الإحرام

في الحالتين فإن الشروط هي ما به يتميز الشيء المعني عن غيره في مستوى الإمكان أصلا حتى قبل أي تعين: بشروط الصلاة تتميز الصلاة عن غيرها تماما كما أنه بشروط الحج يتميز الحج عن غيره في مستوى الإمكان في حين أن الركن يميز الشيء عن غيره في مستوى التعين.

على هذا النحو قلنا أنه من الأجدر أن يعد الإحرام شرطا للحج لا ركنا.

5 – يوم التروية بما هو لحظة الممكن:

وهو يوم الثامن من ذي الحجة. بحسب روايات مختلفة فإنه سمي كذلك إما لأن الحجيج كانوا يرتوون فيه بالماء من مكة ويستجمعون إمكاناتهم في منى ليقصدوا عرفة التي ليس بها الماء جوفيا، وإما لأن الله تعالى أرى فيه نبيه إبراهيم عليه السلام المناسك كلها فارتوي منها إبراهيم. في الحالتين فإن الأمر متعلق إما بارتواء جسدي من الماء أو بارتواء معرفي من العلم. لكن لنلاحظ جيدا ما يلي:

إن الإرتواء هاهنا يحمل معنى الممكن بوضوح كامل. ذلك أن الحجيج الذين يقصدون عرفات يحملون معهم زادهم من الماء لإنفاقه أثناء السفر. والمعنى هو أن السفر وحده موضوع الإستهلاك الفعلي للماء في حين أن منى موضوع التزود فقط. وحتى الماء الذي نستهلكه وتستهلكه الجمال في منى هو بغاية وحيدة أن يكفي إنفاقه في السفر إلى عرفة والعودة منها. أما ارتواء إبراهيم الذي له المعنى المنطقي نفسه فإنه أيضا تزود بالعلم لتنفيذه. لا يتعلق الأمر هنا أيضا بممارسة للعلم بل بتعلم أي بتزود يعني إعداد الممكن لإنفاقه هنا أيضا في تنفيذ المناسك فعلا.

بالمعنى البيولوجي أو الإبستيمولوجي فإن يوم التروية هو يوم الإستعداد للتنفيذ أي يوم إعداد الممكن لا غير والذي لا يكون فعل إلا به. بالحروف المنطقية الدقيقة هو يوم كتابة الشيء كـ "يكون" لتصبح كتابته كـ "كائن" ممكنة بعد ذلك.

غير أن إعداد الممكن قد تم أصليا على نحو مطلق مع الإحرام. إن يوم التروية لذلك لا

يحتوي جديدا نوعيا مقارنة بالإحرام. وذلك يعني أنه ليس المعطى المنطقي ب مثلا مقابل أ. وهذا يكفي لنقرر أنه ليس ركنا. بعد ذلك فإنه من السهل أن نلاحظ أن الإحرام ممكن متعلق بهيئة الإنسان الكلية في حين أن يوم التروية ممكن متعلق بالعالم الذي ستجري فيه المناسك. ثمة هاهنا تحول طفيف يطرأ في لحظات الحج لكن أغلب ما هو يوم التروية تهيئة جديدة للممكن نفسه، الشيء الذي يجعل تقدير يوم التروية كسنة مؤكدة.

6 - الوقوف بعرفة بما هو النقطة الموجبة في بنية الحج / عرفة بما هو الإثبات في بنية الكائن:

يعد الوقوف بعرفة الركن الأعظم للحج للحديث المشهور "الحج عرفة". لكن بأي معنى؟ لقد قلنا من قبل أن الأركان ليست الواجبات وأن التخلي عن أي منها يفسد الحج جملة. ومع ذلك فإن الأركان في ذاتها متفاوتة الدرجة ويعتلي سلم الدرجات بينها الوقوف بعرفة. إن المماهاة التي يقيمها الحديث بين "الحج" و"عرفة" تشير إلى أن ضروري الحج، ماهيته تكون على الوجه الأدق في عرفة. ثمة إذن فرضية كون عرفة هو ما به يعرف الشيء.

لقد قلنا من قبل أن للشيء ضروريه (المستحيل غيره إلا أن ينهدم الشيء كليا) وواقعه (الممكن غيره بعسر) وحاضره (الغائب غيره فحسب وهو قائم لامحالة). فلنر أي شيء هو ضروري الحج أو ماهيته وكيف يكمن ذلك في عرفة. لنذكر قليلا بما قلناه آنفا:

إن الضروري هو ما لا يتصور الشيء إلا به وهو زوج الإسم. فالماء بالنسبة للبحر هو ما لا يتصور البحر إلا به والجدران بالنسبة للبيت هي ما لا يتصور البيت إلا به تماما كما أن الإمتداد بالنسبة للجسم (كانط) هو ما لا يتصور الجسم إلا به. فالماء هو زوج البحر أي أنه هو عينه البحر وقد تجلى بشكل ثان. إنه الشيء نفسه يتجلى على نحو إجمالي في الإسم وعلى نحو تفصيلي في التعريف. إن الجدران هي زوج البيت، إذ أن هاهنا شيئا واحدا نسميه هناك بيتا على نحو إجمالي وهنا جدرانا على نحو تفصيلي. وهكذا الشأن بالنسبة للإمتداد فإنه زوج الجسم. إنه ليس آخر عنه وإنما هو الشيء نفسه منظورا إليه من هذه الجهة (الإجمالية) وتلك الجهة (التفصيلية)، من جهة الإسم ثم من جهة التعريف.

لقد لاحظنا من قبل أن التعريف ليس سوى تبيين لما يحتويه المفهوم / الإسم. لذلك كان التعريف معرفة تحليلية لا تضيف شيئا إلى المفهوم سوى الكشف عما بداخله من معنى يخصه. إنها إذن تضيف من حيث هي معرفة ماهية الشيء دون العناية بإمكانه المنطقي أو إمكانه الأونطولوجي أو حضوره المنطقي أو حضوره الأونطولوجي. ومع ذلك فإن هذه المعرفة هي معرفة الشيء نفسه وذاته الحميمة. فإن الشيء الحميمي بالنسبة للبحر هو كونه كمية من الماء منسابة على مساحة واسعة من سطح الأرض، اما ممكنه - كونه هائج أو هادئ - فتلك صفات تنسب حتى لغيره، فإن الجمل يكون هو الآخر هائجا وهادئا. إننا لا نعرف إذن ماهية البحر

من خلال صفاته الممكنة. وهكذا الشأن بالنسبة لصفاته المستحيلة - كونه يحس ويدرك مثلا وكونه يدخل المدرسة ويعد دروسه - فهذه الصفات المستحيلة للبحر لا تعرفه لأنها صفات لغيره أصلا. أما سلبها، أعني هذه الصفات، فإذا ضاق إلى حده الأقصى كان إيجابا لضروري البحر. إن حقيقة البحر إذن هي ضروريه المذكور آنفا وهكذا ضروري البيت فإنه لن يكون سوى جدرانه التي تخصه والتي لا تزول عنه إلا ليزول هو نفسه وضروري القلم هو كونه أداة للكتابة على الورق وضروري الهاتف الجوال كونه اداة للإتصال عن بعد محمولة وضروري الجسم كونه امتداد، إلخ. إن معرفة كل هذه الأشياء هي معرفة ضروريها هذا، لا معرفة ممكنها ولا مستحيلها.

إن معرفة الصفات الممكنة للبيت - كونه كبير أو صغير، ذو زينة او غير مزين، من حجر صلب أو غيره، كل ذلك لا يعد معرفة بالبيت إذا عزلناه عن معرفة الضروري أولا. فإن أشياء أخرى كثيرة تكون حاملة لكل هذه الصفات وليس البيت وحده. كذلك الشأن بالنسبة لمعرفة الصفات المستحيلة للبيت، كونه لا يأكل مثلا وليس ذا أوراق وأغصان ولا يمتلك عجلات يسير عليها في الطريق. إن كل هذه الصفات المستحيلة تحمل هي الأخرى سلبا على أشياء عديدة غير البيت (كالطريق مثلا والكتاب، إلخ) وليس سلبها خاصا بالبيت فضلا عن كون إيجابها يخص بالتأكيد أشياء أخرى غير البيت كالإنسان والأشجار، إلخ.

يرجح لدينا في كل مرة إذن أن الشيء يكمن أساسا في ضروريه وان معرفته هي أولا معرفة بضروريه، أي بزوجه. لا مناص لنا إذن من فهم الحديث الآنف "الحج عرفة" على نحو كل الأمثلة الأخرى في تحديد الأشياء: "البحر الماء"، "البيت الجدران"، "الجسم الإمتداد"، "القلم الكتابة"، "الهاتف الجوال الإتصال عن بعد بأداة محمولة"، إلخ. وكما أن "البحر" إسم و"كمية من الماء منتشرة على مساحة واسعة من الأرض" تعريف وأن "البيت" إسم و"مجموعة من الجدران مسقفة" تعريف وأن "الجسم" إسم و"امتداد في المكان ذو طول وعرض وعمق" تعريف وأن "القلم" إسم و"أداة للكتابة على ورق" تعريف وأن "الهاتف الجوال" إسم و"أداة محمولة للإتصال عن بعد" تعريف، تماما كما أن "الحج" إسم و"الوقوف بعرفة" تعريفه. كل الأركان الأخرى وظائف أخرى مختلفة عن التعريف.

وبما أن التعريف هو حميم الإسم، فإن الوقوف بعرفة هو لامحالة حميم الحج، ما يعرف به وما لا يتصور إلا به وما هو ضروري فيه. وتماما كما أن "البحر" و"البيت" و"الجسم" و"القلم" و"الهاتف الجوال" أسماء لا وجود لها إلا في إسميتها وأن الحضور إنما هو حضور "الماء" و"الجدران" و"الإمتداد" و"الكتابة على الورق" و"الإتصال عن بعد بأداة محمولة"، كذلك فإن الحج ليس سوى إسم لاحظنا طبيعته الإسمية في الشرط، غسم نعلنه وننويه، أما حضوره الأول فيتجلى في الوقوف بعرفة، أي في ضروريه. وكما أنه لا أحد يستطيع أن يعرف

"البحر" كاسم و"البيت" و"الجسم" أو يتعاطى معه إلا من خلال تجليات الضروري في كل ذلك، كذلك لا أحد يستطيع أن يمسك بالحج إلا من خلال ضروريه - الوقوف بعرفة. ثمة مع ذلك هنا صعوبة في الأثناء.

حسب الترتيب المعلوم في الحديث المروي عن عمر ر لأركان الإسلام، فإن الحج يأتي في المرتبة الأخيرة مضافا إليه عبارة فائقة المعنى "لمن استطاع اليه سبيلا". من الصعب أن يفهم كيف يكون ركن من الأركان (لا يقوم الشيء إلا به) متروكا للممكن (لمن استطاع إليه سبيلا). كيف نفهم هذه الصعوبة؟ هل من معنى لركن ممكن؟

حينما نعود قليلا إلى تراتبية بنية الكائن من الضروري إلى الحضور، فإن نهاية الأمر بلوغ اقتدار الكائن (مرحلة 5) على التجلي (مرحلة 6). الدرجة الأولى علاقة بغيره ينتزع فيها نفسه مما ليس إياه (من عدمه، من مستحيله) ليكون ما هو إياه (وجوده، ضروريه). أما الدرجة الثانية فهي ائتلاف عناصر وجوده في قوة يتم تفعيلها في واقع وأما الدرجة الثالثة فهي، بعد اكتمال واقع الشيء، العودة على الذات لتجلية الإمكانات التي حصلت له. إنها لحظة تجليه وهي أيضا في سلم الترتيب الذي ذكرناه سالفا اللحظة المعادلة تماما للحظة الحج في الإسلام. يمكن أن نسجل دون تشديد أن الحج لحظة تجلي المطلق وهي واحدة فحسب من لحظات ست.

لكنه يمكننا التشديد - إذا انتبهنا إلى أن هذه اللحظة في تراتبية لحظات الكائن تأتي بعد لحظة التحقق التي تنتهي بسلوك سالب يتمثل في الكف عن العلاقة مع الخارج وإعلان استواء الكائن اقتدارا أي لحظة الإكتمال - أن ما يبقى بعد هذا الإكتمال من سلوكات ممكنة للكائن لن يضيف إليه شيئا على صعيد بنيته بعد أن قطع أشواط الهيئة والزمان، لن يضيف إليه سوى تجليه وإظهار الإمكانات التي صارت له قائمة. فاللحظة الأخيرة، بما هي لحظة تجلي، ظهور، حضور لشيء مكتمل سلفا هي إذن لحظة زائدة بشكل ما على عناصر الكائن الأساسية لكنها مع ذلك لحظة تنتمي بنيويا للكائن وتأتي ضرورة عقب اكتماله كأي لحظة من اللحظات السابقة للإكتمال والمسامتة له، وهي أيضا اللحظة التي يعلن فيها الكائن نفسه للآخر ويفصح فيها عما هو إياه إذ يتجلى.

بالإضافة إلى أن هذه اللحظة تأتي بعد لحظة الإكتمال (لحظة استواء الإقتدار)، فإنها لا تستوفي بالمرة ذلك الإقتدار أو الشيء بما هو مطلق إمكان التجليات. وقد لاحظنا من قبل أن المطلق يظل اقتدارا وأن حضوراته نسبية بالضرورة غير مستوفية لماهيته. لذلك تظل هذه اللحظة مرتهنة للفرص المتاحة لها "لمن استطاع إليه سبيلا" إذ يتعلق الأمر هاهنا بمقاربة الحج بلحظة التجلي في بنية الكائن. وتماما كما أن لحظة التجلي في الكائن مكون بنيوي له وزيادة تكون قدر الإستطاعة، كذلك فإن لحظة الحج في الإسلام ركن أساسي وإضافة تكون لمن استطاع إليه سبيلا. على هذا النحو أمكننا تثبيت حقيقة مفادها أن الحج هو لحظة تجلي

المطلق وظهوره لا لحظة تحدده من اللاتناهي ولا لحظة تعينه من القوة، ذلك حينما تكون الإحداثية مكونات الإسلام جملة. هل أن عرفة كركن أعظم فيه، هذا شأنه؟

ذلك بالضبط ما نجده في الأثر، ففي عرفة يتجلى الله. لقد لاحظنا من قبل أن التجلي محدود أكثر من الواقع وبالتأكيد أكثر من الوجود. فهذا الأخير يمتد إلى واقع الشيء وممكنه فهو الدائم فيه وواقعه يمتد إلى حضوراته اللامتناهية أي غياباته أيضا. أما حضوره فهو المحدود بإطلاق. إن يدي مثلا تشمل كل الحضورات الممكنة لها: إنبساطها وانقباضها ولامتناهي الهيئات الأخرى، لكن ذلك تحتويه إقتدارا فحسب. أما ظهورا، تجليا فإن الأمر مختلف، إذ أن يدي تنبسط للحظة لا تدوم مهما طالت لتنسحب على الفور إنتظارا لتجل آخر. قد تتجلى منبسطة لبضع ثوان أو حتى دقائق لتنقبض أو لتأخذ أي هيئة أخرى من هيئاتها اللامتناهية: إن التجلي لحظي لامحالة ليعود إلى الكمون. تلك هي بالضبط خصائص تجلي الله يوم عرفة.

إن عرفة محدود زمنيا بيوم تماما كما في طبيعة التجلي اللحظية التي ينسحب بعدها الشيء إلى كمونه الدائم. وفي هذه المحدودية الزمنية يكفي أن تكون الوقفة بعرفة بقدر الإطمئنان بين "سجدتين" على الأقل.

لا يمكن أن يكون عرفة شرطا من شروط الحج لأنه محدود زمنيا ومكانيا وشكليا في حين أن الشرط يتسع حضوره لجميع مكونات الشيء. حينما نكون في عرفة وبصدد الوقفة نحن هاهنا لسنا في حالة سعي بين الصفا والمروة ولا في حالة طواف بالبيت ولا غير ذلك. على خلاف ما لاحظناه قبل بشأن الإحرام إذ أننا في عرفة أو في الصفا والمروة أو في أي وضع كان، نحن دائما بحالة إحرام بكل متعلقاته من نية وطهارة ولباس ووقت (هو الأشهر المعلومات للحج) ومكان (هو الحدود الكلية للمناسك).

من جهة أخرى فإن الوقوف بعرفة لا يمكن أن يكون إلا ركنا لا واجبا ولا سنة. وفي الحقيقة فإن الأمر بشأن عرفة محسوم بهذا الإتجاه، يبقى فقط تفسيره:

الركن كما قلنا هو العنصر أ متميزا داخل الشيء عن العنصر ب على خلاف البنية المنطقية للواجب والسنة. عرفة بما هو الركن الأعظم هو ما يعرف به الحج أو هو التعريف المتعلق بالكائن والذي يتميز به مطلقا عن شبيهه. يتميز عرفة عن الصفا والمروة وعن البيت تميز الواحد عن الغير. يتعلق الأمر هنا بوقفة أي بتكوين نقطة بينما يتعلق الأمر في الصفا والمروة بحركة خطية أو بتكوين خط. أما في البيت فيتعلق الأمر بحركة دائرية أو بتكوين دائرة. لا يتعلق الأمر هنا بتفصيل في حدود عرفة نفسه أو الصفا والمروة نفسها أو البيت نفسه أي لا يتعلق بتفصيل في حدود النقطة نفسها أو الخط نفسه أو الدائرة نفسها بل بفصل بينها وتمييز خارجي للعناصر أ عن ب. من ثمة الطبيعة الركنية لعرفة.

7 – مزدلفة / المشعر الحرام بما هو النقطة السالبة في بنية الحج / المشعر الحرام بما

هو النفي:

مزدلفة أعني المشعر الحرام الذي بها ليس شيئا غير النقطة مع أنه ليس تماما عرفة. لنتثبت من دقة هذه الفرضية بشأن المشعر الحرام: ما مزدلفة؟ ما المشعر الحرام بمزدلفة؟

مزدلفة مساحة من الأرض تماما كما عرفة. داخل هذه المساحة يقع المشعر الحرام وهو عبارة عن جبل إسمه جبل قزح يوجد موضعه الآن مسجد تماما كما أن عرفة مساحة من الأرض يقع داخلها جبل هو جبل عرفات المسمى أيضا جبل الرحمة. الأمر متعلق في عرفات بوقفة لأنه، كما وضحنا من قبل، متعلق بالعلاقة بالنقطة ولا فعل لنا داخل النقطة عدا الوقوف على خلاف حال الخط وحال الدائرة. لكن الأمر أيضا في المشعر الحرام متعلق بالوقوف به كما هو واضح في قول النبي صلى الله عليه وسلّم لعروة بن مضرس ر متحدثا عن صلاة الفجر ليوم النحر بمزدلفة: "من شهد صلاتنا هذه ووقف معنا حتى ندفع وقد وقف قبل ذلك بعرفة ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه وقضى تفثه". واضح أن النبي الأكرم يصف العلاقة بالمشعر الحرام بمزدلفة بما هي، تماما كما هو الشأن في عرفة، وقفة. ذلك ما هو واضح أيضا في الآية التي تضع على صعيد واحد عرفات والمشعر الحرام: ﴿... فَإِذَا أَفَضْتُم مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ...﴾ (البقرة 198).

ليس هذا فقط ما يؤكد كون المشعر الحرام هو الهيئة الأخرى لعرفات. إن الزمان نفسه المخصص لهما يؤكد ذلك. نذكر أن الوقوف بعرفات يبدأ زمنيا من طلوع شمس يوم التاسع من ذي الحجة حين يبدأ السير إليه من منى إلى فجر يوم النحر. أما نهاية الوقوف بمزدلفة فهي بعد صلاة الفجر وقبل طلوع شمس اليوم العاشر. حينما نعد الزمان المخصص لعرفة ولمزدلفة فإنه إذن بكليته يوم كامل (من مطلع شمس اليوم التاسع حتى قبل طلوع شمس اليوم العاشر). ويمكن التأكد من ذلك بشكل أوضح بعدد الصلوات التي هي بين عرفة ومزدلفة خمس صلوات (الظهر والعصر بعرفة والمغرب والعشاء ثم الفجر بمزدلفة). إنه إذن يوم كامل مقسوم بينهما وخمس صلوات قسمة بينهما.

نذكر أنه في يوم التروية لم يكن الأمر كذلك إذ أن الإقامة في منى هناك يوم كامل الذي يعد باجتماع النهار والليل بما مقداره خمس صلوات كاملة. ذلك أن يوم التروية يكون يوم الثامن إذ يتم التوجه إلى منى وإقامة جميع الصلوات فيها، الظهر والعصر والمغرب والعشاء، مع جعل الرباعية ركعتين والمحافظة على الصلاة في وقتها دون جمع، ثم صلاة فجر اليوم التاسع (سنعود إلى يوم التروية لاحقا). يوم التروية هو زمانيا واحد.

على خلاف ذلك فإن الزمان يوم عرفة قسمة بينه وبين المشعر الحرام. يجب أن يكون بعض اليوم أي بعض الصلوات (الظهر والعصر) في عرفات ويكون البعض الثاني (المغرب والعشاء والصبح) في مزدلفة، بل الأفضل تماما أن يكون بعض الليل نفسه في عرفات أعني أوله

وبعضه في مزدلفة أعني بقيته. واضح هنا أن الهوية الواحدة لليوم بل حتى لليل من اليوم تنقسم بين هيئة أولى لها وهيئة ثانية. لا يتعلق الأمر بيومين مختلفين أي العلاقة المنطقية أ – ب، كما لا يتعلق باليوم الواحد يعاد مرتين أي العلاقة أ – أ وإنما باليوم الواحد يأخذ هيئتين أ' – أ".

من الواضح إذن على جميع الأصعدة أن الفرق بين عرفات والمشعر الحرام هو فرق الشيء عن شبيهه حيث كل مقومات الأول هي عينها مقومات الثاني بشكل مغاير: المساحة الأولى وفيها جبل عرفات والمساحة الثانية وفيها جبل قزح؛ في عرفات يكون القسم الأول من اليوم وفي المشعر الحرام يكون القسم الثاني من اليوم نفسه. بحسب المفاهيم المنطقية التي نفكر بواسطتها هنا فإن عرفة هو إثبات أ' والمشعر الحرام هو نفي أ"، كل ذلك في حدود الممكن نفسه الذي يكون قد أعد بالإحرام واستجمع في يوم التروية ليبدأ تفصيله يوم التاسع في عرفات.

إن فعل السلب مرتبط مباشرة بمزدلفة أي بالمشعر الحرام مقابل الإثبات المرتبط بعرفات، كل ذلك، أعني الإثبات والنفي، هما مكونا الممكن الذي يكون قد أعد يوم الثامن في منى أي يوم التروية. حينما نخرج من منى يوم التروية في اتجاه عرفات فإننا نقوم بمرور صامت على مزدلفة. إنه لا يمكن الوصول إلى عرفات إلا بعبور مزدلفة كما لا يمكن المرور منه ثانية إلى منى فالبيت إلا بعبور مزدلفة. إن العلاقة بين عرفات ومزدلفة وطيدة وإنهما لموثوقان إلى بعضهما وثق الإيجاب إلى السلب / الإثبات إلى النفي.

لنؤكد إذن أن ثمة وقفتين في الحج: وقفة عرفة وهي الركن حيث النقطة تتميز عن الخط وعن الدائرة ووقفة مزدلفة وهي الواجب حيث النقطة' (عرفة) تتميز عن شبيهتها النقطة" (المشعر الحرام) أي الفرق أ' – أ". والأدق أن نقول أن الوقفة الأولى وقفة موجبة أما الثانية فوقفة سالبة. هاهنا فقط نفهم معنى أن تكون العلاقة بين عرفة والمشعر علاقة نفرة، النفرة إلى مزدلفة. كيف ذلك؟

لقد تم الإحرام الذي قلنا أنه يساوي إعداد الشيء كممكن لتفعيله أو توفير شروط الشيء التي دونها الشيء عدم ومستحيل. الإحرام حركة إذن من اللاممكن إلى الممكن، من اللامتناهي واللاتحدد إلى التحدد. إنها حركة جمع عناصر الشيء (الحج) من مكان وزمان وهيئة وضروري وكمالي.. والتي كانت متناثرة في اللامتناهي أي أ – ب – ج. لكن هذا النوع من الحركة بين أ وب هو ما عددناه دوما حركة مكانية حيث الفضاء بين شيء وآخر لا الحركة والتغير. يوم التروية هو واجب فقط لا ركن يكتمل به الإحرام لكنه يعني هو الآخر إعداد الممكن. هاهنا المكان المطلق والزمان المطلق والهيئة المطلقة.

اللحظة الأولى للخروج من الممكن أعني لحظة التنسيب، لحظة الفرق، لحظة الفعل هي لحظة عرفة. لا يتعلق الأمر هنا بجمع عناصر الكائن من لاتناهي المكان وتحديدها في

المكان بل، وقد أصبحت محددة في المكان، أصبحت بهذا الفعل عينه ممكنة في الزمان أي في التحرك بين الآن والبعد من أجل بلوغ الكائن درجاته والحصول على اكتماله أي تحويل الممكن الذي لديه في منى يوم التروية إلى فعل. لكن لأن الممكن واسع يحتوي أ وب على السواء فإن الفعل الذي يتعين في عرفة الذي يكون ضرورة أ دون ب يلقي ب ب أي بلا أ في السلب. عرفة هي إذن تحدد، الفعل الموجب أما مزدلفة فهي تحدد"، الفعل السالب أو هي كل سلوب عرفة التي تنفر بعيدا عنها حينما يتعين عرفة.

النفرة من عرفات إلى مزدلفة هي العلاقة الممكنة بين الإيجاب وسلبه. إن العلاقة بين هذين الحدين علاقة تنافر على خلاف العلاقة بين الحاجة والتلبية أي السلب في معناه الثاني بما هي علاقة تجاذب في حين أن العلاقة بينهما في مستوى الحضور والغياب علاقة حيادية. العلاقة بين الإيجاب وسلبه لا تكون إلا بإبعاد الواحد الثاني عنه، إذا تعلق الأمر بالمكان، إلى حيز آخر، وإذا تعلق بالزمان إلى لحظة أخرى وإذا تعلق بالهيئة إلى شكل مغاير. إن هذا المفهوم (النفرة) لا يستخدم إلا في الحركة بين عرفة ومزدلفة ولا يستخدم في الحركة بين الصفا والمروة ولا في الحركة بين الحجر الأسود كمنطلق وبينه كعودة. ليس ثمة هاهنا نفرة لأن النقطة التي نخرج منها لا نطلقها نهائيا بمثل ما نطلق نهائيا عرفة في إطار الحج الواحد إذا تحركنا نحو مزدلفة. إن الخروج في الطواف من الحجر الأسود سرعان ما ينتهي إلى العودة إليه سبع مرات وليس ثمة هاهنا نفرة. هكذا أيضا فإن الخروج من الصفا باتجاه المروة، وإن كانت الرحلة طويلة نسبيا مقارنة معها بين عرفة ومزدلفة، فإنها تنتهي بالعودة إلى الصفا ثم إلى المروة، إلخ. ليس ثمة هاهنا أيضا نفرة رغم طول الرحلة بل عودة من جديد. كيف نفهم كل ذلك بصورة أدق؟

تكون النفرة فقط حيث تكون النقطتان المتعلقة بهما الحركة متنافيتان تنافيا مطلقا تنافي الإيجاب والسلب أي الإثبات والنفي وحيث لا يكون للواحدة مكان في الأخرى وذلك ما لا يوجد في الحج إلا في علاقة عرفة بالمشعر الحرام بمزدلفة. لا تكون نفرة حيث تكون النقطتان المتعلقة بهما الحركة حاملتان على نحو ما لبعضهما البعض مثلما هو الشأن بين الصفا والمروة. إن السلب حينما يكون له معنى الحاجة، حاجة الواحد إلى الآخر فإنه لا يعني الإقصاء بل الفراغ الذي يدعو فيه الواحد الآخر. وهذا يعني أن كلا من حدي العلاقة يحمل الآخر على سلبه إياه فلا يخرج من ثمة عنه إلا ليعود إليه لحاجته له. هكذا الشأن أيضا مع السلب حينما يكون له معنى الغياب مثلما هو الشأن في الكعبة. هاهنا أيضا فإن طرفي العلاقة لا يتنافران بالمرة لأنهما النقطة الواحدة تعود على ذاتها، تغيب نفسها ثم تعود عليها بلا سلب مطلق يسمى نفرة.

النفرة من نقطة أولى إلى نقطة ثانية تقع خارجها مع عدم العودة إلى الأولى ممكنة التعليل فقط حيث تكون النقطتان متخارجتان على هيئة إيجاب وسلب مطلقين، وذلك معنى

عرفة والمشعر الحرام. هاهنا نقاط لا نعود إليها إلا على رأس السنة على خلاف الحال مع العمرة ومع الصلاة دونها. لكن أي سلب للشيء وإثبات هذا الذي لا يكون إلا سنويا أي طويل المدى؟

نذكر أن الشيء هو مكونات له كالتالي:

- هو وغيره وهو ما يقع على وجه الدقة بين الممكن والمستحيل أي ما يكون على الإطلاق للشيء وما لا يكون له.
- هو وشبيهه وهو ما يقع بين واقع وآخر أي الإثبات والنفي.
- هو ونفسه وهو ما يقع بين الذات والموضوع أي بين هيئتين للواقع نفسه ينتج عن معالقتهما الصحة والخطأ.

بعد المبيت بمزدلفة يتوجه الحاج قبل طلوع شمس اليوم العاشر، يوم النحر إلى منى لرمي الجمرة الكبرى، جمرة العقبة دون غيرها من الجمرات. بعدها يذبح الهدي ويحلق أو يقصر ويتحلل التحلل الأصغر الذي يحل له بعده كل ما حرم عليه بالإحرام عدا الجماع ومتعلقاته. هذا يعني أن السلوكات السالبة تنهال تترى بمجرد الوقوف بالمشعر الحرام أي بالسلب.

8 – المشعر الحرام مصدر السلوكات السالبة – رمي جمرة العقبة، النحر، الحلق أو التقصير، التحلل:

في هذه السلوكات الثلاثة يتعلق الأمر بفعل سالب: سلب العدو عدوانيته وسلب كائن حي الحياة وسلب الرأس الشعر. واضح أن هذه السلوكات السالبة لم تصبح ممكنة إلا بعد الخروج من منى إلى عرفات والمشعر الحرام ثم العودة إلى منى. لقد كان الحاج يوم الثامن وليلة التاسع في منى لكنه لم يتسن له الرجم مع أنه قريب مكانيا منى الجمرات وكان بإمكانه فعل ذلك. واضح أن الأمر على علاقة بالخروج إلى عرفات ومزدلفة أي المشعر الحرام. لقد قلنا أن المشعر الحرام هو السلب بينما عرفة هو الإيجاب أو الإثبات في بنية الكائن في حين أن منى هي الممكن. يتعلق الأمر إذن بالخروج من الممكن أو من الشيء في ذاته لتفعيله في تعين موجب هو عرفة وتعين سالب ضروري هو المشعر الحرام أي لإخراج الشيء عن ذاته. هاهنا يولد السلب كما الإيجاب بعد أن كانا محض ممكنين في منى. لذلك، وقد أصبح السلب الآن فعلا لا محض إمكان فقد أصبح متاحا إذن الإشتغال به ورمي الجمرات الذي هو فعل سالب من حيث لم يكن متاحا يوم الثامن، يوم التروية حيث كان السلب محض إمكان. نفهم هنا لماذا تكون كل الأفعال السالبة في منى متاحة فقط بعد تفكيك الممكن إلى إثبات في عرفة وسلب في المشعر الحرام وأخذ السلب من المشعر الحرام للقيام بالأفعال السالبة في منى. نفهم هنا أيضا لماذا يكون جمع الحصى من مزدلفة أفضل لرمي جمرة العقبة خاصة من أي مكان آخر، ذلك لأن مزدلفة هي السلب عينه.

9 – رمي جمرة العقبة بما هو مطلق الهيئة السالبة:

أ – تاريخ رمي الجمرات: وهو التاريخ المعلوم للصراع الذي حصل حول ذبح النبي إسماعيل عليه السلام، الصراع مع الشيطان الذي يوسوس بالتخلي عن هذه الفكرة بما هي أضغاث أحلام أو جنون أو ما شابه ذلك وإصرار الإنسان / النبي إبراهيم عليه السلام على أنها حق يجب تنفيذه[1]. من الروايات ما يقول أن الشيطان وسوس لإبراهيم فقط مرة أولى في موضع الجمرة الصغرى ثم مرة ثانية في موضع الجمرة الوسطى ثم مرة ثالثة في موضع جمرة العقبة. وفي كل مرة يقذفه إبراهيم عليه السلام بسبع حصيات فيبعده. بعض الروايات الأخرى تقول أن الشيطان وسوس لهاجر في موقع الجمرة الصغرى ثم لإسماعيل نفسه في موقع الوسطى ثم لإبراهيم في موقع الكبرى وحصل بعد ذلك الأمر نفسه. لا نعتني هنا بالتدقيق في هذا الشأن لأن المعطيات الفلسفية ذات الطابع المنطقي متوفرة بالتمام للتفكير حولها مهما كانت تفاصيل الروايات. كيف ذلك؟

ب – الصراع بما هو لحظة ظهور الكائن وعودته على نفسه / الصراع بما هو التناقض المنطقي أ – أ: إن الأمر متعلق في كل الأحوال بصراع بين الإنسان والشيطان حول أمر ما. لنأخذ الأمر في مطلقيته هذه ولندقق المشكل المنطقي في هذا المستوى ووجه اختلافه عنه في عرفات ومزدلفة:

الصراع هو أولا صراع حول موجب وسلبه: حق وباطل، خير وشر (أخلاقيا)، جمال وقبح (إستيتيقيا)، صحة وخطأ (معرفيا)، نفع وضر (عمليا). إن المعركة الآنفة بين الشيطان والإنسان لم تكن ممكنة إلا لأن ثمة مشكل حق وباطل بالمعنى الواسع له. نذكر، للمقارنة، أن الأمر في مزدلفة وعرفات لم يكن متعلقا بالحق والباطل لأن عرفات حق تماما كما أن مزدلفة

---

(1) يشير سارتر إلى أن هاهنا صعوبة حقيقية متمثلة في أنه لا إحداثية يمكن أن نرجع على أساسها ما إذا كان هذا الرأي حقا أو ذاك. يقصد سارتر أننا نقف هنا بمواجهة العدم، عدم الإحداثية الذي يعني عدم إمكان نسبة الصحة والخطإ إلى أي من الإمكانيتين في التأويل. إن سارتر يتأول "اللا"إحداثية بما هي عدم. لكنه ينسى أنه يتأول أعني أنه يقف أولا في مواجهة الممكن = ممكن عدم، ممكن وجود غائب أي غياب فحسب.. إنه لا يدرك أن العدم نفسه يدخل تحت مفهوم أعلى منه هو الممكن الذي وجهه الآخر اللاعدم. إن التأويل العدمي تماما كما التأويل غير العدمي كلاهما قرار بشأن حالة غائبة للعالم ليست ضرورة في نهاية تأويلها عدمية. إن التأويل العدمي والتأويل غير العدمي كلاهما قرار منطقي بشأن وضع غائب للعالم أي قرار غيبي حيث الغيب مكون بنيوي للعالم لا إبستيمولوجي.

القرار المنطقي ليس قرارا عدميا بل قرار حول أونطولوجيا ممكنة قد تكون العدم وقد تكون غير ذلك. حينما تتقدم الأونطولوجيا لتظهر تكون القرارات المنطقية إما صحيحة أو خاطئة أو قريبة من الصحة، إلخ. إن إبراهيم عليه السلام إذن يتصرف وفق الممكن الأونطولوجي للعالم ويتخذ قرارات منطقية في حين يتخذ الشيطان قرارات منطقية معاكسة. إنهما يتحركان معا في الحدود المنطقية للعالم وفق الصحة والخطإ الممكنين بما أن المعيار قائم لامحالة في الممكن الأونطولوجي.

حق لا بالمعنى الذي يقابل به الحق الباطل بل بمعنى كونهما وجود ما، شـيء ما. الفرق فقط هو فرق الإثبات عن النفي. أما في منى فإن الأمر يتجاوز مجرد الإثبات والنفي كعمليات منطقية بريئة إلى كونه إثبات حق أو باطل ونفي حق أو باطل. إن إبراهيم عليه السلام يثبت أن الرؤية التي رآها في المنام حق وأن عليه ذبح إسماعيل بما يعني أنه ينفي أن تكون هذه الرؤية باطلا. أما الشيطان بالمقابل فإنه ينفي أن تكون هذه الرؤية حقا ويثبت أنها باطل.

إن الشروط التي يكون بها ممكنا الحديث عن الحق والباطل أي الحديث عن القيمة هي حالـة وجـود المعيـار بمـا يعنـي أن يأتلف الشـيء أولا على هيئة أ ثـم أن يوجد موضوع ينطبق عليه المعيار يكون من جنس المعيار نفسه أي يكون بالدقة أ نفسها معادة مرة ثانية. مثلا ليكون هناك إمكان للقول أن "الطقس بارد" أو "من الصحيح أن الطقس بارد"، فإنه من الضروري أن نحدد قبل معيارا يقول مثلا: "إذا كان الطقس بدرجة كذا فهو بارد". هناك سـنجد أنفسـنا أمام البنية المنطقية التالية لقولنا:

إذا كان الطقس بدرجة كذا فهو بارد

الطقس بدرجة كذا

الطقس إذن بارد = من الصحيح / ليس من الخطأ أن الطقس بارد

لنلاحظ هنا أن ثمة قضية أعيدت مرتين هي نفسها وبكل مكوناتها حتى أصبح القرار بشأن الصحـة والخطـإ ممكنـا. إنهـا القضية: "الطقـس بدرجة كذا بارد" التي وجدت أولا في المقدمة الكبرى ك أ ثم وجدت هي نفسـها ثانيا موزعة بين الصغرى والنتيجة ك أ. إن هذا التكرار هو وحده الذي سمح بالإستنتاج: الطقس بارد. لنتأكد من دقة هذا الكلام:

لنفتـرض الآن أننـا لـم نحـدد المعيار أو أننا حددناه باختلاف - ولو بأدنى الإختلاف عن الموضوع - لنفترض مثلا أن المعيار كان كالتالي: "إذا كان الطقس بدرجة كذا فهو بارد"، ثم لنفترض أن الموضوع كان: "إن الناس يرتعدون من البرد". هاهنا نحن أمام قضيتين مختلفتين، هل يمكن أن نستخرج النتيجة: "الطقس بارد"؟ كلا.

إن القياس هاهنا سيكون على النحو التالي:

إذا كان الطقس بدرجة كذا فهو بارد

الناس يرتعدون

إذن الطقس بارد

إن هـذا القيـاس فاسـد تمامـا مع أننا نتخيل صحته وقوتـه. إن المقدمة الثانية فيه المتعلقة بحـال النـاس هـي غيـر المقدمة الأولى المتعلقة بدرجـة الحرارة. نحن إذن أمام العلاقة أ - ب لا العلاقة أ - أ. من ثمة فإنه لا يمكننا أن نستخرج النتيجة التي تقضي ببرودة الطقس من بين مقدمتين مختلفتين. إن القاعدة محتاجة إلى موضوع من جنسها تماما كما أن الموضوع محتاج

إلى قاعدة من جنسه تماما أي العلاقة أ – أ. لماذا إذن نجد القدرة على استخراج النتيجة هاهنا دون هذه العلاقة؟

لأننا نفترض ضمنيا إما موضوعا مماثلا للقاعدة ("الطقس بدرجة كذا" كما هي مكونات القاعدة) أو قاعدة مماثلة للموضوع ("إذا كان الناس يرتعدون فإن الطقس بارد" كما هي مكونات الموضوع). ثمة إذن مغالطة في القياس الآنف إذا صححناها وجدنا أنفسنا أمام العلاقة أ – أ. إن هذه العلاقة هي وحدها التي تقع في حدودها الصحة والخطأ أي العلاقة الداخلية للشيء بنفسه التي تكون بإعادته مرتين.

إن التحديدات القيمية صحيح / خطأ، خير / شر.. لا تتعلق بعلاقة الشيء بغيره أو بشبيهه، فهاهنا ليس ثمة إلا الممكن والمستحيل (مشكل الغير) أو الإثبات والنفي (مشكل الشبيه). القيمة متعلقة فقط بالذات حينما تتكرر لتعود على نفسها في حركة دائرية لا في حركة خطية ولا في وضع التوقف في نقطة. القيمة لا تكون إذن إلا حينما يتميز الشيء عن غيره ثم يتميز عن شبيهه ليدخل في علاقة بذاته المضاعفة أعني المتخارجة عن ذاتها العائدة على ذاتها.

إذا كان الحديث عن الحق والباطل إبستيمولوجيا كان أو أكسيولوجيا أو أنطولوجيا حديثا على وجه الدقة عن الذات في مواجهة نفسها المضاعفة والتي تخارجت عنها لتبني معها حركة دائرية، فإن الصراع إذن بما هو صراع حول الحق والباطل ليس صراعا مع الغير أو مع الشبيه بل هو بالضبط صراع مع الذات حينما تتخذ هيئة مضادة لنفسها وهكذا نهاية الصراع هي انسجام الذات في عودتها على ذاتها على هيئة مطابقة.

في التكوين الزماني للإنسان، الصراع هو في كل مرة لحظة متأخرة: لحظة الفهم والإدراك، لحظة البلوغ.. إن كل طفولة الإنسان غير معنية بالصراع بل هي معنية بشيء آخر تماما عنوانه الأساس اللعب. إن فترة الطفولة هي فترة تفتق الممكنات التي تكون قد أعدت منذ الولادة لكن دون عودة على ذاتها. هاهنا لا يعرف الطفل معنى الحق والباطل بل فقط الإثبات والنفي. إنه يعرف مثلا أن هذا كأس وليس طاولة، ثم يعرف أنه بهذه الكيفية يشرب فيه الماء لا غيرها وبهذه الكيفية الثانية يكسره ولايحافظ عليه. غير أنه ليس معنيا هاهنا بأن كسره سيء وأن الإبقاء عليه جيد. لذلك تراه يكسر الكأس ثم يسعد للإنجاز الباهر الذي قام به لأنه أنجز مهمته الأساسية وهي تمييز الأشياء بعضها عن بعض فأثبت أ' ونفى عنها أ" ثم نفى ما أثبته وأثبت غيره. ليس ثمة هاهنا خطأ وصواب كما ليس ثمة عقوبة تسلط على الطفل لأنه من حيث الأصل ليس ثمة لديه هو نفسه من تنازع بين الحق والباطل. بأي معنى إذن في فترة متقدمة من العمر يصبح كسر الكأس سيئا والإبقاء عليه جيدا وينشأ الصراع بين الحق والباطل؟

لا شيء يمكن أن نعلل به نشأة القيمة عدا كون السلوكات التي كنا بصددها في الطفولة قد اتخذت معيارا لها. وبغض النظر الآن عن الطريقة التي ينشأ بها المعيار فإن ما يعنينا فقط

هو كونه في الفترة المتقدمة من العمر والتي تسمى فترة الوعي لا يمكث من معنى للحركة في مزيد من الإثبات والنفي بل فقط لحركة التكرار أو بالأحرى حركة مضاعفة الشيء مثبتا أو منفيا على هيئة معيار – إعتبار كسر الكأس خطأ وموضوعه هو فعل الكسر. ذلك يعني الخروج من العلاقة بالشبيه أ' – أ" إلى العلاقة بالذات أ – أ. تشير العلاقة الأخيرة إلى أنه لا جديد يأتي على أ' مثلما كانت أ" جديدا على أ' وإنما فقط إعادة ل أ' نفسها أو أ" أو أي معطى منطقي نريد في مستوى الوعي به أو أيضا إضفاء الوعي عليه كحركة دائرية يعود فيها على نفسه بالوعي على هيئة العلاقة أ – أ. هاهنا ينشأ الحق والباطل وينشأ الصراع بينهما.

لا مناص إذن من فهم الحق والباطل لدى الإنسان بما هما علاقة بين الموضوع والوعي به أو بين المعيار والموضوع. بعد ذلك فإن الصراع حولهما بين الإنسان والشيطان هو صراع المتشابهين حول المشترك بينهما للمطابقة والمناقضة. الأمر لا يتعلق هنا بتمييز الإنسان عن الشيطان تمييز الإثبات عن النفي بل بتمييز لقرار الواحد منهما أو الآخر بشأن مطابقته للحقيقة أو عدم مطابقته وبالنزاع حول ذلك أي في الجملة بالعلاقة الداخلية أ – أ، علاقة الشيء بذاته.

هكذا فإن العلاقة المنطقية في منى قد تحولت بشكل واضح إلى علاقة الشيء بنفسه أ – أبعد أن كانت بين عرفات والمشعر الحرام علاقة أ' ب أ". إن العلاقة الوطيدة لمنى بالبيت مثلما سنوضح وهي أقرب المشاعر خارجه إليه تؤكد هذا الإدعاء.

ج – المعنى المنطقي لرمي الجمرة الكبرى / جمرة العقبة يوم النحر: لماذا رمي جمرة العقبة هنا فقط دون غيرها من الجمرات التي يتم رميها أيام التشريق أي بعد العودة من الطواف، طواف الإفاضة والسعي؟ لماذا رمي الجمار هنا كلية وبعد تفصيلا؟ متى نجمل ومتى نفصل منطقيا أولا؟

لنفترض أننا بصدد الحديث عن مكونات البيت التي نسأل عنها فكانت الإجابة أنه مكون من ثلاثة غرف وحمام ومطبخ وساحة خارجية غير مغطاة. واضح هنا أننا لم ندقق وصف شيء من الأشياء، مع ذلك نجد أن وصفنا مكتمل تماما. لكن لنفترض الآن أن أحدهم يسأل عن الحمام وقد سبقت إجابته على هذا النحو بشأن البيت وعرف سلفا مكوناته. إن إجابته بأن الحمام مكون من مكونات البيت لا معنى لها. من الضروري هنا أن تكون الإجابة بكون الحمام مكون من مكان للإستحمام وكون مساحته كذا وكذا.. إن هذه التفاصيل تغدو الآن مهمة ولم تكن كذلك من قبل لأن المقارنة في الحالة الأولى كانت بين الحمام والغرف المكونة للبيت والساحة الخارجية أما في الحالة الثانية فإن المقارنة بين مكون وآخر للحمام نفسه. إن الحديث عن التفاصيل، تفاصيل الحمام في الحالة الأولى التي نسأل فيها عن مكونات البيت إجمالا لا معنى لها لأن المقارنة هنا ليست بين مكون وآخر للشيء بل بين مكون وغيره لذلك كان المرور الإجمالي بالحمام وبكل المكونات الأخرى. نفهم إذن أن التفصيل لا يكون إلا

داخل إحداثية يتعلق فيها الأمر بمقارنة داخلية للشيء، أما حيث يتعلق الأمر بمقارنة الشيء بغيره فإن التفصيل غير ممكن لأننا لن نحصل على مقارنة مجموعة بأخرى بل سنحصل على مقارنة مجموعة ما بعنصر من المجموعة الثانية.

أثناء العودة من مزدلفة إلى منى مسلحين بالإيجاب الذي حصلنا عليه من عرفة وبالسلب من المشعر الحرام أي بعد أن ميزنا أ عن لاأ / ب، فإن التمييز الثاني الذي يصبح ممكنا هو التمييز داخل أ نفسها بين أ' وأ" وداخل لاأ نفسها بين لاأ' ولاأ". من ثمة فإن الفرق الأساسي الذي يحدث في منى هو تفصيل السلب على الإجمال بين موضوعاته لا داخل الموضوع الواحد أي بين أ' وأ". إن ذلك ما نجده بوضوح في التمييز بين رمي جمرة العقبة كنوع أول من السلب أي كسلب' والذبح كنوع ثان منه أي كسلب" والحلق أو التقصير كنوع ثالث أي كسلب"'. إنه إذن في إطار التمييز بين أ' وأ" يتم في المرة الأولى رمي جمرة العقبة فقط لتمييز هذا النوع من السلب إجمالا عن غيره دون تفصيل داخل رمي الجمرات بين الصغرى والوسطى والكبرى ودون تفصيل في الوقت بين يوم وآخر مثلما سيصبح ممكنا بعد الطواف. لكن ما رمي الجمرة الكبرى من جهة الدلالة المنطقية؟

نذكر أن المبيت بمنى ليلة التاسع هو من أجل استجماع اللامتناهي الذي سيتم إنفاقه خلال الحج؛ الوقوف بعرفة هو تحديده في ما يكون (في السنة الجديدة)؛ الوقوف بالمشعر الحرام والمبيت بمزدلفة هو ما لا يكون (خلال السنة الجديدة) بما هو لم يتحدد في الممكن وتحدد غيره. بالعودة إلى منى يوم العاشر يكون العيد. يمثل العيد عودا إلى الإمكان بعد تفعيل الممكنات واستنفاذها. هاهنا الممكنات هي التي كانت في منى يوم التروية وهي غير مفصلة إلى تحدد ولاتحدد لأنها بعد في وضعها الخالص. بعد تحديد ما يكون وما لايكون أي الممكن والمستحيل المتعلق بالسنة الجديدة، يظل اللامتناهي الذي في منى خالصا أي غير متميز بعد إلى ممكن ومستحيل. هذا يعني أن المستحيل يظل مهددا في مستوى اللامتناهي رغم أنه قد تم سلبه في المشعر الحرام في مستوى الفعل. بلغة أخرى إن تفعيل اللامتناهي في عرفات بما هو ما يكون وسلب ما لا يكون في مزدلفة يترك وراءه أنه في اللامتناهي الذي تم الإنطلاق منه لا يزال اللايكون ممكنا على حد السواء واليكون لأنه هاهنا لم يسلب بعد إمكانه الخالص. من ثمة الفعل السالب الأول يوم العيد رمي جمرة العقبة. يعني هذا السلوك السالب إعدام اللايكون من الممكن اللامتناهي حتى لا يهدد اليكون الذي تحدد في عرفة ويدعي أنه كائن والحال أنه قد سلب كلايكون في المشعر الحرام. هكذا يكتمل تحدد اللامتناهي من حيث حصوله كيكون ونفي غيره كلايكون وسلب بقية الممكن اللامتناهي الذي يظل يلاحق التحدد بالسلب. إن هاهنا وعيا مختلفا بما هو الديالكتيك.

د – **الديالكتيك بمعنى آخر**: حينما نكون بمنى تكون الإمكانات متساوية لدينا بحكم أننا

في الممكن. الممكن هو أن يكون الإحتمالان أ وب متساويين بمعنى أن لا يكون أحدهما قائما على حساب الثاني أ - لا ب / ب - لا أ. المقصود بالإحتمالات هنا احتمالات ذاتنا وعدمها. نذكر أننا في منى نكون طوال اليوم قرب الجمرات دون أن نرميها، لماذا؟ لأن التناقض لا يظهر بيننا وبين الشيطان في الممكن الخالص. الممكن يتسع لنا جميعا ويحتملنا معا. في منى أيضا يجتمع الزمان في مكان واحد إذ نقضي يوما كاملا في منى أي خمس صلوات. معنى ذلك أن لا يتميز الزمان إلى آن وبعد بتمييز المكان أو الهيئة. يكتمل الزمان في منى بطلوع شمس يوم التاسع حين يتم الإنطلاق إلى عرفة.

يعني الخروج إلى عرفة الخروج من الممكن اللامتناهي لتحديده. الرحلة من منى إلى عرفة هي رحلة خروج الممكن إلى التحدد في المكان. بالوقوف في عرفة يتم تحديد الممكن. ولأن التحديد لا يتسع للممكنات معا فإنه يضيق منذ الوقوف بعرفة إلى أ - لاب. إن إثبات أ في عرفة يعني نفي ب عنها التي تنأى مسلوبة إلى المشعر الحرام. عرفة = إثبات أ؛ المشعر الحرام = نفي ب. واضح أننا في التحدد لا يمكننا الحفاظ على الحدين معا كما في الممكن. يجب إذا كان الواحد متحددا إيجابا أن يكون الثاني متحددا سلبا. لكن إثبات أ أيضا في عرفة كان في المقابل على حساب نفيها في الممكن في منى على هيئة: لاأ، نفي أ حيث يكون على العكس إثبات ب.

نحن إذن أمام الصورة التالية:

إثبات أ في التحدد - نفي ب في التحدد

نفي أ في الممكن - إثبات ب في الممكن

بمعنى آخر حينما نكون في منى تتساوى ذاتنا ونقيضها، الشيطان لسعة الممكن. حينما نثبت ذاتنا في عرفة ننفي الشيطان في المشعر الحرام، لكن أيضا وفي الوقت نفسه نكون قد نفينا أنفسنا من منى، من الممكن وأثبتنا الشيطان هناك أي تكون الصورة كالتالي:

إثبات الإنسان في عرفة - نفي الشيطان في المشعر الحرام

نفي الإنسان في منى - إثبات الشيطان في منى

إن ما يعلنه هذا الإثبات والتنافي المتبادل هو انتماء الجميع إلى الواحد الذي لا يظهر في أ (يؤكد أ) في التحدد إلا ليسلب في ب (ينفي ب) في التحدد وينسحب عن أ (نفي أ) في الممكن ويظهر في ب (إثبات ب) في الممكن.

تظهر هنا بوضوح العلاقة بين المشعر الحرام ومنى في العودة. المشعر الحرام هو نفي ب حيث تكون منى بالخروج إلى عرفة قد تحولت من الممكن الخالص إلى إثبات ب. نحن إذن أمام الصورة التالية:

المشعر الحرام: نفي ب / منى: إثبات ب.

من ثمة تكون العودة من المشعر الحرام لرمي جمرة العقبة في منى عودة (نفي ب) لنقض (إثبات ب) بما أن المثبت خلال الرحلة الآنفة في الفعل هو أ لاب وتظل ب فقط مثبتة في الممكن وموهمة لكونها الإثبات في الفعل فيتم نفيها ليستوي الإثبات المطلق ل أ. ما يؤكد أكثر المعنى ليس فقط أن رمي جمرة العقبة يتم بعد المرور من مزدلفة بل أنه يحسن أن يكون جمع الحصيات السبع لرمي جمرة العقبة فقط من مزدلفة. والمعنى المنطقي أن يكون رمي (إثبات ب) بواسطة (نفي ب) نفسه. هكذا يكون قد تم بالمطلق إثبات أ ونفي ب بين الممكن والفعل.

10 – النحر / ذبح الهدي:

يتعلق الأمر هنا بالقيام بشيء لقاء عدم القيام بآخر، ذبح لقاء عدم القيام بواجب.

أ - **تاريخ النحر**: إن أصل القصة يعود إلى إبراهيم عليه السلام وهو يفتدي إسماعيل: ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ (الصافات 107) أي ذبح كبش لقاء عدم ذبح إسماعيل، لقاء الإبقاء على حياة إسماعيل الذي رأى في المنام أنه يذبحه: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى...﴾ (الصافات 102). تأول إبراهيم الرؤية على الفور بما هي أمر إلاهي وقاد إسماعيل إلى الجبل لينفذ أمر الله تعالى. لا شيء في الأصل التاريخي يعنينا أكثر من هذا. إن ما يشغلنا هو في كل مرة السؤال المنطقي: بأي معنى نسمي فدية؟ أي شيء يفتدى؟

ب - **الدلالات المنطقية للقصة**: إن القرآن ينبه إلى أن ذبح إسماعيل لم يؤمر به إبراهيم في المنام إلا في لحظة محددة من عمر الطفل. "بلغ معه السعي" يعني أنه قد أصبحت له مكانة لدى إبراهيم، يشكل جزءا من مصالحه ويحتل حيزا في نفسه، أي بلغة أخرى أصبح ذا قيمة. إن إسماعيل لم يفقد في الحقيقة قيمته منذ ولد لإبراهيم على الكبر. لكن قيمة الطفل ظلت تتنامى حتى بلوغ درجاتها العلا. يتحدث القرآن إذن هنا عن اكتمال القيمة وولادتها هي نفسها بعد نمو طويل. إن ولادة القيمة مع بلوغ الصبي نضجه واكتماله ودخوله مرحلة التعويل عليه وإيكال المهام إليه هي ما يحدث فعليا الفرق مع مرحلة كان وضع الصبي فيها في مهمة أو عدم وضعه سواء. في البداية أي قبل "بلوغ السعي" لم يكن وضع الصبي في موضع أو في آخر عدا كونه إثبات ونفي أي إظهار للممكنات دون قيمة. أما مع بلوغ السعي فإن وضعه في موضع يحدث الفرق القيمي مع عدم وضعه فيه ومع وضعه في آخر.

هاهنا فإن ذبح الصبي الذي بلغ القيمة يصبح هو نفسه ذا قيمة أي محدثا للفرق بينه وبين عدم ذبحه. من ثمة كانت فديته أيضا ذات قيمة. إن ما نفتديه أصلا ليس سوى ذو القيمة. إن الواحد منا قد يفتدي شيئا ثمينا أخذ منه على نحو ما (كل ما هو ذو قيمة روحية: الدين، الكرامة، الحرية.. أو مادية: الوطن أو الأرض، المال، الممتلكات المختلفة...)، لكن أحدا لا يفتدي فاقدا للقيمة (ممتلكات متهالكة بخسة الثمن..). إن ما نفتديه فقط هو إذن الشيء ذو

القيمة أي الذي تجاوز مرحلة الإثبات والنفي، كونه أ لاب، إلى مرحلة التعيير (دخوله في العلاقة بمعيار) أي، كما بينا من قبل في العلاقة بنفسه أ – أحيث يمتلك تفردا قيميا لا فقط وجوديا لامباليا.

هاهنا إذن مرة أخرى يتعلق الأمر في منى بالقيمة مثلما رأينا في رمي جمرة العقبة.

11 – الحلق أو التقصير:

يتعلق الأمر هنا بحدث غريب لا ندرك بسهولة علاقته بأحداث مثل رمي الجمار والنحر. الحلق أو التقصير يتعلق ببساطة بالرأس وأساسا بالشعر. الرجل يحلق أو يقصر والحلق أفضل والمرأة تقصر فقط. أي معنى منطقي لهذا السلوك الغريب؟

أ – **مفهوم الشعر**: هو ما يخرج من البدن على هيئة نبات (لأن هنالك أشياء أخرى كثيرة تخرج على هيئات أخرى مثل العرق والبزاق والحدث الأصغر والأكبر من ماء وتراب وهواء.. ولكل ذلك دلالاته المنطقية الخاصة). إن كل ما يخرج على هيئات غير هيئة النبات (الشعر) لا يمكث ملتصقا بالبدن بل يلقى به فور خروجه بعيدا عن البدن ليعوض بغيره – بهواء جديد، بأكل جديد، بماء جديد. الشعر وحده هو ما يخرج من البدن ويظل ملتصقا به تماما مثل النبات الذي يخرج من الأرض ويظل ملتصقا بها. إن كل ما سوى الشعر مما وصفناه يشكل تعينات تنتهي ضروريا ليعوضها غيرها ضروريا: الماء ينتهي طبيعيا من البدن (باستعمال الأعضاء له وإخراجه على هيئة عرق أو بزاق أو بول..)، البدن الذي يعطش بذلك فيدعو ضرورة الماء ويجوع، فيدعو ضرورة الأكل ويستهلك الأوكسيجين فينفث ثاني أوكسيد الكربون ويستدعي ضرورة الأوكسيجين.

في كل هذه الحالات فإن الفعل يستهلك ضرورة ليعود إلى القوة والإمكان كي يجدد نفسه كفعل، الشيء الذي لا نجده بحالة الشعر. إن الشعر يستهلك في الفعل لكنه مع ذلك لا يدعو ضرورة لقصه أي لإعادته إلى الممكن من أجل تجديد نفسه. بلغة أخرى فإنه من الممكن أن يظل الشعر بحالة نمو وتساقط دون أن يدعوك لقصه مثلما يدعوك الماء لتشربه والطعام لتأكله والهواء لتتنفسه. إن ما يدعوك لقص الشعر ليس داعيا بيولوجيا من الدرجة الأولى بل هو من الدرجة الأولى داع عقلي ومن الدرجة الثانية إستيتيقي ثم بيولوجي من الدرجة الثالثة. ذلك يعني بكلمة أن الشعر متعلق بالوعي رأسا.

ب – **الإتساخ كوقوع في الفعل / النظافة كعودة إلى الممكن**: الشعر عامة سواء المتعلق بالرأس أو المتعلق بمناطق أخرى من البدن مثل شعر العانة والذي هو أيضا في حكم القص وله دلالته المنطقية التي تخصه – يصنع ممكنا محددا هو ممكن الإتساخ أو هو يوفر الأرضية لذلك. يصنع الممكن ليس معناه يصنع فعليا الوسخ ضرورة إذا كانت المتابعة الدائمة للشعر بالتنظيف. النظافة هي السلوك الموازي لتهيؤ الأرضية للأوساخ الناجمة عن نمو الشعر. ما

الدلالة المنطقية للنظافة؟ ما الدلالة المنطقية قبل ذلك للوسخ؟

حينما نفترض شيئا جديدا لبسناه فإن معنى أن يتسخ هو أن تعلق به إضافات لم يكن حاصلا عليها في وضعه الأول بفعل معالقته لغيره. الوسخ هو أولا علاقة وتعرض للآخر. التنظيف من جديد هو إزالة لما لحق بالشيء من إضافات ليست له. التنظيف إعادة للشيء إلى خالصيته أو إلى ذاته الخالصة أو إلى وضعه في اللاعلاقة. تعني العلاقة وقوع الشيء في التعين كما تعني اللاعلاقة والعودة إلى الذات خالصة خروج الشيء من التعين إلى الممكن، إلى وضع القوة بدل الفعل.

الوقوع في الوسخ هو إذن بتعريفه المنطقي وقوع في الفعل من حيث أن التنظيف هو في كل مرة إعادة للفعل إلى القوة. إن أي وضع فعلي للأشياء هو وضع تراكم العلاقات واختلاطها على نحو مسيء للطبيعة الخالصة للشيء. إن التنظيف الذي نراه ملازما لكل شيء لدينا: للبدن، للشعر، للبيت، للطريق... دليل واضح على ضرورة ملازمة الممكن للفعل وضرورة الإعادة الدائمة للفعل إلى الممكن.

يعني الفعل أن يدخل الشيء في معالقة وذلك يعني أن ينجز امتدادا له في المكان الذي يقتضي بدوره أن يتمدد الزمان لديه بين لحظة وأخرى وأن تتخذ الهيئة صورة غير التي لديها في وضع القوة. الممكن بالمقابل هو كف للشيء عن امتداده المكاني نحو الغير وإلزامه اللحظة المطلقة والهيئة الممكنة فحسب. وبكلمة أخرى، الفعل هو التمدد المكاني والزماني والهيئي للشيء بينما الإمكان هو نفي التشكل الهيئي والتمدد المكاني والزماني عن الشيء.

حينما ننظف الشعر فنحن نخرجه مما علق به جراء خروجه عن ذاته أي جراء علاقته بالعالم والذي هو مع ذلك ثمن ضروري لنموه. التنظيف إعادة له إلى حالته الخالصة التي هي حالته كممكن لا كفعل لحق به بعد ذلك. لكن هذا السلوك ليس كل ما يمكن فعله لتحصيل القوة أو الحالة القوية للشعر. إن التنظيف لا يكون فقط بطريق الغسل. إن افتراض التكاثر الشديد للشعر يجعل مهمة الغسل نفسها شاقة لتحويل الفعل إلى قوة وإمكان. إن القص الذي يتعلق أيضا بالشعر هو الآخر سلوك يستهدف تحويل الفعل الذي يكون أرضية للأوساخ إلى قوة تجدده وتمنحه كل مرة النظافة من جديد. يعني القص أنه ليست الأوساخ فقط فعلا بل أن الشعر نفسه فعل.

ج - **قص الشعر**: قص الشعر هو إذن السلوك الواعي لإعادة الفعل إلى القوة بخلاف إلقاء الفضلات المائية والجسمية والهوائية التي هي السلوك الضروري للجسم. قص الشعر سلوك العقل أو هو إعادة الفعل إلى القوة المتعلقة بالعقل. هكذا إذن فإن التقصير في منى هو إعادة الفعل إلى القوة في مستوى العقل والمعرفة. ثم إن الحلق أفضل من التقصير لأنه درجة أعلى من التخلص من الفعل أي درجة أعلى من العودة إلى القوة. بحالة التقصير فقط، يظل الفعل

قائما وهو بقية الشعر التي لم تحلق أي تظل القوة منقوصة لأنها مشوبة بعد بفعل أو هي قوة غير خالصة. الحلق عودة تامة إلى القوة، إلى الخالص، إلى الصفاء.

واضح هنا أن الشعر أصبح يشكل في هذا المستوى من الحج مشكلا جعل الإبقاء عليه خطأ والتخلص منه وضعا صحيحا. ثمة بلغة أخرى مشكل قيمي جديد، حق وباطل هو الذي استدعى رمي جمرة العقبة وذبح الهدي وهو يستدعي الآن قص الشعر. السؤال إذن هو التالي: لماذا هاهنا فقط في منى يجب الحلق أو التقصير؟ لماذا لم يكن ذلك واجبا في عرفات وفي مزدلفة؟ أي شيء جديد هذا الذي يجده الحاج هنا لا يتفق والشعر ويستدعي على العكس قص الشعر؟

منى، نذكر، هي الممكن أو القوة. لذلك كانت بداية الحج يوم التروية من منى. قلنا من قبل أن البداية لا يمكن أن تكون من الفعل بل من الممكن. السبب في ذلك أننا لا يمكن أن نفعل شيئا إذا لم يكن أولا ممكنا فعله. ثمة إذن ممكن، قوة تسبق في كل مرة الفعل. عكس هذا القرار يعني أنه من الممكن فعل شيء من حيث هو مستحيل أو من حيث هو غير متهيئ في الممكن. البداية في السعي من الصفا لأنه الممكن وهو "ما بدأ الله به" كما في الحديث؛ البداية في الحج من منى يوم التروية لأن هناك الممكن الذي سيتفصل بعد ذلك في أفعال في عرفات وفي المشعر الحرام. كما لاحظنا من قبل فإن الإرتواء بيولوجي أو معرفي استعدادا لإنفاقه فعلا ومعرفة. الإرتواء في منى هو الإستعداد وتحصيل الممكنات وتهيئة القوة التي سيتم إنفاقها في السفرة إلى عرفات. منى هي إذن الممكن لا الفعل. من الواضح لذلك أن الأفعال (أي هيئات الفعل لا القوة) التي تتفق مع عرفات والمشعر الحرام لا تتفق مع منى التي هي موضع القوى لا الأفعال. من ثمة كان الشعر خطأ في منى = باطلا يجب قصه أي تحويل الأفعال إلى قوى، وهو المتفق وحده وحقيقة منى بما هي القوة والذي هو لذلك الحق أعني القص.

قص الشعر هو إعادة الرأس إلى حالة الممكن حيث نكون في الوضع القوي للكائن، للحج أعني في منى. هاهنا أيضا مرة أخرى مشكل قيمة أي مشكل صحة وخطإ، حق وباطل على العموم بالنظر إلى عرفات ومزدلفة. مشكل قيمة أي العلاقة أ – أ لا العلاقة أ' – أ'' ولا العلاقة أ – ب.

12 – الوحدة المنطقية للسلوب الثلاثة – رمي جمرة العقبة والنحر والحلق:

حينما نعود إلى منى من مزدلفة مسلحين بالسلب فإن السر العظيم الذي نعود به هو التالي:

نعود من مزدلفة مسلحين بمختلف أنواع السلب: سلب الهيئة وسلب الزمان وسلب المكان وذلك ما نتج ضرورة عن الوقوف بعرفة كإثبات للهيئة والزمان والمكان وتبين مزدلفة كمشعر حرام أي كنفي. إلى هذا الحد فإن الفرق الوحيد الذي تم إنجازه فرق الإيجاب عن

السلب أي الفرق الخارجي ل أ عن ب. الفرق الثاني الممكن داخل السلب نفسه هو خروج السلب عن نفسه في سلب' وسلب''.. وهو المتمثل في سلب جمرة العقبة والذبح التقصير أو الحلق. نتوجه مباشرة لسلب الهيئة برمي الجمرة الكبرى (سلب') ثم النحر (سلب'') ثم الحلق أو التقصير (سلب'''). بالسلب الأول (رمي جمرة العقبة) يتم هدم الهيئة بهدم الكمون الذي يأتي منه السالب أي نفينا (عدونا) أما بالسلب الثاني (النحر) فيتم هدم الزمان أي هدم القوة التي يعاد بها إنتاج السالب من الممكن وبالسلب الثالث (الحلق أو التقصير) يتم هدم المكان بهدم اللامتناهي الذي يحتوي السالب. هكذا فإن ما يحصل منطقيا هو كوننا نحول سلبنا أولا من الظهور إلى الكمون ثم نحوله ثانيا من التعين إلى القوة ثم نحوله ثالثا من التحدد إلى اللاتحدد، اللاتناهي وهو معنى النفي الأخير، نفي الشعر مثلما رأينا بما هو نفي التحدد في المكان.

نفي الجمرة الكبرى (رميها) هو إذن نفي الهيئة الظاهرة أما نفي الحياة عن كائن حي (الذبح) فهو نفي الزمان المتعين في حين أن نفي الشعر (الحلق أو التقصير) هو نفي المكان المتحدد.

13 – التحلل الأصغر:

أ – مفهوم التحلل الأصغر: يحصل التحلل الأصغر بعد رمي جمرة العقبة والذبح والحلق أو التقصير. التحلل الأصغر هو تحلل من كل محرمات الإحرام التي القيام بها يستوجب فدية أو صياما أو إطعاما عدا الجماع ومتعلقاته. نذكر أن محرمات الإحرام هي: لبس المخيط أو المحيط، تغطية الرجل رأسه أو الأنثى وجهها وكفيها، تقليم الأظافر، حلق الشعر من أي جزء من البدن، استعمال الطيب، قتل الصيد البري المأكول، المباشرة بشهوة، عقد النكاح والوطء. لكي نفهم لماذا يصبح بالتحلل الأصغر كل شيء مباحا للمحرم عدا الجماع لنتفهم ما الذي حصل إلى هذا الحد حتى يحدث هذا التحول.

ب – التحلل الأصغر كاكتمال للمكون المكاني / للبنية المكانية للحج: نذكر أن الإحرام معناه بناء الممكن من أجل بناء الأفعال. من ثمة التخلص من الأفعال والتعين كممكن خالص. بالوقوف بعرفة ثم بالمشعر الحرام يكون قد تم تصريف الممكن في أفعال موجبة وسالبة. بعد ذلك فإنه بالعودة إلى منى لرمي الجمار والنحر والحلق يكون قد تم من جديد نفي الفعل للعودة إلى الممكن. ثمة إذن هيئات هي التالية يكون قد مر بها الحاج:

- بناء الإمكان أي نفي الأفعال.
- تفعيل الممكن أي نفي الممكن وبناء الأفعال.
- نفي الأفعال من جديد أي نفي النفي وبناء الممكن من جديد.

بلغة هيغل اللحظة الأولى هي لحظة الـ "في ذاته" حيث الشيء إمكان خالص (لحظة

منى يوم الثامن من ذي الحجة)؛ اللحظة الثانية هي لحظة الـ "لذاته" حيث خروج الشيء إلى ما ليس هو (لحظة عرفة ومزدلفة)؛ اللحظة الثالثة هي لحظة عودة ما لذاته على ما في ذاته وهي لحظة التعين ولحظة المطلق.

حينما يتعين الشيء فإن العلة التي من أجلها يكون قد تخلص من الأفعال ليقوم كفعل، وهي إظهار الممكن كفعل لتأليفه مع الممكن الخالص وبناء الإقتدار، تكون قد انتفت. من ثمة إمكان العودة إلى الأفعال وهي محرمات الإحرام.

إن ما تم الحصول عليه هاهنا ليس أ المتعينة فعلا فقط لأن الممكن مكون أيضا لها. في الرحلة بين الفعل والممكن التي تتم العودة إليه في منى نكون قد حصلنا في آن على التعين الذي لا يوجد في منى ويوجد فقط في عرفة لكن أيضا نكون قد حصلنا على المطلقية من منى أو الكلي الذي يجمعنا وسلبنا. بتجربة منى نكون قد حصلنا على الكلي الذي طبعه الحالة الممكنة له وفي الوقت نفسه على التفرد الذي يأتي من التعين. لكن هذا يعني أن نكون قد جمعنا في هوية واحدة الكلي والمتفرد أي حصلنا خلال هذه العملية على الهوهو.

على هذا النحو يكون منطلقنا، المكان الصوري قد تعين واكتمل في المكان العيني أي بلغة أخرى يكون الكائن قد اتخذ مكانا في الوجود بخروجه من الممكن اللامتناهي حيث هو مطلق لكنه غير موجود ليتحدد في الوجود ويفقد مطلقيته لفائدة ثان ينازعه الوجود وينازعه الهوية نفسها ثم ليعود لتحصيل مطلق الهوية بنقض سلبه الذي ينازعه المطلق. ثمة إذن لحظة أولى للمطلق غير متميزة، غير متفردة (منى أولا) ولحظة ثانية متفردة غير مطلقة (عرفة ومزدلفة) ثم لحظة أخيرة متفردة ومطلقة معا (منى أخيرا). لكن من المهم أن نلاحظ أن لحظة التفرد مضاعفة بين إثبات ونفي متباعدين، الشيء الذي يعني أن الخروج من منى إلى عرفة مختلف مفهوميا عن العودة إليها. لذلك تؤكد السنة على إظهار هذا الفرق إذ من السنة الخروج من منى من طريق ضب والعودة من طريق المأزمين. هذه السنة التي نراها تعاد في كل مرة في الخروج إلى المسجد والعودة منه مثلا من طريق مغايرة، الغاية المنطقية منها تكوين المساحة. لقد قلنا أن المساحة بحاجة إلى ثلاث نقاط في حين يحتاج الخط نقطتين وتكون النقطة واحدة. نذكر أنه لكي تكون المساحة يجب أن يكون الإنطلاق من نقطة أ نحو نقطة هي ب ثم مضاعفة النقطة ب إلى ب' وب" ثم العودة إلى النقطة أ من النقطة ب" لا من النقطة ب لئلا يكون التكرار وتنتفي الإضافة.

لنلاحظ جيدا إذن أن الخروج من منى من طريق ضب إلى عرفة ثم تغيير الطريق في العودة إلى المأزمين يؤدي ضرورة إلى تكوين مساحة مكانية بين ثلاث نقاط هي منى وعرفة ومزدلفة. بعد ذلك يشرع الحاج في تكوين الجسم في منى وإخراج منى من المكان الخالص الفارغ إلى التعين المكاني وامتلاء الكائن المكاني ليصبح الزمان ممكنا.

ينتهي هذا الشوط من الحج بتحصيل الكلي المتفرد الهوهو في هذه الهيئة من هيئات الحج، هيئة المكان ليتم التحلل الأصغر من الإحرام.

أي شيء يتم إنجازه بالضبط هاهنا خلال هذه العملية؟ واضح أنه الجمع الذي يحصل بين الكلي الصوري غير المتميز والفعلي المتفرد غير الكلي، جمعهما في الهوهو. خلال الحدين الأولين نكون أمام كائن متناثر بين مكونه الكلي غير المتفرد أي غير الحاصل على حد ثان للتفاعل معه وبين مكونه المتفرد غير الكلي أي غير الحاصل هو الآخر على حد ثان للتفاعل. في الحالتين لا تقوم الفرصة في اللحظة الأولى والثانية للتحول نحو كائن جديد أي الفرصة لولادة حدث جديد. إن هذه الفرصة لا تكون إلا بتهيؤ الحد الأول للتفاعل ثم الحد الثاني في علاقة تربطهما أي تحول الواحد والثاني إلى هوهو بما يعني تحولهما إلى علاقة حية، إلى إمكان للفعل، قوة تنفتح على الحركة من جديد.

الهوهو علاقة تعني وجود الكلي حاملا للتفرد والمتفرد حاملا للكلية أي مدخلنا كلا منهما الآخر.

لكي نفصل منطقيا السلوكات التي تمت هاهنا فإن الأمر متعلق بما يلي: بناء المكانية الخالصة في منى: المعطى المنطقي أ؛ تفعيلها على هيئة نقطة مكانية في عرفة أي الخروج من الممكن (اللاتناهي هنا) إلى الفعل (هنا التحدد): بناء المعطى المنطقي ب؛ الإنسحاب الضروري للنقطة السالبة في المشعر الحرام على هيئة نقطة ثانية ممكنة: المعطى المنطقي ب" من حيث أن المعطى ب يتبين كـ ب'؛ بناء الخط المكاني بالنفرة من عرفة إلى مزدلفة أي تعيين النقطة الثانية بعد أن كانت ممكنة فحسب بمجرد الوقوف بعرفة والذي يعني أيضا مضاعفة النقطة الأولى: بناء العلاقة ب' - ب"؛ من النقطة الثانية ب" تصبح العودة إلى نقطة الإنطلاق ممكنة وذات معنى أي تكوين المساحة من ثلاث نقاط: منى - عرفة - مزدلفة. نقطة الإنطلاق كانت أ التي إذ نعود إليها من ب" تصبح أ حيث ب" هي أ. بين مزدلفة ومنى من جديد تتكون إذن العلاقة أ - أ. على وجه الدقة فإن الأمر متعلق بأربعة نقاط أو ثلاثة إحداهن مضاعفة: منى أولا - عرفة - مزدلفة - منى أخيرا.

نحن لذلك أمام الكائن التالي الذي تكون من يوم التروية في منى حتى العودة إلى منى:

- الممكن الخالص، المكانية الخالصة في منى: أ.
- الخروج إلى النقطة المكانية: ب (عرفة) / الإثبات وسلب النقطة المكانية لاب في شكل المشعر الحرام أي في الجملة تكوين النقطة.
- تكوين الخط ب' - ب" بين عرفة ومزدلفة أي الحركة بين نقطتين.
- العودة إلى نقطة الإنطلاق أي تكوين المساحة من ثلاث نقاط.

لكن لنا أن نتساءل: غير أن نقطة الإنطلاق في الفعل عرفة لا منى. منى هي نقطة الإنطلاق

في الممكن تماما كما أن الإحرام من الميقات هو نقطة الإنطلاق في المطلق. لماذا إذن لا تقع العودة إلى عرفة لتكتمل المساحة؟ إن هذا الإعتراض يكون ذا معنى فقط حينما تكون الحركة فـي المـكان معنيـة بتكويـن الخطوط تماما كما هي معنية بتكوين النقاط، لكن هذا غير صحيح. إن الحركة المعنية رأسا بتكوين الخطوط هي الحركة الزمانية التي بهكذا فعل تكون النقاط قد تكونت ضمنيا. أما الحركة المكانية فإنها معنية رأسا بتكوين النقاط بينما تتكون الخطوط ضمنيا بفعل تكون النقاط بحكم الوجود الضروري للهواء، الفضاء الذي يربط نقطة بغيرها. في الزمان تتكون النقاط ضمنيا بحكم قيام الحركة ضرورة بين نقطة بداية ونقطة نهاية. هكذا فإن الوصول إلى منى بعد مزدلفة يكون قد شكل النقطة الثالثة. لندقق إذن أن التكون العيني للمساحة ليس بين منى الأولى والأخيرة فذلك هو التكون الممكني لها. التكون العيني يكون فقط مع تكوين النقطة الثالثة التي هي منى في العودة إليها. لا يحتاج الأمر هنا عودة إلى عرفة لتغلق المساحة بما أن الضروري في المكان تكوين النقاط بينما تتكون الخطوط ضرورة بين عرفة ومزدلفة ثم مزدلفة ومنى وأخيرا منى وعرفة.

لا يبقى إذن بعد العودة إلى منى ورسم النقطة فالخط فالمساحة، إلا إعادة المساحة على نفسها لتكوين الجسم المكاني أي إعادة النقطة فالخط فالمساحة على المكانية الفارغة لتعيينها. بعد ذلك ثمة ثلاثة سلوب ينتهي بها الشوط الأول من الحج. نحاول أن نستعيد من جديد جميع العناصر المتوفرة لنا إلى هذا الحد من أجل تعميق الوعي بها:

- يوم التروية.
- الوقوف بعرفة.
- الوقوف بالمشعر الحرام والمبيت بمزدلفة.
- العودة إلى منى.
- رمي جمرة العقبة والنحر والحلق (أو التقصير).
- التحلل الأصغر.

بالأسماء المنطقية المناسبة فإن العناصر تغدو كالتالي:

- المكانية الفارغة.
- المكان الموجب.
- المكان السالب.
- المكان المحايد.
- سلب الهيئة والزمان والمكان.
- اكتمال المكان أو المكانية الممتلئة والتغيير الهيئي لاكتشاف الزمانية الفارغة.

لنلاحظ هاهنا جيدا المقولات المنطقية القارة كيف تتجلى في مستوى المكان:

- الإمكان والتحدد والعودة أي الفرق بين منى أولا وعرفات (ومزدلفة) ومنى أخيرا: هاهنا الفرق بين ما يكون وما لا يكون وبين ما يكون وما هو كائن أو بلغة أخرى بين الممكن اللامتناهي والمستحيل اللامتناهي وبين الممكن اللامتناهي والفعل المتناهي. واضح هنا أن المسافات التي يخرج منها الكائن واسعة جدا. يتعلق الأمر بهوية مفتوحة بإطلاق تسمح بخروج الشيء وغيره منها أي أ وب بل حتى بالقول بعدم الهوية تماما أو انتماء شيئين لغير هوية، لغير وحدة تجمعهما، لغير "حرم" مشترك. من ثمة وقوع عرفات خارج حدود الحرم. لماذا يقع عرفات خارج حدود الحرم إذن؟

لأن عرفات كفعل، كتحدد يصدر عن اللاتناهي الذي هو واسع الحدود تبلغ رحابته أ وب لا فقط أ' وأ" أو أ وأ. يعبر بعد عرفات ووقوعه خارج حدود الحرم عن المساحة غير المحتواة في هوية متناهية، وهي المساحة التي بين الممكن اللامتناهي والمستحيل اللامتناهي وبين الممكن اللامتناهي والفعل كتحدد وكتناه. بين منى كمنطلق إذن وعرفات ثم منى كعودة تقع المعطيات المنطقية أ – ب – ج، من ثمة التخارج الظاهر بين الحدود على خلاف ما هو عليه الأمر في البيت.

- الإيجاب والسلب والحيادية أي الفرق بين عرفات ومزدلفة والعودة إلى منى: هاهنا مساحة الحركة تكون قد ضاقت لأن الهوية هنا ضاقت وهي يوم التروية بمنى. في البداية أي في منى يكون استجماع الممكنات من اللامتناهي للحصول على ما يكون مطلقا مقابل ما لا يكون مطلقا. هكذا الشأن أيضا في الخروج من منى أي من اليكون مطلقا إلى الكائن مطلقا أو المتحدد. هاهنا المسافات واسعة وحرة بإطلاق. أما إذا تحدد عرفات فإن العلاقات التي تأتي بعد ذلك تصبح مضبوطة في حدود ما هو عرفات أي في خروج محدد من الممكن الذي في منى. تحدد عرفات يفرض بعد ذلك أن يكون المشعر الحرام سلبه المخصوص أي واقعا وإياه في حدود الهوية نفسها التي في منى ثم أن تكون العودة إلى منى محددة أكثر في الحدود بين الإيجاب والسلب الآنفين. ولأن عرفة والمشعر الحرام ومنى – العودة، كمعطيات منطقية تقع في حدود الممكن نفسه الذي هو منى، فإنها لذلك لا تمثل معطيات مطلقة الإختلاف، أ، ب، ج بل فقط أ'، أ"، أ"'.

- السلب الهيئي والسلب الزماني والسلب المكاني أي رمي الجمرة الكبرى والنحر والحلق (أو التقصير): هاهنا يضيق الكائن أكثر فأكثر إلى حدود السلب نفسه وتفصيلاته بينه وبين ذاته. ليس فقط هاهنا وقوع في حدود الهوية نفسها ليكون المتشابهان مثلما في النقطة الآنفة بل أيضا الوقوع في حدود التعين نفسه السالب والذي يعني تغيير السالب هيئته بين سلب' وسلب" أي العلاقة أ' – أ" – أ"'.

ثمة إذن، بعد الإحرام، ومنذ يوم التروية حتى التحلل الأصغر – ثمة العلاقات المنطقية

التالية:

- العلاقة بين منى وعرفة والعودة إلى منى كعلاقة واسعة ل أ وب وج بما هي علاقة للممكن بالمستحيل وللامتناهي بالتحدد.
- العلاقة بين عرفة ومزدلفة ومنى كعلاقة داخل الممكن نفسه بين إثبات ونفي أي العلاقة أ' وأ".
- العلاقة بين رمي الجمرة الكبرى والنحر والحلق كعلاقة داخل النفي نفسه كتعين سالب بين ظهور له أ وآخر ⅄.

إلى هذا الحد نكون قد أنجزنا إذن العلاقات أ – ب – ج؛ أ' – أ" – أ"'؛ أ – ⅄– **أ** أي نكون قد وفرنا المعطيات الأساسية لاكتمال المكان على هيئة مطلق ونكون قد حصلنا من ثمة على الإمتلاء المكاني. لكن ذلك مثلما بينا يعني على الفور اكتشاف هذا الإمتلاء نفسه كفراغ زماني. نتتبه إذن أننا أمام حركة هيئية ضرورية يجب أن ننجزها الآن أي يجب أن نغير شكلنا للدخول في الهيئة الثانية: الزمان، وذلك معنى التحلل الأصغر.

14 – الحركة الزمانية في الحج:

نذكر أن الرحلة إلى عرفات ومزدلفة مهمتها تفصيل الممكن الذي في منى إلى إيجاب وسلب على شكل نقطتين متميزتين تتفرد كل منهما مكانا وزمانا وهيئة لتعودا بعد ذلك إلى أداء وظيفتهما بحسب طبيعتهما كنقاط. بعد المهمة السالبة التي ينجزها السلب أو النقطة السالبة في منى تشرع النقطة الموجبة التي حصلنا عليها من عرفة، الإيجاب في أداء مهمتها. يتجه الحاج بعد الحلق أو التقصير في منى مباشرة إلى البيت الحرام لأجل الطواف والسعي إن لم يكن قد سعى.

نذكر أن الطواف هو الحركة الدائرية بين أ ونفسها أي من أ إلى ⅄، وهو حركة الظهور من الكمون أو حركة الشيء بعد أن يكون قد تعين وخرج من القوة إلى الفعل بما هي حركة الناقص. السعي بين الصفا والمروة هي هذه الحركة للناقص لتحصيل درجاته التي لا تزال خارجة عنه أي الحركة من أ' إلى أ". إلى حد العودة من عرفة إلى منى تكون النقطة (الزمانية أي اللحظة والمكانية أي الأين والهيئية أي التعين الشكلي) قد أعدت بالكامل بالخروج عن ذاتها والعودة على ذاتها على هيئة اكتمال للنقطة مكانيا وزمانيا وشكليا.

لكن إلى هذا الحد يجد المطلق نفسه من جديد أمام الفراغ. إنه ينكشف كممكن زماني فارغ. إن سلب النقيض يعني إذن من جهة ثانية خلق فراغ في الذات والتهيؤ كاقتدار على الفعل.

باكتمال التحدد المكاني وقيام الكائن ⅄ أ سالبا غيره أي أ لا ب ينكشف كفراغ جديد هو الزمان أو الممكن الزماني غير المتعين. ما سيأتي من الحج يجب فهمه إذن كحركة بين أ' وأ" والحال أن الحركة بين أ وب قد اكتملت.

بعد التحلل الأصغر يتم التوجه إلى البيت الحرام للطواف والسعي لمن لم يسع مع طواف القدوم.

15 – طواف الإفاضة:

بالطبع يتعلق الأمر هنا بالطواف بالكعبة كركن يفسد الحج عدم القيام به في حين أن طواف القدوم واجب فحسب يمكن جبره بكفارة إذا لم يتم. هذا الركن متفق هو أيضا حول ركنيته ويتعلق الأمر هنا أيضا بتفسير ذلك.

يتمثل الطواف في حركة دائرية حول الكعبة التي يصفها القرآن بالبيت العتيق: ﴿... وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (الحج 29) أو أيضا بالبيت الحرام: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ...﴾ (المائدة 97)، والبيت هو البيت المحرم ﴿... إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ...﴾ (إبراهيم 37). لكن هو محرم وحرام على من؟ بالطبع على غير الله، إذ هو أصلا "بيت الله الحرام". إن المطلق يتحدد في البيت من جهة ما هو ضروري له ليس لغيره فيه حظ إلا إعلان استحالة انتماء هذا الضروري إليه. وضروري الله ألوهيته وضروري العباد عبوديتهم. لقد قلنا من قبل أن الضروري هو ما ينتمي إلى الشيء على نحو تحليلي توتولوجي مفهوميا ودون النظر إلى الوجود. يمثل البيت هذا الدور المضاعف لألوهية الله وعبودية العباد كدور ضروري مستحيل غيره للطرفين: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ (الحج 26). إن القرآن وهو ينسب البيت لله "بيتي" ينسبه من جهة أخرى للناس: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران 96)؛ ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا...﴾ (البقرة 125). كيف نفهم هذه النسبة المضاعفة للبيت، كونه لله وكونه للناس؟

إنه بيت الله الذي تتحدد فيه ألوهيته وبيت الناس الذي تتحدد فيه عبوديتهم. لذلك كانت الموازنة واضحة بخصوص البيت بين تحدد ألوهية الله والسلوك الذي يعلن عبودية الإنسان: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ...﴾ (البقرة 127 – 128). إن ابراهيم وإسماعيل يرفعان قواعد البيت الذي توجد فيه ألوهية الله وحرمة ذلك على المخلوقات. لذلك كانت آية سابقة تأمر بإبعاد المستحيل عن الضروري، ألوهية الأوثان عن ألوهية الله "وطهر بيتي".

إنها المفاهيم نفسها للتوحيد التي تقع في عرفة، ولا يقع هاهنا الفرق بين عرفة والبيت. إنما يقع الفرق لجهة حصول كل ذلك في وضع دائري له في حين يكون في عرفة في وضع النقطة. هاهنا فرق واضح بين حدين مختلفين: الوقوف بعرفة والطواف بالبيت أي النقطة والدائرة؛ عرفة كحدث طبيعي والبيت كحدث إنساني. إن البيت هو منطقيا أ مقابل عرفة ك ب بما يعني أن الأمر يتعلق إذن بركن لا بواجب.

16- السعي بين الصفا والمروة:

هاهنا ركن يثير الإشكال لدى البعض حول ركنيته أو وجوبه لا حول ركنيته أو شرطيته. من الملفت للنظر هنا وجود حدين يشكلان هذا الركن: الصفا والمروة. ويتعلق الأمر بحركة (سعي) بين هذين الحدين. إن هذه الشعيرة تكمن إذن في التراوح الذي نقوم به بين نقطتين متخارجتين وليس العودة على النقطة نفسها بالمضاعفة كما هو حال الطواف بالبيت ولا في السلوك الذي نقوم به قبالة نقطة واحدة: جبل عرفة والوقوف به.

بين نقطة (الصفا) وأخرى (المروة) تبدو الحركة حركة خطية •←• أو هي حركة متعلقة بخط لا بنقطة ولا بمساحة. إن ما يؤكد الطبيعة الخطية للوضع هنا هو أن ما يعد شوطا في السعي ليس كما هو الشأن في البيت أي العودة على نقطة الإنطلاق بل الذهاب بلا عودة: فالحركة من الصفا إلى المروة تعد شوطا تماما كما أن العودة من المروة إلى الصفا تعد شوطا آخر. إن الشوط هو الحركة من النقطة1 إلى النقطة2 أي بين أ' وأ" لا وقفة على الحد بين النقطة والخط والنقطة والدائرة أي بين أ وب ولا حركة من النقطة أ إلى النقطة أ\نفسها. هاهنا إذن شيء مختلف عن النقطة أ والحركة الدائرية ب، هاهنا حركة خطية ج.

إن الخط في وجه آخر للمقاربة آية عن الزمان بما المكان وحده صاحب عرض أما الزمان فذو طول هو الأظهر فيه يمتد بين الآن والبعد. ولكن حركة الزمان الخطية بين الآن والبعد هي على وجه الدقة حركة بين القوة والفعل، بين الإمكان والتحقق، بين الواقع والممكن أو هي حركة اكتمال الشيء وبلوغه أوجه (أشده) والتي هي بالضبط حركة عودة إلى الصفر بولادة الإمكان من جديد. إنها الحركة النباتية التي تذهب وتجيء بين البذرة فالشجرة فالزهرة فالثمرة فالبذرة من جديد، أو هي حركة من القوة إلى الفعل ومن الفعل إلى القوة مجددا.

قد نسمي هذه الحركة دائرية ولكنها دائرية في حدود الزمان والذي طبعه محدود ببداية ونهاية (بذرة وثمرة). وهاهنا شبهة يجب إزاحتها، فإن ما يبدو هنا كعرض ومساحة أو مكان في مستوى الزمان لا يمس شيئا من الطبيعة الخطية للزمان في نسبته الخارجية للمكان ذي العرض وللهيئة ذات الطبيعة النقطية وإنما ذلك يشير فقط إلى أن للزمان في ذاته مكانه الخاص وهيئة الخاصة. كما أن للمكان زمانه وهيئته وللهيئة زمانها ومكانها.

الحركة بين الصفا والمروة تمكث إذن حركة خطية مشيرة إلى الزمان أو هي آية الزمان وحركته بين القوة والفعل.

إن العودة إلى الحدث التاريخي الشهير لهاجر زوجة النبي إبراهيم يكشف عن هذا المعنى بالذات. فهاجر التي عطش إبنها اسماعيل وأوشك على الهلاك ولم تجد ماء فغدت تروح وتجيء، إشارة إلى ضيق الواقع وحركته الضرورية نحو الإستنفاذ. أما الماء الذي نبع من حيث لم يكن واقعا فإشارة إلى الممكن الذي يخرج منه واقع جديد، القوة التي تعطي فعلا جديدا

بحركة زمانية وقد استنفذت هاجر حركتها المكانية ولم يبق في الواقع إلا ألم العطش والإشراف على الهلاك.

لقد ظلت هاجر تعاني ألم الواقع، ولكنها فهمت أن حركتها المكانية بين الهنا والهناك يجب أن تتحول إلى حركة زمانية تنتظر البعد من الآن على نحو ما هو الزمان عينه أي على نحو خطي بين نقطتين لا على نحو عرضي مشير إلى المكان. السعي في الحج إذن سعي بين الممكن والواقع أو هو حركة اعتصار للقوة لإخراجها إلى الفعل عبر جسر من الزمن يشير إليه المسار الخطي للسعي، لكن أيضا المفهوم ذاته، السعي.

"سعى" كما في الآية ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى﴾ (الليل 4) أو ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى﴾ (النجم 39) – فعل يشير إلى حركة تتجه صوب إخراج الممكنات التي للوجود إلى أفعال. "ليس للإنسان إلا ما سعى" يعني لا ينسب الإنسان ملكية لنفسه إلا ما أخرجه هو بنفسه من القوة إلى الفعل، من الممكن الى الواقع؛ "إن سعيكم لشتى" يعني أن ما تستخرجونه من الممكن إلى الفعل مختلف بينكم. وهكذا فإن قولنا "السعي في الأرض" يعني أيضا إستخراج الممكنات التي فيها إلى أفعال عبر الوسائط المختلفة: تحويل المواد الأولية، فلاحة الأرض، البيع والشراء، إلخ. في كل الحالات لا نسمي سعيا إلا حركة تقصد تحصيل أفعال، تعينات، تحققات، واقعا ما من الممكن أو من القوة.

تشير النقطة الأولى (الصفا) إلى القوة، كما تشير النقطة الثانية (المروة) إلى الفعل. أما السعي فيشير إلى حركة إخراج الممكن الممتد بين القوة والفعل. ولأن الشيء لا يكون فقط لجهة الممكن ولا أيضا لجهة الفعل فقط، فإنه من الضروري التعبير عن وقوع الشيء المطلوب بين الحدين وهو ما تترجمه حركة الذهاب والعودة بين النقطتين.

واضح إذن أننا هنا بصدد حدث جديد مقابل الدائرة والنقطة أعني الخط. من ثمة الحدث المنطقي أ مقابل ب وج ومن ثمة ضرورة اعتبار السعي بين الصفا والمروة ركنا من أركان الحج لا واجبا فقط.

17 – الأركان الثلاثة للحج / الفروق الأساسية:

نلاحظ أولا أنه مثلما كان الشوط الأول من الحج مع الركن الأعظم ولواحقه يدور حول حدين هما عرفة والمشعر الحرام بمزدلفة وتكون منى حدا مضاعفا للإنطلاق والعودة، فإن الشوط الثاني منه أيضا يتكون من حدين: الطواف والسعي مع نقطة مضاعفة أيضا للإنطلاق والعودة غير مكانية هذه المرة هي تعين البداية التي كانت عقب التحلل الأصغر، تعينها في الطواف والسعي. ماذا يعني كل ذلك؟

لنقارن بين النقطتين – عرفة (الوقوف) والمشعر الحرام (المبيت) – والنقطتين – الكعبة (الطواف) والصفا والمروة (السعي):

قلنا أن الحركة في الكعبة هي بين أ وأ أي بين الشيء ونفسه وفي الصفا والمروة هي بين أ' وأ'' أي بين الشيء وشبيهه في حين أنها في عرفة حركة بين عرفات ومزدلفة أي بين الشيء وغيره. لنلاحظ أولا الفروق المكانية الواضحة بين الحدين أعني المسافات المكانية. فإذا كانت المسافة المكانية بين الحجر الأسود والعودة عليه هو نفسه في الطواف قصيرة (عشرات الأمتار - بين 40 و50 مترا محيط الكعبة) فإن السعي من الصفا إلى المروة أو العكس مسافة وسطى (مئات الأمتار - 380 تقريبا) بينما المسافة بين عرفة ومزدلفة واسعة جدا بالمقارنة (آلاف الأمتار - زهاء 7000 متر إلى الحد الذي نقول فيه أن عرفة ليس في حدود الحرم بينما مزدلفة رغم بعدها تقع بعد في حدود الحرم). من ثمة كانت النقطتان في الكعبة (الحجر الأسود خروجا وعودة) تماما كما في الصفا والمروة (الصفا كنقطة أولى والمروة كنقطة ثانية) - كانتا تنتميان معا للطواف كركن والسعي كركن أي أن الركن متكون منهما معا. أما في عرفة فإن النقطتين تقع إحداهما داخل الركن (عرفة) والثانية خارج الركن أي في مستوى الواجب (المشعر الحرام بمزدلفة).

للتدقيق فإن النقطة الثانية في الإحداثيات الثلاث هي السلب بمعان: مزدلفة هي السلب بالنسبة لعرفات كإيجاب أي السلب في مستوى علاقة الشيء بغيره؛ الصفا والمروة هما أيضا السلب والإيجاب كل بالنسبة للآخر أي في مستوى علاقة الشيء بشبيهه؛ الحجر الأسود في الكعبة هو السلب والإيجاب بالنسبة لنفسه أي في مستوى علاقة الشيء بنفسه. بأي معنى وماذا يعطي ذلك في النتيجة؟

السلب في المستوى الأول نفي كأن نقول أ إنسان لا حيوان. الحيوان هنا يقع خارج حدود الإنسان، ويعني النفي أن الشيء يكون بإبعاد غيره عنه وتحريره منه (في المكان): هذا هنا وذاك هناك، و(في الزمان): هذا الآن وذاك بعد، و(في الهيئة): هذا هكذا وذاك كذلك.

السلب في المستوى الثاني ليس نفيا مطلقا بل نفي وسطي. بأي معنى؟ يتعلق الأمر هنا بالشبيه لا بالغير. نفي الشبيه ليس نفيا للغير مطلقا. لا نشترك مع الغير في الماهية أصلا بينما نشترك مع الشبيه في الماهية ونختلف في الجسم: الزوجان الذكر والأنثى مثلا بما هما إنسان معا مقابل الحيوان، يشتركان في الماهية ويختلفان في تعين الجسم. الإنسان بالنسبة للحيوان هو أ مقابل ب، أما الرجل مقابل المرأة ف أ' مقابل أ''. الحيوان يقع كسلب خارج حدود الإنسان كليا بينما يقع الرجل والمرأة الواحد بالنسبة للآخر خارج حدوده نصفيا وسطيا لا كليا. لا نقول هاهنا إن الرجل ليس المرأة مثلما نقول الإنسان ليس الحيوان بل نقول على وجه الدقة الرجل كإنسان ليس المرأة كإنسان أيضا. إن الليس هنا نفي نسبي لا مطلق مثلما في حالة الحيوان. إنه نفي لما يقر به مشتركا بينهما، الشيء الذي يعطي بالنتيجة القول التالي: إنه الشيء نفسه، الماهية نفسها أو "النفس الواحدة" بعبارة قرآنية لكنها هنا ليست كهناك والآن ليست كبعد

وهكذا ليست ككذلك. إنها في جسمين مختلفين. إن هذا الجسم الذكري ليس ذاك الجسم الأنثوي والعكس. إن الماهية الإنسانية نفسها ليست متعينة هنا بمثل ما هي متعينة هناك. بأي معنى نفهم "ليس" هنا؟ بأي معنى نفهم سلب الشيء من حيث هو موجود لا معدوم مطلقا؟

إن سلب الباب كونه مفتوح (الباب ليس مفتوحا) يعني أنه مغلق. السلب هنا ليس عدما بل غياب لممكن، فراغ، مكان لممكن. الرجل ليس المرأة والعكس يعني أن كلا منهما يتعين لديه ممكن لا يتعين لدى الآخر ويظل فراغا، نقصا. إن كل البنية الذكورية هي النقص في البنية الأنثوية والعكس صحيح. من ثمة الحاجة، حاجة الواحد للآخر. السلب هنا حاجة ونقص لا عدم مثلما كان الشأن في البداية.

السلب في المستوى الثالث، في علاقة الشيء بنفسه ليس حتى نقصا. إنه السلب المتعلق بالكامل يطوف حول ذاته ويعود إلى نقطة انطلاقه. إنه يقول أ ثم يغادرها ليعود إليها ثانية ويقول أ من جديد وبالطبع فإنه يغادرها ك أ ويستعيدها ك ‎أ‎‎'‎. ليس هاهنا نفي مطلق (أ ليست ب) ولا حتى نفي نسبي (أ' حاجة ونقص ل أ" والعكس). إنه فقط تغييب وإعادة استحضار. من ثمة إمكان الحكم القيمي (صحيح / خطأ، خير / شر...) بأن يعود الشيء على نفسه، الآخر على الأول بالتأكيد أو بالنفي، بالمطابقة أو بعدم المطابقة.

أنواع السلوب إذن هنا ثلاثة: النفي أو السلب المطلق حيث تقع حدود الإثبات والنفي الواحد خارج الآخر؛ النفي أو السلب داخل حدود الممكن حيث السلب ممكن منفي وحاجة لممكن ثان؛ النفي أو السلب في الحدود الضيقة للمتعين نفسه حيث الممكن فقط، يتم تغييبه ثم استحضاره.

واضح أن المسافة بين الحضور والغياب قصيرة لكونهما كمونان يقعان في الحدود الضيقة للمتعين بما هو كمون. من ثمة انتماء الحضور والغياب للحجر الأسود نفسه. نبدأ به ك أ، نغيبه لفترة قصيرة وهي المدة التي يقتضيها الدوران حول الكعبة ثم نعود إليه ونستحضره من جديد ك ‎أ‎'‎. على خلاف ذلك فإن المسافة بين الحاجة أو النقص والتلبية متوسطة لكونهما كقوة وفعل تقعان في الحدود المتوسطة للتحدد. من ثمة توزع المسافة بين الحاجة والتلبية توزعها بين الصفا والمروة. أخيرا فإن المسافة بين الإيجاب والسلب واسعة جدا لكونهما تحددان يقعان في المساحة الواسعة للامتناهي بما هو اللاتحدد. من ثمة خروج عرفة والمشعر الحرام بعضهما عن بعض وتباعدهما تباعد السلب عن الإيجاب الذي هو أوسع من تباعد الحاجة والتلبية ومن تباعد الحضور والغياب.

الفرق الأول في الحج بين عرفة والمشعر الحرام هو إذن فرق الإثبات المطلق والنفي المطلق، وذلك واضح من خلال طبيعة النقطتين الجيولوجية ومن خلال الوقوف الموجب في النهار في الأولى والوقوف السالب في الليل في الثانية. أما في النقطتين الثانيتين فإن الأمر لا

يتعلق بإثبات مطلق مقابل نفي مطلق لأن النقطتين مثبتتان ومنفيتان على السواء إثباتا نسبيا ونفيا نسبيا. لا يتعلق الأمر هنا بنقطة موجبة وأخرى سالبة بل بإثبات للنقطة على هيئة دائرة وإثبات لها ثان على هيئة خط أي في شكل تعينين مختلفين للإثبات والنفي لا في شكل فرق بين الإثبات والنفي نفسيهما.

إن الدائرة ليست نفيا للخط بمثل ما النقطة السالبة نفي للنقطة الموجبة. يتكون كل من الدائرة والخط من نقطة تثبت ثم تنفى لتثبت غيرها. هما إذن متكونان من نقاط مثبتة ومنفية أو أنها تتبادل الإثبات والنفي لا كما كان الشأن في الأول من نقطة مثبتة مطلقا وأخرى منفية مطلقا. هاهنا نقاط متعددة وإثبات ونفي يتخللها جميعا. تتكون الدائرة من ثلاث نقاط ويتكون الخط من نقطتين. يتعلق الإثبات والنفي في الخط بإثبات أ ونفي ب وفي الوقت نفسه بإثبات ب ونفي أ. لا يتعلق الأمر هنا بتعاقب للإثبات والنفي بل بتزامن الإثبات والنفي المتبادل. بمعنى آخر فإن كلا من أ وب تقع في نفي الثانية، وذلك ما بينا من قبل أنه سلب الحاجة والنقص أي السلب الذي يعني حاجة الواحد للآخر.

في الدائرة يكون الإثبات أولا ل أ ثم تنفى أ لتثبت ب ثم تنفى ب لتثبت من جديد أ. لا يتعلق الأمر بطرفين يحتاج كل منهما الثاني ولكن بطرف واحد يعود على ذاته بالنفي والإثبات على النحو التالي: يحضر أولا ثم يتم تغييبه لفائدة حد ثان ثم يتم استحضاره من جديد. النفي والإثبات هنا ليس حاجة وتلبية بل تغييب واستحضار. نحن هاهنا أمام تعينين مختلفين للإثبات والنفي: الحاجة والتلبية ثم الحضور والغياب.

لنذكر إذن بالصورة العامة لما حدث إلى حد اللحظة: يتم تميز الإثبات والنفي (عرفة والمشعر الحرام) في الشوط الأول من الحج أي تحددهما بعد أن لم يكونا أصلا أو بعد أن كانا محض ممكن في منى. هاهنا الإثبات والنفي حدث هو أ مقابل الممكن بما هو غير أ، ب مثلا. بعد ذلك فإن الإثبات والنفي في الطواف والسعي ليسا أ مقابل ب بما أن أ متعينة الآن مقابل غيرها. إنها الحركة الثانية لتميز أ إلى أ' وأ'' أي الإثبات والنفي بشكل أول وشكل ثان، شكل أول هو الحضور والغياب في الدائرة وشكل ثان هو الحاجة والتلبية في الخط.

الطواف والسعي إذن بعد الشوط الأول الذي ينتهي بالتحلل الأصغر والخروج بنقطة موجبة مطلقا مقابل نقطة سالبة مطلقا أي أ مقابل ب والذي يعني الشيء متفردا ل موجبا وسالبا – هما التعينان الممكنان ل ل الموجبة ك أ السالبة ك ب أو الجسمان اللذان تتخذهما الماهية ل. هاهنا الحركة ليست مكانية بين عناصر الشيء أي بين الشيء وخارجه مثلما كان الشأن في الأول بل حركة داخل الهوية نفسها بمعنى المتفرد. يتميز المتفرد عن غيره إلى تجسد أول له وتجسد ثان من حيث هو قوة تخرج إلى الفعل والتعين في أ' وأ''.

حينما يتم الطواف والسعي أي تعين الواحد المتفرد في خروجين له أ' وأ'' يكون قد

أنجز حركة زمانية لا مكانية رغم حاجتها للمكان، أعني حركة زمانية لتعينين ممكنين للهوية وهي قوة في حين كانت الحركة في البداية حركة مكانية لتحددين ممكنين لها وهي لامتناهية. الحركة الزمانية من القوة إلى الفعل ليست متيحة لخروج أ وب من ل اللامتناهية بل لخروج ل' ول" من ل القوية بعد أن تكتشف ل نفسها ككلي وقد تعينت كمتفرد. يتعين الكلي كجامع لكل الممكنات التابعة له على نحو كمون. ليست ل هنا موجبة سالبة بل موجبة سالبة معا ل أ'، سالبة وموجبة معا ل أ". تبلغ ل هنا درجة الكمون تماما مثلما بلغت في الأول درجة القوة بتحددها. إنها شوط ثان مماثل تماما للأول الذي انتهي بالتحلل الأصغر. هاهنا أيضا يتم التحلل الأكبر بعد الطواف والسعي. ماذا تعني منطقيا هذه اللحظة من الحج؟

إنها لحظة تعين المطلق. ذلك أن المتفرد الذي تحدد أولا بين منى وعرفة ومزدلفة على هيئة نقطة موجبة سالبة تأخذ هيئة أولى كدائرة وثانية كخط. لكن ماذا يعني أن تكون الماهية الواحدة آخذة هيئتين أو تعينين مختلفين غير كون الماهية تتحول من متفرد إلى كلي؟ إن الكلي الصوري الذي يكون قد تبين بمجرد تحدد المتفرد يتحول إلى كلي عيني بخروجه عن نفسه في هيئتين له ثم العودة على نفسه متعينا كهوهو. إلى هذا الحد يكون الكائن قد بلغ تعينه أي قطع مرحلة العلاقة أ' – أ" وأصبحت العلاقة أ – \أ مفتوحة. لندقق الآن ما تبقى من الحج بعد التحلل الأكبر بما هو هذه العلاقة.

18 – رمي الجمار في أيام التشريق الثلاثة:

بعد التحلل الأكبر تكون العودة إلى منى في أيام التشريق لرمي الجمرات. لا يتعلق الأمر هذه المرة برمي جمرة العقبة فقط ومرة واحدة كما في المرة الأولى قبل التحلل الأصغر وإنما يتعلق برمي الجمرات الثلاث ثلاثة أيام. لنر أولا ما المعنى المنطقي لرمي الجمرات حتى نتبين بعد ذلك متعلقاته.

أ – التفصيل في رمي الجمرات في أيام التشريق: نذكر أن الأمر بحالة رمي الجمرة الكبرى فقط يوم العاشر كان بسبب الإحداثية التي كان يوجد فيها هذا السلب هناك، أعني فرق سلب ما عن شبيهه (فرق رمي الجمار عن النحر وعن الحلق). لذلك لم يكن هناك من معنى للتفصيل. أما هاهنا فإن الأمر يتعلق بإحداثية داخلية بين الجمرات نفسها أي بتمييز بين جمرة وثانية لا بين رمي الجمار والنحر مثلا. من ثمة تعلق الأمر هاهنا بالتفصيل.

ب – معنى رمي الجمرات بحسب المقولات المنطقية المركزية: إن الجمرات مرتبة كما هو معلوم من الصغرى إلى الوسطى إلى الكبرى. بالعودة إلى إبراهيم عليه السلام فإن رمي الشيطان لم يكتمل إلا في اللحظة الثالثة حيث عاد الشيطان أثناء الرمية الأولى له كما عاد أثناء الثانية لكنه اختفى نهائيا برميه للمرة الثالثة. واضح أن الرمية الثالثة هي الضربة القاضية التي تلقاها الشيطان. بأي معنى يكون صراعنا مع كائن ما حاسما ونهائيا بشكل، نسبيا بشكل آخر

وأدنى من ذلك بشكل ثالث؟

نذكر بالمقولات الأساسية التي يدور حولها تفكيرنا: يتميز الكائن بما هو أ وغيره ب؛ يتميز عن شبيهه بما هو أ' وشبيهه أ''؛ يتميز بعد ذلك عن نفسه بما هو أ وأ.

في بعده الأخير الكائن هو حضوره وغيابه، في بعده الثاني هو واقعه وممكنه وفي بعده الأول هو الضروري فيه والمستحيل. هذا القلم الأزرق مثلا هو (هيئة) إما في حالة كتابة أو في توقف عنها؛ (مكانا) إما هو فوق الطاولة أو في المحفظة أو في أي مكان مشابه؛ (زمانا) هو إما في بداية الإشتغال به أي أنه لا يزال جديدا ولا زال زمانه أمامه أو هو في آخر لحظاته إذ هو يوشك أن يستنفذ قدرته على الكتابة أو هو في وضع ما بين ذلك. إن هذه الخصائص تكون للقلم الواحد يتميز بها عن نفسه. فالقلم الناجز الواحد نفسه هو إما في حالة كتابة أو في حالة توقف عن ذلك فإن كلا الحالتين تكونان له بين الآن والبعد، والقلم الواحد هو إما فوق الطاولة أو في المحفظة أعني بين الآن والبعد، والقلم الواحد هو في بداية مزاولة نشاطه أو في أواخرها أو غير ذلك. لا يتعلق الأمر هنا بقلمين مختلفين بل بالقلم الواحد نفسه الذي يظهر على هذا النحو أو ذاك، في هذه الهيئة أو تلك، في هذه اللحظة من عمره هو نفسه أو في اللحظة الأخرى. لذلك قلنا أن الفرق هنا ليس سوى فرق بين الحضور والغياب، فإنه القلم نفسه يحضر ك أ ويغيب ك أليعاود الحضور ك أويغيب ك أ. إن كل الحالات الهيئية والمكانية والزمانية المتعلق بها الحديث هنا حاصلة للقلم على نحو كمون قابل للإظهار فقط والذي يكون قد قطع أشواطا قبلها للتحدد أولا ثم للتعين ثانيا.

لنفترض هنا أن القلم وهو في حالة كتابة (أي أن الحضور الذي له هو أننا نكتب به) قد أوقفناه عن ذلك وأحضرنا مكان الكتابة هيئة أخرى له: التوقف عن الكتابة. ما الذي يجري؟ هل أن الكتابة أعدمت عن القلم؟ الظاهر أن القلم قد كف عن الكتابة على نحو يوحي بأن حالة الكتابة لم تعد موجودة. لكنه من اليسير أن نتبين أن الكتابة لم تعدم عن القلم بل أعدم فقط حضورها حيث انسحبت إلى الغياب، والدليل على ذلك أننا نستطيع ثانية أن نعيد القلم إلى حالة الكتابة وننفي مرة أخرى حالة توقفه عنها.

لنؤكد إذن أن القلم في وضعه ككمون يحضر ويغيب، لا يمكن أن يكون الإقرار والإثبات إلا ظرفيين وأدنيين بمعنى أنه لا شيء يحضر إلا ليغيب ولا شيء يتم تغييبه إلا ليظل قابلا في كل لحظة لحظة للعودة. هذا يعني أن الذي يريد أن يوقف قلما عن الكتابة، إذا كان ذلك حاصلا له في الكمون، فإن كف القلم عن الكتابة وهو في يد أحدهم مثلا لا يمثل حلا نهائيا للمشكل. إنه ما دامت خاصية الكتابة حاصلة في الكمون وما دام القلم واقعا فحتى وإن كف عن الكتابة لحين فإنه يعود حينا آخر لمهمته بيسر كبير.

إن محاربة القلم إذن في ظهوره أي في حضوره وغيابه للكف عن الكتابة شكل أساسي

من أشكال المحاربة لكن كل ما ينجزه هو أنه يكف القلم عن الكتابة لحين وفي حيز محدود وفي هيئة دون سواها ليظل تهديده قائما ما دام الكمون قائما. لذلك فإن من يريد محاربة قلم ما لا يكفي أن يوقفه عن الظهور بل الأهم أن يحاربه في كمونه ذاته الذي يأتي من كونه متعين وكونه ذو جسم وواقع هو الذي يقف وراء الظهور. حينما لا يكف القلم عن الكتابة بمحاربته في حضوره حيث يغيب ليظهر من جديد، فإن إتلافه نهائيا، أعني إتلاف تعينه هو الطريقة الأكثر فعالية للتخلص من قلم يقلقنا. هاهنا فإن من يريد الكتابة لن يجد الفرصة مثلما في المرة الأولى ليعود إلى الكمون حتى يظهر الكتابة من جديد لأن شرط الكمون هو التعين والواقع والجسم الذي للقلم والذي انتهينا إلى إتلافه. واضح أن من يريد الكتابة من جديد قد غدت مهمته أصعب من الأولى. إن الأمر لا يتعلق هنا بالعودة إلى الكمون لإظهار الكتابة بل بمهمة أعسر هي العودة إلى إنتاج الجسم نفسه الذي أتلف أي إنتاج قلم جديد للكتابة.

غير أن العودة إلى إنتاج قلم جديد أمر ليس مستحيلا وإن كان عسيرا وأعقد مما كان عليه الأمر في البداية حيث كانت مهمة الإظهار يسيرة تماما. هاهنا مهمة صناعة قلم جديد أي صناعة الواقع لا فقط الظهور معقدة وبعيدة من حيث الزمان الذي تقتضيه والجهد. مع ذلك فإنها تظل ممكنة. وهذا يعني أن من يحارب جسم الشيء، واقعه لا فقط حضوره يرتفع درجة أعلى في محاربته غير أنه لم يقض على الشيء جملة بما أنه، وإن أعدم واقعيا لكنه ظل ممكنا إنتاجه وإعادة إنتاجه أو بكلمة ظل ممكنا.

ثمة درجة بعد أعلى في محاربة الشيء: ليس فقط محاربة ظهوره أعني حضوره لإلقائه في الغياب وليعود من ثمة من جديد وليس أيضا محاربة واقعه وإلقائه في الممكن ليعاد إنتاجه ويعود أيضا من جديد بل محاربة ممكنه أصلا. إن إتلاف القلم والحفاظ على الممكن أي المصنع الذي يصنعه والتقنية التي ينتج بها يظل قرارا ضعيفا للتخلص نهائيا من الكتابة. من ثمة فإن إتلاف التقنية نفسها والمصنع الذي هذا شأنه درجة أعلى من إتلاف جسم القلم. إنه بهذا الإجراء يكون القلم قد انتقل لا فقط من حالة التعين إلى حالة الممكن بل وأيضا من حالة الممكن إلى حالة المستحيل أي أنه تحول إلى العدم لا فقط إلى الممكن. وواضح أن هذا الإجراء هو الأخطر من نوعه إذ به نكون قد تخلصنا نهائيا من الكتابة التي افترضناها جهة نقاومها.

ثمة إذن بصدد الشيء الذي نحاربه مستويات: إننا إما أن نحارب الشيء في ظهوره أي في حضوره وغيابه أو في تعينه أي في واقعه أو في ماهيته أي في ممكنه أصلا. في الحالة الأولى قد نتخلص من الشيء في حضور دون آخر ونغيبه لكنه سرعان ما يعود لأنه بعد واقع. في الحالة الثانية قد نتخلص من الشيء في جسم محدد له لكنه بطول الوقت يعود إذ يعاد إنتاجه. أما في الحالة الثالثة فإن التخلص من الشيء هو تخلص من ممكن الشيء جملة أي

تحويله إلى مستحيل بما يعني إلى عدم.

واضح هكذا أن النفي الأول للشيء نفي أدنى إذ سرعان ما يعود الشيء المنفي من الغياب إلى الحضور بينما النفي الثاني نفي أوسط إذ أن الشيء يعود بعسر نسبي من الممكن إلى التعين في حين أن الثالث نفي مطلق إذ يتحول الشيء إلى العدم فتستحيل عودته. هكذا نفهم الجمرات الثلاث.

إن إبراهيم عليه السلام وهو يرجم إبليس للمرة الأولى إنما يرجم حضوره الذي ظهر له ويدفعه إلى الغياب تماما كما ننفي القلم في حالة كتابة ونوقفه عن هذا الفعل دون أن نكسره أو نتلفه على نحو ما كما في المثال السابق. لذلك نسمي الموضع الأول للرجم بالجمرة الصغرى ولذلك فإن الشيطان ما يلبث أن يعود بما هو يتراجع فقط إلى الغياب ليظهر من جديد في موضع الجمرة الثانية. هاهنا يذهب إبراهيم إلى ما هو أبعد من الظهور في الشيطان، إلى واقعه نفسه ليهدمه تماما كما نكسر القلم أو نتلفه على نحو ما. تسمى هذه بالجمرة الوسطى. واضح هنا أن الشيطان لن يظهر مستقبلا بالسهولة التي ظهر بها في الأول من الغياب إلى الحضور لأن عليه هاهنا أن يعيد إنتاج جسمه من جديد جملة وإخراجه من الممكن إلى التعين تماما كما نعيد إنتاج قلم جديد إذا كسر الأول وكانت تقنية الصناعة متوفرة وأدوات الصناعة جاهزة. لذلك فإنه رغم العسر الذي أصبح عليه وضع الشيطان بعد الرمية الثانية له إلا أنه عاود الظهور للمرة الثالثة. هاهنا يتنبه إبراهيم إلى أن هدم واقع الشيء والحفاظ مع ذلك على ممكنه يظل مهددا بعودته بما أنه ليس بعد مستحيلا. إن إبراهيم في المرة الثالثة يتوجه إلى الممكن رأسا ليحيل الشيطان إلى مستحيل ويطرده إلى العدم جملة. كان ذلك في موضع الجمرة الكبرى، جمرة العقبة حيث استحال من بعد على الشيطان معاودة الظهور لإبراهيم.

رمي الجمرة الصغرى هو إذن طرد الشيطان ووسوسته من الحضور إلى الغياب لكن مع الحفاظ عليه في الكمون أي الحفاظ على واقعه وجسمه. رمي الجمرة الوسطى هو طرد الشيطان من الواقع وإعدام تعينه لكن مع الحفاظ عليه في الممكن قابلا لإعادة إنتاج نفسه. رمي جمرة العقبة هو طرد الشيطان من الممكن أصلا وتحويله إلى عدم حيث يغدو مستحيلا إعادة إنتاج ذاته ووسوسته.

ج - **المسافات بين الجمرات تأكيد للفرضية**: إن المسافات التي بين الجمرات وبينها وبين الكعبة تؤكد هذا الفهم تماما. ذلك أنه لكون المسافة بين حضور وحضور يفصلهما غياب ويأتي الكل من الكمون، مسافة ليست بالبعيدة (قلنا من قبل أنه إذا غاب الشيء فإنه سرعان ما يعاود الظهور)، فإن المسافة بين الجمرة الصغرى والوسطى هي المسافة الأقل من المسافات جميعا. بعد ذلك فإنه لما كانت المسافة بين واقع وآخر يتوسطهما الممكن أكبر منها بين حضور وآخر (لأن الأمر يستدعي هاهنا خلقا للكائن من القوة لا مجرد استحضار له من الكمون) فإن

المسافة بين الجمرة الوسطى والكبرى أكبر منها بين الصغرى والوسطى. أخيرا فإنه لما كانت المسافة بين ممكن وآخر يتوسطهما اللامتناهي أكبر بكثير منها بين واقع وآخر لأن الأمر يتعلق هنا لا فقط بخلق الشيء من الممكن بل بخلق الممكن نفسه الذي للشيطان والذي تلاشى في العدم، فإن المسافة بين الجمرة الكبرى والكعبة هي الأكبر بامتياز.

د - الجمرات الثلاث بما هي الحدود المنطقية أ' - أ'' - أ''' والأيام الثلاثة بما هي الحدود المنطقية أ - أ - أ: الفرق بين الجمرات ليس من جنس الفرق بين الدائرة والخط المشتركان في النقطة كما في الحالة الثانية. الدائرة والخط كما لاحظنا من قبل تعينان مختلفان بينما الجمرات ليست تعينات مختلفة بل تعين واحد في درجات مختلفة. يعني التعين كما نذكر دوما أن يصبح الشيء كمونا وقابلا لاحتمال واحد هو الظهور في أثواب مختلفة. نذكر أيضا أن الجمرات هي مواقع الظهورات الثلاثة للشيطان أي الشيء المتعين نفسه في كمون يتجلى في أ و\أوأ. يتعلق الأمر هنا كله بالجمرة نفسها مضاعفة في أثواب مختلفة فقط أصغر وأوسط وأكبر.

بحسب المنطق الذي نفكر بواسطته هنا فإن ما ينتهي عنده الأمر بالتحلل الأكبر هو تعين الكائن أي تحوله من القوة إلى الفعل في حركة زمانية. حينما يكتمل الكائن على هذا النحو وينهي مرحلة انفعاله ويقطع هذا الإنفعال، يكون الكمون قد أخذ مكانه لدى الكائن وأصبح الظهور ممكنا. لذلك فإن التحلل الأكبر يعني على الفور أن الكائن قد تهيأ كمونا ليصبح معدا للظهور. هكذا فإن التوجه بعد التحلل الأكبر إلى منى أي إلى الجمرات يعني التوجه إلى الظهور بعد التعين وذلك متفق تماما مع البنية المنطقية للكائن كما نرددها دائما.

ثمة هاهنا فقط استفهام حول الأيام الثلاثة التي هي الأخرى علاقة للشيء بنفسه، للجمرات بنفسها ك أ - \أ - **أ**. ذلك أن إعادة رمي الجمرات الثلاث ليست سوى الشيء نفسه يكرر ظهوراته. لماذا هذه الإضافة لعلاقة الظهور؟ هل هو محض تكرار؟

كلا. نذكر أن بداية السلب كانت من مزدلفة حيث يتميز السلب عن الإيجاب أي أ عن لاأ / ب. بعد ذلك فإن رمي جمرة العقبة والنحر والحلق أو التقصير يوم العاشر كان تمييزا داخل السلب نفسه ل أ' عن أ'' عن أ'''. أما رمي الجمرات الثلاث يوم الحادي عشر فواضح أنه لا يتعلق بالنحر والحلق كسلوب بل فقط بتفصيل داخل نوع السلب الأول: رمي جمرة العقبة. داخل هذه الحدود تتميز الجمرة الصغرى ك أ عن الوسطى ك \أ عن الكبرى ك **أ**. هذا حينما نأخذ المشعر الحرام كمنطلق للسلب أي كإحداثية كلية له. أما حينما نأخذ رمي جمرة العقبة ككلي أي ك أ يتميز عن النحر والحلق ك ب، فإن التعين في أ' - أ'' يقع آنذاك في الجمرات الثلاث كتفصيل داخل الكلي عينه. أما تكرار الرمي في أيام التشريق الثلاث فإنه يأخذ صفة العلاقة الداخلية للرمي بنفسه أي أ - \أ - **أ**. يختلف الأمر إذن بحسب الإحداثية التي ننظر منها دون أن يغير ذلك شيئا من دقة القرار بشأن البنية المنطقية للكائن. وهكذا تكتمل هذه البنية من

جديد مثلما اكتملت أولا بالتحلل الأصغر ثم الأكبر. لكن لماذا لم يكن ممكنا رمي الجمرات الثلاث مباشرة مع جمرة العقبة يوم العاشر؟ لماذا رمي الجمرات تفصيلا بعد طواف الإفاضة بالذات؟ ما الذي يفتقده هذا التفصيل يوم العاشر مع رمي جمرة العقبة وقبل طواف الإفاضة؟

إنه يفتقد الكمون الذي يستدعي أولا التعين وخروج الكائن من التحدد الذي هو زمان محض. إن ما نحصل عليه مثلما بينا بالذهاب إلى البيت للطواف والسعي هو تفعيل القوة للحصول على الكمون الذي يسمح وحده بعلاقة داخلية للشيء بنفسه. مع التحلل الأكبر يكون إذن قد تعين الكائن وحصل الكمون. لذلك يغدو ممكنا تفصيل رمي الجمرات الثلاث في أيام التشريق.

مع نهاية أيام التشريق يجب أن يكون الكائن قد عاد على نفسه في حركته الأخيرة، حركة الظهور. لكن لندقق جيدا أن هذه الحركة قد ابتدأت من البيت بعد الطواف والسعي حيث تحققت الهيئية الخالصة التي تستدعي الخروج عنها والعودة إليها في الهيئة المتعينة أي تعين الحركة حول الذات. لذلك فلا مناص من فهم رمي الجمار بما هو خروج عن الهيئية الصورية إلى هيئات ظهورية.

19 – حركات الطواف السبع، الأشواط السبعة في السعي، الرميات السبع للجمرات بما هي مستويات الكائن (كلية الكائن – اللاتحدد – التحدد – القوة – الفعل – الكمون – الظهور):

لماذا سبع حركات دائرية في الطواف وسبعة أشواط في السعي وسبع حصيات في رمي الجمرات؟ لماذا يكون الإثبات والنفي بعدد سبعة؟

لقد قلنا أن إبراهيم عليه السلام قد ظهر له الشيطان ثلاث مرات باختلاف نوع الظهور: ظهر له أولا من الكمون فسلبه إبراهيم هيئته المتعينة، ثم ظهر له ثانيا من القوة فسلبه إبراهيم زمانه، ثم ظهر له ثالثا من اللاتحدد فسلبه إبراهيم مكانه وألقى به في اللاتناهي وانتهى الأمر عند هذا الحد. يتعلق الأمر إذن بأنماط وجود الكائن والأبعاد الأساسية له التي بإثباتها يكون ممكنا وبنفيها ينتفي إمكانه وهي البعد المكاني للشيء وبعده الزماني وبعده الهيئي. بحسب تفصيل لهذه الأبعاد نفسها القائمة كل منها كإمكان وكفعل فإن الأبعاد الثلاثة تصبح بعدد الستة على النحو التالي:

الكمون والظهور المتعلقان بالهيئة

القوة والفعل المتعلقان بالزمان

اللاتحدد والتحدد المتعلقان بالمكان

يكون الكائن إذن بحسب مستويات ستة:

يكون أولا لامتحددا أي ممكنا ك أ أو ك ب = ممكنا في المكان

يخرج إلى التحدد ثانيا ك أ دون ب أي كفعل في المكان
ينكشف ثالثا كقوة أي ممكنا ك أ' أو ك أ'' = ممكنا في الزمان
يخرج رابعا إلى التعين ك أ' دون أ'' أي كفعل في الزمان
ينكشف هكذا خامسا ككمون أي ممكنا ك أ أو ^أ = ممكنا في الهيئة
يخرج سادسا إلى الظهور أي ك أ دون ^أ أي كفعل في الهيئة

لا يبقى بعد ذلك للكائن عدا الإنهدام للعودة إلى نقطة الإنطلاق أي المطلق حيث وحدة المكان والزمان والهيئة وهي الحركة الأخيرة التي ينجزها الكائن.

لندقق أن هاهنا سبع حركات دائرية وسبع حركات خطية وسبع سلوكات نفي ورسم نقاط تتضاعف بحسب مقاييس محددة:

يخرج الكائن من المطلق المكاني الزماني الهيئي ليتعين كنسبي في تفاصيله المكانية والزمانية والهيئية ثم يعود إلى المطلق المكاني الزماني الهيئي. واضح أن هاهنا حركة دائرية هي الحركة القصوى وهي واحدة لا مضاعفة مثل بقية الحركات. إنها الحركة التي يبين بها الكائن ذاته على نحو مطلق كما يلي: يكون واحدا وكل شيء مشكلا معه الكائن المطلق غير المتميز مكانا ولحظات وهيئة؛ يتنسب الكائن مكانا ثم زمانا ثم هيئة ليتميز مطلقا لكنه ليفقد أيضا مطلقه الذي كان له في البداية؛ بعد ذلك يضاعف الكائن ذاته من نسبي متعين (إيجاب) إلى نسبي غير مطلق (سلب) ليشرع في العودة من جديد إلى المطلق وينجز بذلك دورة يكون قد حصل فيها وجوده المطلق العيني في آن معا.

الدورة الكبرى للكائن إذن وهي بعدد واحدة هي التي يكون فيها أولا كل شيء أي يكون فيها وجوده المطلق المتساوي. حينما يشرع الكائن في التنسب يكون قد حصل على التميز الذي ليس له في المطلق لكنه يكون معا قد فقد مطلقه وحصل بالمقابل على المحدودية التي خلفتها مغادرته المطلق. يضاعف الكائن وجوده النسبي ليتحول من متميز إلى محدود حتى يشرع في العودة إلى المطلق ويحصل ذاته الكاملة.

هذه الدورة الكبرى تتضمن ثلاث دورات وسطى مكونة لها: مكانية يتحدد خلالها الشيء وزمانية يتعين خلالها الشيء وهيئية يظهر بفعلها الشيء. تتضمن كل من هذه الدورات نفسها دورة صغرى تتحول بها من ممكنها إلى فعلها.

الدورة التي تلي مباشرة بداية المطلق، دورته الكبرى هي تنزله في المكان أي الدورة المتعلقة بالتحدد المكاني. فبعد أن كان الشيء ممكنا على الإطلاق في الدورة الكبرى يكون هاهنا دونها ممكنا في المكان أولا ليخرج إلى التعين المكاني ثم يعود على نفسه بتحديد الممكن غير المتحدد أولا. في الممكن المكاني يكون المكان مطلقا لكنه فارغ. حينما يسعى المكان إلى الإمتلاء بالخروج عن ذاته يحصل ما لم يكن لديه في اللحظة الأولى للمطلق

المكاني أعني التحدد المكاني. لكن ما يحصل هنا أيضا فعل سالب للمطلقية التي كانت للمكان في وضعه الممكني الأول. إن تعين المكان ينكشف إذن في حيزين: الأول هو المطلوب الذي خرج من أجله المطلق المكاني من وضعه الأول الفارغ وهو الإمتلاء. أما الحيز الثاني الذي يجد فيه التعين المكاني نفسه فهو الحيز السالب الذي لم يطلبه أعني فقدانه المطلق الذي كان له في لحظته الممكنة ووقوعه في التناهي. إن المطلق يكون المكان الساعي إلى التعين قد تركه وراءه في وضعه الممكني الأول الذي يتبين إذن أنه رغم فراغه الذي بان عليه أولا هو أيضا حاصل على صفة مطلوبة للمكان يفتقدها التحدد المكاني وهي المطلقية. يجد التحدد المكاني نفسه في النقطة الثانية له التي انتقل إليها بعد التحدد الموجب أعني المحدودية السالبة - يجد نفسه مجبرا على العودة إلى الممكن المكاني الذي انطلق منه بما هو وحده حامل المطلق المكاني بحسب القسمة التي يكون عليها الكائن. هكذا إذن يجد المكان نفسه ضرورة في حركة دائرية، وهي الدائرة الثانية التي تسجلها حركة الكائن نحو هدفه. ما الذي يحصل بعد ذلك؟

حينما يعود المكان على نفسه تكون صورته على النحو التالي: التعين المكاني خارج الممكن والذي يقابله سلب التحدد داخل الممكن، لكن في الوقت نفسه سلب الكلي المكاني خارج الممكن وإثباته مطلقا داخل الممكن. بكلمة أخرى ثمة من جهة تعين محدود للمكان ومن الجهة الثانية كلي غير متحدد للمكان. إن المشكل متعلق بوضوح بضرورة إزاحة المحدودية عن المكان في التحدد وإزاحة اللاتحدد عنه في الممكن حتى يحصل ككلي متحدد. ثمة إذن فعل سالب مضاعف هو الذي يجب أن ينجزه التحدد ضد اللاتحدد الذي للممكن والكلية ضد المحدودية التي للمتحدد.

يجب أن ننبه هنا إلى أن الفاعل الذي توكل إليه مهمة السلب هذه لا يمكن أن يكون الممكن بل المتحدد. إن الممكن يفعل فقط بالكشف عن قابليته بينما يفعل المتحدد بفاعليته ونشاطه الموجب. لذلك فإن المتحدد (غير الكلي) هو الذي يتولى الفعل السالب قبالة غير المتحدد أي الممكن (الكلي)، أعني السالب للمحدودية واللاتعين. حينما يمارس المتحدد فعله على الممكن يسلبه لاتحدده (= يحيله متحددا). لكن اللامتحدد أو الفاقد للتحدد والذي كان عرضة لفعل المتحدد هو عينه الكلي من حيث أن المتحدد هو الفاقد للكلية. وهذا يعني أنه من الجهة الثانية فإن المتحدد بما هو فاعل لهكذا صفة له، هو بالمقابل منفعل لفقده الكلية التي يمتلكها اللامحدد الذي يغدو على هذا النحو فاعلا.

النتيجة هي استواء المتحدد الكلي أو الكلي المتحدد بفعل السلب الذي أزاح به المتحدد الممكن وأزاح به الكلي المحدود. هاهنا بالضبط يكون المكان الفارغ قد امتلأ بخروجه من الممكن المحض إلى الإمتلاء. لندقق هاهنا أن ثمة دورتين قد حصلتا في خلال هذه العملية: دورة أولى من الممكن المكاني الفارغ إلى خروجه عن ذاته في تحدد مكاني موجب

وسالب ثم عودته على ذاته في امتلاء مكاني؛ ودورة ثانية في الخروج نفسه (وهو اللحظة الثانية هاهنا) تبدأ من سلب الممكن المكاني ليتحدد المكان ثم تخرج عن نفسها في سلبها وهو محدودية التحدد ثم تعود على نفسها إلى الممكن المكاني لتشكل المساحة المكانية المتحددة قبل أي حركة سلب للممكن.

ثمة إلى هذا الحد دورات ثلاث آخر لحظة فيها عودة المكان على ذاته في تحدده. أي طبيعة لهذه اللحظة الأخيرة حتى نفهم ما يمكن أن يجري بعدها؟

المكان أولا هو الممكن المكاني الفارغ لكنه الكلي في وضعه هذا؛ المكان ثانيا هو سلب الفراغ بالخروج إلى التحدد المكاني في إثبات الهنا ونفي الهناك أي الخروج عن الذات لكن في هيئة لاكلية؛ المكان ثالثا هو العودة على الممكن الفارغ بالتحديد بواسطة المتحدد المكاني والإنفعال بالكلي الذي له. لنر ما الذي يحصل بالضبط في هذه العملية:

يكون في البداية كل من الكلي والمتحدد مفصولين الواحد عن الآخر أي على هيئة كلي فارغ من جهة ومتحدد محدود من جهة ثانية. بالمعالقة بين الطرفين على هيئة كلي متحدد ونفي خاصية الفراغ والمحدودية يجب أن ننتبه إلى أن الكلي يفقد من كليته بفعل دخول المتحدد عليه وهو محدود. ذلك أن المتحدد لا يحمل فقط إلى الكلي تحدده لينفي الفراغ عنه بل أيضا محدوديته لينفي كلية الكلي. بالمقابل فإن الكلي لا يحمل هو الآخر إلى المتحدد فقط كليته لينفي عنه محدوديته بل أيضا فراغه لينفي امتلاء المتحدد.

إن ما نحصل عليه هو إذن الكلي المتحدد مثبتا ومسلوبا. يثبت الكلي من جهة كون المتحدد يفتقده أي له مكان فيه لكنه ينفى من جهة كون المتحدد محدود يتعارض مع كلية الكلي. هكذا أيضا فإن المتحدد يثبت من جهة كون الكلي يفتقده لكنه ينفى من جهة كون الكلي فارغ يتعارض مع امتلاء المتحدد. إن كلا من الحدين يثبت وينفى قبالة الثاني لحاجته إليه وتعارضه معه. إن الكلي يحتاج تحديدا يحصل عليه من المتحدد لملء فراغه لكنه يتعارض مع الطبيعة المحدودة للمتحدد، تماما كما أن المتحدد يحتاج كلية يحصل عليها من الكلي لكنه يتعارض مع فراغه.

بلغة أخرى فإن الكلي يحصل على التحدد من المتحدد بما يعني أنه يثبته لكنه يعترض على المحدودية التي له بما يعني أنه ينفيه، تماما كما أن المتحدد يحصل على الكلية من الكلي بما يعني أنه يثبته لكنه يعترض على الفراغ الذي له بما يعني أنه ينفيه. لذلك قلنا أن ما نحصل عليه أخيرا هو الكلي المتحدد مثبتا ومنفيا. لكن ماذا يعني أن يكون الشيء مثبتا ومنفيا معا؟

أن يثبت شخص ما، لدينا في نفوسنا ثم ينفى عنا بعد ذلك بالبعد مثلا هو أن يترك فراغا، نقصا، حاجة إليه، نزوعا نحوه، وهو شيء غير السلب المطلق الذي يقابله الإثبات المطلق. وإذا لم يكن الإثبات المطلق والسلب المطلق مخولين للحركة بما أنه لا داعي لها حيث الشيء كامل

وناجز أو مستحيل، فإن الفراغ على العكس هو شرط الحركة. بأي معنى على وجه الدقة؟ بمعنى أنه لا كمال يجعل الحركة ممكنة للتحدد المطلق للكائن ولا عدم يجعلها ممكنة لاستحالتها بل تحدد منقوص (والذي هو في الوقت نفسه عدم تحدد منقوص) يطلب تتمته، من ثمة الحركة في هذه المساحة الفارغة من الشيء. هذا الإثبات والنفي القائم معا، هذا الإيجاب والسلب في الكائن الواحد هو ما نسميه عادة بالقوة.

القوة ليس تحددا كاملا للكائن. لكن القوة ليست أيضا عدما. القوة هي درجة دنيا من تعين الكائن مكوناها الإيجاب والسلب في معنى الحصول على طرف من الشيء والنقص، الحاجة للحصول على الباقي، درجة يكون بفعلها الكائن مفتوحا على الحركة أي على الإنتقال في الزمان من درجة إلى أخرى حتى الكمال. إن البذرة مثلا كقوة للشجرة ليست شجرة ناجزة أي إيجاب مطلق ينتهي بعدها الفعل ويستحيل دخولها في الزمان بما هي مكتملة لكنها ليست أيضا حجرا لا يتطور إلى شجرة أي سلب مطلق يستحيل أيضا إدخاله في الزمان لعدميتها. إنها بين هذا وذاك شجرة في الحد الأدنى (لا كما هو حال الحجر) أي إيجاب من جهة لكنها ليس شجرة في الحد الأقصى (مثل حال الشجرة الناجزة بعد نموها) أي أنها سلب من الجهة الثانية. إنها إذن قوة تجمع الإيجاب والسلب، من ثمة إمكان الحركة ونموها إلى شجرة أي إمكان دخولها في الزمان.

نفهم إذن أن العملية التي حصلت إلى هذا الحد والمتمثلة في الإثبات والنفي المتعلقين بالكلي المتحدد وانتهت بفعلها الدوائر الثلاثة الأولى قد كشفت عن جديد ولد وهو القوة أي الزمان، لكن في درجته الصفر المتمثلة في الحضور الأدنى للكلي المتحدد دون الحضور الأقصى. إن كمال الحركة المكانية إذن وانتقال المكان من الممكن الفارغ إلى التحدد قد انتهى إلى ممكن جديد هو فراغ الزمان الذي يطلب بدوره حركة امتلاء وكمال. بلغة أدق يمكن القول أن كمال المكان بتحدده ينكشف كفراغ للزمان يطلب من جديد كماله في التعين أي دوائر جديدة على طريقتها.

يبدأ الزمان هو الآخر في حركته من القوة إلى التعين. يسلك هو الآخر المسلك نفسه للمكان في الخروج عن ذاته الخالصة ليتعين في لحظات، آنات في القبل والبعد. يكون الهدف هنا تحصيل التعين الذي لم يكن للزمان في لحظته الصورية. هاهنا أيضا حين يحصل الزمان على تعينه يكتشف ذاته وقد افتقد الكلية التي له حين الصورية. ينتبه الزمان إلى أن التعين محدود وأنه من هذه النقطة الثانية لتعينه أي من سلبه يجب أن ينجز حركة جديدة للعودة فورا إلى الصورية التي تقع فيها كلية الزمان.

بهذه العودة نكون أمام معطيات هي التالية: الكلية الصورية للزمان في لحظته الأولى (في ذاته) والتعين غير الكلي له في لحظته الثانية (متخارجا عن ذاته). إن العملية نفسها التي رأيناها

في البداية مع المكان تجري بشكل آخر في مستوى الزمان: إن الكلية التي للزمان تثبت أمام تعين اللحظات بما اللحظات غير كلية لكنها تنفى أمامها بما الكلية غير عينية الشيء الذي يعني بالمقابل أن العينية التي للزمان تثبت أمام الكلي بما هو غير عيني وتنفى بما هي محدودة. ما نحصل عليه هنا أيضا هو الكلية العينية للزمان مثبتة ومنفية.

لنلاحظ هنا أيضا كم حركة جديدة تحصل قبل المضي إلى التثبت من نهايتها:

ثمة حركة واضحة من القوة أي من الفراغ الزماني الكلي / الزمان في ذاته إلى الإمتلاء الزماني الجزئي أو الزمان خارج ذاته إلى الإمتلاء الكلي للزمان أي عودة الزمان على الذاته. هاهنا الحركة الرابعة وقد عرفنا إلى حدود كمال المكان ثلاثا.

ثمة داخل هذه الحركة نفسها حدودا ثلاثة أخرى حصلت بينها حركة في الأثناء في مستوى الخروج نفسه للزمان عن ذاته. لقد تعين الزمان الفارغ أولا في "قبل" ثم سلب القبل ليحل مكانه "البعد" ليعود بعدها إلى الممكن. أي معنى لهذه الحركة بين القبل والبعد التي تعين الزمان وتخول العودة إلى الممكن؟

إن الزمان الخالص لم يكن كليا إلا لأنه مركب من لحظات متعددة وأن هذه اللحظات كانت متساوية داخله. إن التعين لذلك بما أنه لا يتسع لكل اللحظات معا في آن، لا يمكن أن يكون إلا متعددا أي موزعا على اللحظات الواحدة تلو الأخرى كما كان المكان موزعا على الحيز الواحد بعيدا عن الآخر. لا مناص إذن، لتعين الزمان نفسه وهو الكلي، من أن ينقسم إلى لحظات هي ترنسندنتاليا القبل والبعد والحركة الفاصلة بينهما. تشكل اللحظة الأولى البداية التي تأتي مباشرة من الكلي الخالص. لا يمكن العودة من هنا إلى الزمانية الخالصة إلا على هيئة تكرار. من ثمة لا مناص من سلب اللحظة الأولى ومضاعفتها في ثانية تكون العودة منها إلى الكلي غير تكرارية. في حدود اللحظات نفسها العينية ثمة إذن الحدود الثلاثة التالية: اللحظة العينية الأولى أو إثبات الزمان في آن هو القبل؛ السلب الذي يعني الخروج عن القبل أو نفي الآن المثبت؛ الإثبات من جديد بنفي النفي للإثبات الأول والذي يعني العودة إلى الإثبات لكن على نحو مختلف ومن زاوية أخرى.

ثمة إذن حركة دائرية مؤكدة في مستوى التعين نفسه للزمان نقاطها الثلاث: التعين الأول للزمان الصوري في آن؛ نفي التعين الأول للزمان الذي يغدو قبل؛ نفي نفي التعين الأول أي التعين الثاني للزمان. لكن بما أن نفي النفي ل أ إثبات لها فإن اللحظة الثالثة ضرورة عودة للحظة الأولى المنطلق. إلا أنه أيضا بما أن نفي النفي ليس نفيا للآن الأول من الطريق نفسه لنفيه بل بالإلتفات عنه إلى آن جديد فإن النتيجة إثبات مختلف للآن على هيئة بعد. في البعد يجتمع إذن الآن الأول الذي يظل محتفظا به بحكم نفي النفي مع سلبه الذي يأتي من النفي الذي توجه إليه. هاهنا إذن حركة دائرية خامسة من القبل إلى حركة نفيه إلى البعد الذي هو

عودة للقبل من جهة ثانية.

بخروج الزمان من وضعه الخالص إلى التعين ثم العودة إلى تعينه الكلي يكون الزمان إذن قد اكتمل. لكن ماذا يعني أن يكتمل الزمان؟ ماذا يعني أن يتعين الكلي الخالص للزمان مثبتا ومنفيا.

لقد رأينا من قبل أن الإثبات والنفي على هذا النحو يعني أن تتعين القوة. أي قوة جديدة إذن هذه التي تشكلت باكتمال الزمان على هذا النحو؟ لقد أثبتنا كل اللحظات للشيء ثم نفيناها لنحصل على تعينها جميعا ولكن على نحو كلي أي على تعين كلية الزمان. هناك ضرورة قوة ما تشكلت هاهنا، شيء ما خالص جديد بحاجة إلى تعيين هو الآخر أو تحديد، لكن ماهو بالضبط؟

من المؤكد أنه ليس القوة على أن نحصل شيئا جديدا لم يحصل بعد لدينا بما أن كل اللحظات قائمة هاهنا ومن قبلها كل العناصر. من الأكيد إذن أنها القوة على التحرك داخل الناجز نفسه أي في حدود الكائن الكامل نفسه. لنقل أيضا بلغة أخرى إنها الإمكان الصوري لحركة الكامل نفسه. ذلك ما نسميه بحركة الظهور لا حركة الإكتمال أي الكشف عن الكمون الذي للكائن.

يتعلق الأمر هاهنا أيضا بحركات دائرية مماثلة للسابقة لكن في مستوى ظهور الكائن لا تكامله ولا تحدده. ثمة حركة دائرية أولى بين الإمكان الصوري الذي هو الكمون ثم الظهور والتلاشي وحركة دائرية ثانية بين ظهور أول وانسحابه وظهور ثان.

الدوائر التي نحصل عليها في الجملة هي إذن:

- حركة الشيء من وضعه المطلق إلى النسبي إلى عودة المطلق على ذاته.
- الحركات الثلاث للممكن إلى التعين ثم إلى عودة الممكن على ذاته في شكل اقتدار:

في المكان

في الزمان

في الهيئة

- الحركات الثلاث في المتعين نفسه من النقطة إلى سلبها إلى العودة عليها في مساحة:

في المكان

في الزمان

في الهيئة

هي ذي الحركات المشكلة لبنية الكائن والتي هي بعدد السبعة.

20 – طواف الوداع:

إلى هذا الحد تكون الحركة الهيئية للحج قد خرجت عن ذاتها دون أن تكون الهيئة أعني

العودة على الذات قد تعينت بما أنه في منى وبصدد رمي الجمرات ليس ثمة عدا الخروج بلا عودة بعد. لذلك يجب الطواف الأخير، طواف الوداع على من ليس من أهل مكة، وهو الذي يكون بعد رمي الجمار في أيام التشريق، ويحسن أن يكون آخر فعل يفعله الحاج: "إجعل آخر عهدك بالبيت".

يعد طواف الوداع تعينا للهيئة الصورية التي تأهلت أولا بالتحلل الأكبر ثم خرجت على نفسها في رمي الجمرات. هكذا تكتمل الحركة الهيئية تماما كما اكتملت الحركة الزمانية بالتحلل الأكبر والمكانية من قبل بالتحلل الأصغر.

مع اكتمال الحركات الثلاث يكون الحج قد جاب جميع أرجاء وجوده ويكون الكائن المنطقي قد اكتملت صورته كوحدة للمكان والزمان والهيئة.

21 - تعليل الشروط والأركان والواجبات والسنن من خلال الوضع المنطقي لمكونات الحج:

نذكر أن الشروط هي المكونات الكلية / المطلقة للكائن بينما الأركان هي العناصر التي تعرف بكون الفرق بينها هو فرق أ عن ب في حين أن الفرق في الواجبات هو فرق العلاقات التي تتخذها العناصر أو ترتيب العناصر على نحو أو آخر أي ك أ' - أ" وتبقى السنن بما هي الدرجات التي يتخذها ترتيب ما للعناصر في داخله أي كعلاقة أ - أ. لنر الآن أي شيء يمكن أن يكون عنصرا وأيها يكون إعادة له وترتيبا مختلفا له وأيها يكون بعد ذلك تحسينا لوضعه فحسب. كيف تترتب بكلمة شروط الحج وأركانه وواجباته وسننه على هذا الضوء؟

- الإحرام: النية والوقت والمكان ونحوها ليست كما لاحظنا مما يقع متحيزا في مكان دون البقية أو زمان أو هيئة بل مما يكون مطلقا في الحج أي في كل حيز نكون فيه أو لحظة أو حالة. من ثمة استحالة اعتبار الإحرام من نية وزمان ومكان - استحالة اعتبارها من المكونات الداخلية للحج واعتبارها بالمقابل شروطا كلية. لكن هذا يعني أن ما هو معروف فقهيا بما هو الشروط من إسلام وعقل وبلوغ وحرية ليس هو الشروط على النحو الدقيق. ذلك أن الشروط تقع رغم كليتها في محيط الشيء مثلما هي شروط الصلاة كما لاحظنا. غير أن ما يعرف فقهيا بشروط الحج ليس مما يقع مباشرة في محيط الحج أو ليس من محيط الحج فقط لأنه من محيط الإسلام جملة بما أن كل العبادات هكذا شأنها أنها مشروطة بالإسلام والعقل والحرية..

- طواف القدوم: يتميز الطواف عموما بكونه الحركة الهيئية بين أ ونفسها. إن الطواف بكل متعلقاته الهيئية إذن مكون مختلف نوعيا عن الوقوف بعرفة ومتعلقاته المكانية. من ثمة اعتبار الطواف إجمالا ركنا. يبقى فقط التمييز داخل أنواع الطواف نفسها أي منها هو الركن وأيها غير ذلك. يحتوي الحج عموما على ثلاثة أنواع من الطواف: طواف القدوم وطواف الإفاضة وطواف الوداع. أي حكم يمكن أن يحمله طواف القدوم؟

طواف القدوم هو الطواف الذي يحصل قبل الوقوف بعرفة أي قبل تحدد الحج، بما يعني أنه طواف يقع بعد في مستوى الممكن لا الفعل. إن أول فعل في الحج هو عرفة. إن كل ما يسبق عرفة يقع بعد في مستوى الممكن أي الإعداد. إنه قائم ولا شك لكن على نحو ممكن. لكن الممكن بإطلاق هو ما يكون قد تأهل في الإحرام بما هو شرط. من ثمة فإنه لا جديد يطرأ بطواف القدوم بما هو حاصل ممكنا. إن الجديد الوحيد هو التنبيه إليه من جهة الأفضلية لا غير بما يعني أنه سنة لا أكثر.

- يوم التروية: وهو يوم الإستعداد أو هو الممكن الفارغ الذي يتحدد في عرفة ليعود على نفسه في منى يوم العاشر. من الواضح أنه في منى يوم التروية لم يتحدد المكان بعد. إنه فقط ممكن فارغ أو كلي مكاني خالص. وهذا يعني أنه بعد لم يتميز عن الزمان وعن الهيئة. لا يمكن إذن هاهنا الحديث عن المكان إلا بمقدار ما يمكن الحديث عن الزمان والهيئة بما الجميع متساو في وضع الممكن. هاهنا المكان لا يزال بعد غير متحدد لكنه أيضا من الضروري أن يكون الممكن ليكون التحدد. غير أن الممكن بإطلاق قد تهيأ في الأصل مع الإحرام وهو شرط أصلا لا فقط ركن. يوم التروية هو لذلك تكرار للممكن المكاني الزماني الهيئي في مستوى ثان من مستويات الحج. وهذا يعني أنه ليس لتمييز الحج عن غيره بل فقط لتمييزه في الدرجة. من ثمة أعني لكونه لا جديد على صعيد العلاقة أ - ب يكون قد حصل بل فقط في مستوى العلاقتين أ' - أ'' وأ - أ فإن يوم التروية ليس ركنا بل سنة مؤكدة في أعلى تقدير لوزنه المنطقي.

- الوقوف بعرفة: يقع عرفة في المرحلة الأولى من الحج مثلما رأينا والتي تنتهي بالتحلل الأصغر أي في حدود الحركة المكانية أو البعد المكاني من الحج. يتكون الشيء مكانيا من نقطة مقابل نقطة أخرى وفضاء بينهما وزمانيا من آن يفصل بعدا عن قبل وهيئيا من شكل وسلب وشكل ثان. إن عرفة فقط هو التحدد الذي يصبح فيه المكان ما هو إياه. لذلك نفهم عرفة بما هو النقطة المتحددة أو بما هو المكان وقد صار إلى التحدد وميز نفسه عن الزمان والهيئة. من ثمة يكون عرفة الركن داخل المكان حيث يكون ما قبلها من يوم التروية واجبا فحسب.

الوقوف بعرفة ليس تكرارا للممكن بل أول حالة من حالات الفعل في الحج وهو التحدد (المكاني). في عرفة لا يتعلق الأمر بتمييز الحج عن غيره مطلقا وقد تميز بهذا الشأن في الإحرام. إنه يتعلق بالأحرى بتمييزه فعلا وبتمييز عنصر المكان في الحج نفسه عن عنصر الزمان عن عنصر الهيئة. والحقيقة أن الذي يميز هذه العناصر ليس عرفة فقط بل كل الأعمال التي تسبق التحلل الأصغر أي كل مكونات المكان في الحج. فقط داخل هذه المكونات عينها ثمة تمييز بين ما هو أساسي للمكان وما هو غير ذلك من واجب وسنة. عرفة في هذا السياق

المكاني هو التحدد الذي قبله الممكن الخالص الذي لا يتميز فيه مكان عن زمان عن هيئة. من ثمة اعتبار عرفة ركنا أعني، لكونه داخل المكان برمته، هو المتفرد والذي يتميز فيه الشيء عن غيره.

ولأن النقطة هي العنصر الذي يتكون منه الخط والدائرة فإنه إذن العنصر الأول من حيث القيمة. ولأن عرفة هو النقطة في الحج التي يتكون منها الخط في السعي والدائرة في الطواف فإن عرفة يعد الركن الأعظم للحج.

– المبيت بمزدلفة: لقد لاحظنا من قبل أن المشعر الحرام نقطة تماما كما هو شأن عرفة لكنها نقطة سالبة. يجب إذن أن نفهم مزدلفة برمتها والمبيت بها والمشعر الحرام بمزدلفة، كل ذلك لا بما هو عنصر جديد يدخل على الحج بل بما هو العنصر نفسه الذي تأسس في عرفات يأخذ هيئاته أ' وأ". في المشعر الحرام لا يتحدد المكان بعد أن كان ممكنا خالصا فحسب. إن ذلك ما حصل في عرفة. في المشعر الحرام يعاد فقط تحدده للمرة الثانية على هيئة سالبة بعد أن مثل عرفات الهيئة الموجبة. إن الهيئة السالبة هي في الأصل ما يتحدد ضروريا بمجرد تحدد الهيئة الموجبة أو لنقل أنها قائمة بالسلب في الهيئة الموجبة. من ثمة فإن تحديد الهيئة السالبة ليس جديدا بالكامل يطرأ على المكان بل تأكيد له ثانية كشبيه لعرفات. لذلك كان اعتباره واجبا لا ركنا. نذكر أن الواجب لا يكون إلا حيث ثمة ركن أولا أي تميز أساسي للشيء عن غيره أ عن ب. بعد ذلك يأتي الواجب ليميز داخل الركن نفسه هيئة له أولى أ' عن هيئة ثانية أ".

– رمي جمرة العقبة: قلنا من قبل أن رمي جمرة العقبة يتعلق بالهيئة السالبة أو بالسلب في مستوى الهيئة. إنه سلب الهيئة "ب" في الممكن التي تكون قد تحددت كموجب حين تتحدد "أ" كموجب في الفعل أي في عرفة. إن "ب" مسلوبة في الفعل بمجرد تحدد "أ". إنها تظل فقط تقلق "أ" من جهة بقائها في الممكن. إن سلبها لذلك برمي الجمار ليس السلب الأول الذي حصل لها بما أن السلب الأول قد تم ضمنيا بمجرد تحدد "أ". إنه السلب الثاني الذي يحصل وهو لذلك واجب لا ركن.

– نحر الهدي: وهو السلب الذي يتعلق بالزمان كما أسلفنا وبما لم يتم إنجازه ويمكن العودة إلى إنجازه من جديد. إنه يتعلق كما أسلفنا بتدارك واجب يكون قد سقط من أعمال الحج السالفة. من الواضح إذن أنه من الأصل لا يتعلق بالأركان بل بالواجبات، وهو لذلك واجب.

– الحلق أو التقصير: نذكر أن هذا المكون يتعلق بالمكان رأسا. نذكر أيضا أنه في العمرة ركن لكون الموضوع الذي يتعلق به (وهو عرفة) غير متوفر. من ثمة اعتبار السلوك السالب تجاهه ركنا. أما في الحج فإن هذا المكون له موضوعه المتعلق به، من ثمة تأخر الحلق عن أن يكون ركنا بما الركن هو عرفة. في عرفة تكون النقطة المكانية "أ" قد تحددت

لكن على حساب سلب التحدد عنها في الممكن أي على حساب تحدد النقطة المكانية "ب" في الممكن. إن الأصل أن "ب" إذن مسلوبة في الفعل بمحض تحدد "أ". من ثمة فإن سلبها بواسطة الحلق ليس جديدا بالكامل بمثل ما كان عرفة جديدا بالكامل نسبة إلى الممكن في منى. إن سلب النقطة المكانية "ب" في الممكن على هيئة حلق هو لذلك واجب لا ركن.

- طواف الإفاضة: لقد لاحظنا من قبل أن طواف الإفاضة هو الطواف الذي يكون بعد التحلل الأصغر أي بعد الوقوف بعرفة وكل متعلقاته المكانية أي هو الحركة التي تأتي بعد تحصيل النقطة وتحدد الشيء في المكان. إنه يعني إذن الطواف المتعين بما أن الشيء قد تحدد بعد، وهو من ثمة أول حركة دائرية تحصل فعلا بما أن طواف القدوم من قبل يكون قد حصل في الممكن لا في الفعل. لذلك، أي لكونه يشكل المعطى المنطقي ب مقابل أ (عرفة) فإنه ركن لا واجب.

- السعي: وهو الحركة الخطية التي تمثل النوع الثالث من الحركات في الحج. يكون السعي واحدا من نوعه وهو من ثمة ركن لا لا واجب.

- رمي الجمرات: نعني هنا الرمي التفصيلي للجمرات الثلاث أيام التشريق لا رمي جمرة العقبة الذي سبق الحديث عنه. لقد بينا من قبل أن رمي الجمرة الكبرى يوم العاشر على علاقة بعرفة في حين أن رمي الجمار أيام التشريق هو على علاقة بالطواف والسعي لذلك فهو لم يكن ممكنا إلا بعد الطواف والسعي. في الأول كانت السلوب على التوالي: سلب جمرة العقبة برميها، سلب الهدي بالذبح، سلب الرأس الشعر. السلوب هنا متميزة بعضها عن بعض تميز "أ" عن "ب" في الإحداثية الكاملة للسلب ورمي الجمار. ذلك ما يتفق مع كونها سلوب ترد مباشرة بعد رسم النقطة أي كسلوب مكانية.

على خلاف ذلك فإن السلوب التي تأتي بعد الطواف والسعي لا تأتي بعد رسم النقطة المكانية بل بعد رسم المساحة الهيئية والخط الزماني. ولأن العلاقة في الهيئة، في الدائرة هي بين الشيء ونفسه وأن العلاقة في الزمان، في الخط هي بين الشيء وشبيهه فإن رسم الدائرة والخط بواسطة الطواف والسعي هو وحده ما يسمح بعد ذلك بالحركة الخطية والهيئية في مستوى رمي الجمرات، الحركة الخطية متمثلة في رمي الجمرات مرتبة من الصغرى حتى الوسطى فالكبرى ثم الحركة الدائرية متمثلة في إعادة الرمي على مدى الأيام الثلاثة.

ليس رمي الجمرات إذن في أيام التشريق عنصرا جديدا يطرأ على الحج أعني عنصرا غير النقطة والخط والدائرة بل إعادة للعنصرين الأخيرين الخط والدائرة اللذين تم تعيينهما وإظهارهما في الطواف والسعي. لقد ذكرنا من قبل أن الفرق بين الجمرات، حينما تكون الإحداثية التي تقف فيها هي رمي جمرة العقبة، هو فرق أ' عن أ" عن أ''' بينما الفرق بين الأيام الثلاثة هو فرق أ عن أ عن أ. إن رمي جمرة العقبة لم يكن ليسمح بالمرور إلى رمي

الجمار إلا بعد الطواف والسعي لأنه فاقد للعلاقة الخطية والدائرية التي تسمح بذلك بما هو، أعني رمي جمرة العقبة، علاقة للشيء بغيره لا بشبيهه ولا بنفسه في الإحداثية الخاصة برمي الجمار.

بالسعي يتكون الخط الذي يسمح بعد ذلك برسم الخط بين الجمرة الصغرى والوسطى وبين الوسطى والكبرى بما العلاقة هنا كما أسلفنا علاقة خطية. أما بواسطة الطواف فتتكون الدائرة التي تسمح بعد ذلك برسم العلاقة الدائرية بين اليوم الأول من رمي الجمار واليوم الثاني واليوم الثالث بما العلاقة هنا علاقة دائرية.

- طواف الوداع: وهو الطواف الذي يحصل بعد أن يكون الطواف الركن قد تم أعني طواف الإفاضة. من ثمة فإنه ليس هو الذي يتم به تمييز الطواف عن الوقوف أي الدائرة عن النقطة أو الهيئة عن المكان. إنه الطواف الذي به يتم التمييز داخل الطواف نفسه بين صورة أولى له وصورة ثانية. لماذا بالضبط طواف الوداع، أعني ما قيمته المنطقية؟

بعد أن يتم رمي الجمرات الثلاث في أيام التشريق يكون السلب المتمثل في رمي الجمار قد عاد على نفسه في حركة كاملة من رمي الجمرة الكبرى (العلاقة أ – ب) حتى رمي الجمرات الثلاث (العلاقة أ' – أ'' – أ''') حتى الأيام الثلاثة للرمي (أ – ٨ – أ). لكن إلى هذا الحد أيضا، وحينما تكون الإحداثية الطواف – طواف الإفاضة، فإن رمي الجمار في أيام التشريق بما هو ظهور للحركة الدائرية التي تشكلت في البيت وللحركة الخطية، يصبح خروجا بلا عودة أي تفردا للكلي بدون إعادته على نفسه في الهوهو. من ثمة فإن رمي الجمار يظل حدثا غير أخير في الحج.

يشكل طواف الوداع من ثمة حركة العودة التي انطلقت من طواف الإفاضة وخرجت في رمي الجمار أيام التشريق. إنه في هذه الدائرة على وجه التحديد يمكن فهم طواف الوداع. ولأن الركن بشأن الحركة الدائرية قد استقر مع طواف الإفاضة فإن طواف الوداع لم يبق له كما أسلفنا إلا أن يكون واجبا فحسب أو حتى سنة عند البعض.

VI – في قراءة النص – أمثلة:

الهدف هاهنا التنبيه إلى أن القرآن مرسوم بحسب بنية الكائن التي نحن بصددها خلال كل هذا العمل وأن قراءته تكون بحسب الوعي بالبنية المنطقية للكائن التي بنيت بها الآيات بصور مختلفة ورأسها معنى التوحيد.

1 – نموذج أول – القسمة الثلاثية للكائن:

أ – مثال من سورة البقرة:

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ

أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ * قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَ فَارِضٌ وَلاَ بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ * قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ * قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ * قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَ ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ وَلاَ تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لاَ شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ (البقرة 67 – 71).

كان مطلب النبي موسى من بني إسرائيل على النحو التالي: "إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة". وكان الرد بعد الإحتراز على المطلب بكليته على النحو التالي: "أدع لنا ربك يبين لنا ما هي". الرد في حقيقته تحفظ على هيئة النكرة التي يقدم بها المطلب: "بقرة". فبنو إسرائيل يعتبرون أن لفظ "بقرة" لفظ عام وغامض وأن المطلب الإلاهي إذن مطلب غير واضح وغير دقيق. نفهم من هذا أن المطلب الدقيق لديهم هو المطلب المعرّف بشكل ما والمشير إلى شيء مخصوص ومتعين. ذاك ما ستتبينه من نهاية التحليل بشكل خاص، لكن لنسجل في البداية هذا التناقض الصارخ بين المطلب الإلاهي والرد الإسرائيلي: المطلب الإلاهي العمومي والرد الإسرائيلي الباحث عن التخصيص.

يشكل الإحتجاج الإسرائيلي على مطلب النبي موسى إذن إتهاما لهذا المطلب بعدم الدقة. وتعني الدقة في هذا الإتجاه أن المطلب الإلاهي يحتمل أكثر من قصد في عبارة "بقرة" بصيغتها النكرة. إن بني إسرائيل يعتبرون دقيقا ما هو معرف أو موصوف بالإضافة إلى حد التعريف. هكذا نجد أنفسنا أمام استفهام جد محدد: هل تكمن دقة الخطاب في التعريف والإضافة؟ ألا يمكن أن تكون الدقة على علاقة والأسماء النكرة ويكون التعريف والإضافة على علاقة والغموض؟

إننا نزعم أن عبارة "بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك" ليست أكثر وضوحا من عبارة "بقرة" ذلك أننا إذا افترضنا حالة تكون فيها أكثر من "بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك"، وهو ما حصل فعلا مع بني اسرائيل، فإن هذه العبارة لن تكون بالمرّة واضحة ودقيقة. لقد كان احتجاجهم على النبي موسى للمرة الثانية على النحو التالي: "قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها" ذلك أنهم وجدوا أن الوصفة الإلاهية الأولى للبقرة لم تكن كافية لبلوغ الدقة أو بالأحرى، لقد وجدوا عددا كبيرا من البقر الذي صفته أنه "لا فارض ولا بكر"، وجدوه مختلفا ألوانه. وهكذا فقد انقلب التدقيق والتخصيص إلى تعميم آخر فتوجب البحث عن تدقيق جديد يتجه هذه المرة لتحديد لون البقرة التي تجلت في وصفتها الأولى عامة وغامضة.

ويأتي الرد الإلاهي للمرة الثانية ليدقق لون البقرة قياسا على المطلب الإسرائيلي الذي تشابه عليه الأمر: "قال إنه يقول إنها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين". هكذا ينتهي الغموض بشأن اللون ويبلغ التخصيص درجة أقصى تصبح فيها الإستجابة للمطلب الإلاهي

أقرب إلى التنفيذ. غير أن غموضا آخر يظهر لبني إسرائيل بعد تحديد لون البقرة: "قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي إن البقر تشابه علينا وإنا إن شاء الله لمهتدون". وهذا يعني أنهم لم يجدوا واقعا بقرة محددة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين ينتهي عندها الإحتجاج. لقد ألفوا صفات أخرى للبقرة التي ذاك لونها موزعة بين عدد من البقر لا يمكن تخيير بعضه عن بعض إذ هي تحمل جميعا اللون المطلوب غير أنها تختلف في صفات غير اللون. ولذلك كان الرد أن البقر تشابه عليهم.

كان الرد الإلاهي كالعادة سعيا إلى التخصيص ونبذا للعمومية التي ظهر بها الخطاب وقد كان يظن في البداية خطابا مخصصا نسبة إلى خطاب سبقه بالتعميم كان يظن بدوره خطابا خصوصيا نسبة إلى خطاب أسبق. إن المطلب الإلاهي يذهب إلى حد أقصى في التدقيق على النحو التالي: "قال إنه يقول إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها". لكن التخصيص يبدو في هذه الحالة قد قطع نهائيا مع كل صور التعميم والغموض ويبدو أنه قد بلغ أخص صفات للبقرة المطلوب ذبحها. في هذه الوصفة الأخيرة للبقرة لم يبق لدى بني إسرائيل أي استفهام. لقد أعلنوا لأول مرة: "الآن جئت بالحق". وهذا يعني أنهم لم يجدوا ما يثير التشابه في شأن البقرة بعد وصفتها الأخيرة. الواضح أن بني إسرائيل قد وجدوا بقرة محددة هذه المرة وأنهم إذا كانوا يجدون خصائص مختلفة للبقر الذي يصفه لهم المطلب الإلاهي كل مرة أي إذا كانوا يجدون **تعددا**، فإنهم بعد مسيرة طويلة من التخصيص والتدقيق وجدوا بقرة **واحدة** مخصوصة متعينة هذا وصفها: "بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك، صفراء فاقع لونها تسر الناظرين، لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها".

غير أنه يبقى غير معلوم ما إذا كانوا فعلا لم يجدوا في هذا التخصيص عمومية ما أم أنهم سكتوا قصدا عن السعي إلى تدقيق أكبر بعدما لاحظوا تنامي صعوبات البحث عن البقرة مع تنامي التدقيق والتخصيص. فالقرآن يشير إلى شيء من هذا القبيل إذ يقول "فذبحوها وما كادوا يفعلون". وهو ما يجعل ممكنا فرضية الكف القسري عن سؤال النبي مرة أخرى عن صفات جديدة للبقرة.

ومهما كان من أمر فإن ما توقف عنده احتجاج بني اسرائيل وعدوه الحق ليس **فعليا** إزاحة لوجه العمومية في الخطاب. ذلك أنه بالإمكان أن نتبين أن الوصفات النهائية للبقرة تترك على الدوام إمكانية اكتشاف فلول في الخصوصية التي يظهر بها الشيء. إنه يمكن أن نفترض ودون أي اعتراض منطقي وجود عدد مختلف من البقر يحمل الصفات التي توقف عندها احتجاج بني اسرائيل. يمكن أن يختلف هذا العدد مثلا في الأمكنة التي يوجد بها أو في الأعمار والأحجام أو غير ذلك مما لا ينتهي من الصفات التي قد تمثل موضوع اختلاف

وتشابه مستديم في المطلب الإلاهي.

لقد كان ممكنا أن يجد بنو اسرائيل البقرة التي توقف عندها الوصف في القرآن مختلفة بين عدد من البقر مختلفة أمكنة وجوده. آنذاك سيكون سؤالهم من جديد أن ادع لنا ربك يبين لنا المكان الذي يجب أن تتواجد فيه. فإذا أجابهم القرآن إلى ذلك كان ممكنا دائما أن يسألوا أيضا عن حجمها أو ملكيتها أو غير ذلك.

إن الصفات الواقعية للبقرة مما يمثل موضوع خرق للخصوصية لامتناهية. فإذا ما كان يجب أن يتابع بنو اسرائيل عملية التدقيق فعليا فإن تلك عملية لا تنتهي أبدا ولا يمكن أن يبلغوا حد الحق فيها. لكن من المحتمل أن يكونوا قد كفوا عن سؤال النبي أمام تنامي صعوبات البحث عن المطلب الذي تاهوا في تفاصيله. وإن تعبير القرآن بـ "وما كادوا يفعلون" لإشارة إلى احتمال أن توقف الإحتجاج الإسرائيلي لم يكن له من مبرر منطقي بل فقط مبرر نفسي وعملي. أعني بالمبرر المنطقي أن ينتهي التدقيق فعلا إلى شيء محدد لا وجه للعمومية فيه وهو ما يتناقض مع طبيعة الموجود اللامتناهي.

غير أن احتمال العامل النفسي يضعف حينما نتذكر أن الأمر لا يتعلق بالأحداث نفسها بل بالرواية القرآنية لها، أعني بالقرآن الذي يترجم الثالوث فيه وعيا محددا بالعالم ونتذكر أن لاتناهي الوجود الأونطولوجي لا يغني عن تناهي القول المنطقي. ذلك يدعو من جديد إلى الإستفهام حول العامل المنطقي الذي يجعل بني إسرائيل يكفون عن سؤال نبيهم ويتناهي لديهم السؤال.

ثمة إلى هذا الحد نتيجتان متعارضتان مع الإحتجاج المتكرر لبني اسرائيل: الأولى أن "الشيء" لا تتناهى خصائصه بشكل لا يمكن معه وصفه بأنه قد حدد بشكل تام وبالدقة اللازمة. إن كل تدقيق يقصد الشيء نفسه يختفي تدقيق آخر وراءه. وهنا تكمن النتيجة الثانية. إنها المتمثلة في كون كل خصوصية تقطنها عمومية ما. ليس ثمة شيء خاص وآخر عام. إن كل شيء موصوف معا بالخصوصية والعمومية.

لقد كان بنو إسرائيل يظنون على العكس تماما أن الموجود متناه وصفه وأنه بالتوازي متميز إلى خاص دقيق وواضح وعام متشابه وغامض. لنتثبت قبل أن نمضي في التحليل من هاتين النتيجتين الأساسيتين واللتين هما في الحقيقة نتيجة واحدة ذات وجهين: لاتناهي الموصوف وزيف ثنائية العام والخاص.

لنفترض أننا بصدد أن نطلب شيئا بسيطا، قلما مثلا، من شخص ما ونحاول أن نكتشف بنية هذا الطلب: إن قولي "إعطني قلما"، إذا تبين أنه عام وغامض، فإنه ليس أكثر غموضا من قولي "إعطني قلما أزرق". فتخصيص القلم بأنه "أزرق" ليس التحديد النهائي للقلم إذ يمكن أن يمثل أمامنا تشابه شديد في هذا المستوى أيضا إذا توفر، وذلك ممكن، عدد من الأقلام

تكـون صفتهـا زرقـاء. آنـذاك يكون من اللازم أن نبحث عن تخصيص آخر يكون مثلا: "إعطني القلـم الأزرق الـذي فـوق الطاولـة" إذا كان لدينا قلم أزرق فوق الطاولة وآخر في مكان مغاير، وذلـك ممكـن. غيـر أن هـذا التخصيص يمكث تحديدا غير نهائي فسبل الإختلافات داخل كل هويـة تمكـث قائمـة وذلـك إلى ما لانهاية له. ذلك أن النسـب والعلاقات التي يمكن أن يقيمها القلـم لانهايـة لهـا. إن محاولـة إحصاء الصفات التامة تبوء دوما بالفشـل إذا ذكرنا أنه لا يمكننا أن نحصـي غيـر النسـبي وهـو مـا يتناقـض تماما مـع وجود القلم الذي هو بشـكل ما مطلق في معنى مخصوص لهذه الكلمة.

يترتـب علـى هـذا تعديـل في ثنائية عام / خاص. فحسـب التصور المتداول تشير عبارة "قلم" إلى دلالة عامة في حين تشير عبارة "قلم أزرق" إلى معنى خاص. غير أن ما تقدم ذكره مـن "حقيقـة" مطلقـة "للقلـم"، يختـرق في كل مرة الدلالة المخصوصة ليكشـف عن خصوصية مقبلة لم يأت عليها الحصر أي عن عمومية جديدة داخل كل خصوصية تنبجس. فعبارة "القلم الأزرق الـذي فـوق الطاولـة" ليسـت تحديدا نهائيا للقلم المطلـوب إلا إذا غضضنا الطرف عن إمكان تعدد الطاولات نفسـها أو تعدد الأقلام الزرقاء التي تكون فوق الطاولة. أما إذا فسـحنا المجـال لهـذا الإمـكان الوجـودي فإن العبارة التي افترضناها ذات خصوصية عالية تكشـف عن وجه من العمومية والغموض لامناص منه أمام ظهور الفروقات فيه.

لنا أن نسـجل إذن أن خطأ بني إسـرائيل يكمن في تصورهم أن الشـيء أيا كان - قلما، شجرة، بقرة... يمكن أن يوجد على شكل حضور محدد متناه نستطيع تحصيله بفعل التعريف والوصف. ولنا أن نسـجل بعد ما هو عكس ذلك على غاية من الأهمية: إن الشـيء المطلوب هو بشكل ما "غير موجود"، "غير محدد". هكذا نجد أنفسنا أمام إشكال على درجة عالية من الأهمية الفلسفية ما كان ليطرح عند بني إسرائيل فضلا عن الإجابة عنه: كيف يمكن أن نحدد الشـيء إذا كان بطبعه غيـر محـدد؟ كيـف يمكن أن نعلل إمكانية تحديد الشـيء إذا كان تقصي طبيعته المحددة لا يؤدي إلى شيء كطبيعة موجودة متناهية؟ أين يوجد الشيء الموصوف وكيف يوجد؟ هذا يعني أنه يجب أن نطرح على أرضية مغايرة مفهومي الدقة والغموض.

ذكرنا آنفا أن وجه الغموض في أي تسمية يأتي من إمكانية تعدد مسماها وأن كل تسمية مهمـا كانـت دقتهـا تفتـرض إمكانية تحديد مسـماها. قلنا من قبـل أن هذا يعني أن دقة الخطاب ووضوحـه تأتـي مـن إشـارة إلى الواحد. أي معنى لكون الإسـتعادة الثلاثية للمطالب والأسـئلة والإقرارات في القصة الآنفة هي في معناها الدقيق إحاطة ما بالواحد؟

إننا نفترض أن الأمر لا يتعلق بإحاطة أونطولوجية بمعنى الواحد بل فقط بإحاطة منطقية. إن هـذا الـذي اكتمـل فـي اللحظـة الثالثة ليس الإحصاء الأونطولوجـي لصفات البقرة، فإن هذه لامتناهيـة بـل الإحصـاء المنطقـي. إنهـا حـدود منطقية ثلاثـة هذه التي توقف عندها سـؤال بني

إسرائيل وتوقفت عندها الإجابات الإلاهية. كيف نقرأ منطقيا هذا الثالوث؟ وإذا كان الأمر متعلقا بوضوح بقول في الواحد فهل يتعلق الأمر بمعاني له أم بمستويات له أم بدرجات أو بماذا؟ لنستعد الآيات تباعا وليكن السؤال: ما الفرق المنطقي بين المطلب الأول لبني إسرائيل والمطلب الثاني والثالث؟

المطلب الأول: "قالوا ادع ربك يبين لنا ماهي. قال إنه يقول إنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك". لنقارن الصفات التي وردت هنا بالإثبات والنفي (فارض، بكر، عوان)، أي فرق بينها؟ واضح أن الأمر يتعلق هنا بالعمر، عمر البقرة، الشيء الذي يعني مباشرة ما مضى من زمان على البقرة وهي على وجه الأرض. نتوقع أن السؤال هنا إذن هو سؤال الزمان. لكن الملاحظة الثانية أيضا هي كون الأمر متعلق بسؤال الماهية (ماهي؟)، الشيء الذي يعني ما يميز البقرة المطلوبة عن غيرها من البقر. في الجملة فإن المطلب هاهنا، والحال أن العنوان المركزي له هو البقرة، يتعلق بماهية البقرة محددة كزمان أو من حيث الزمان. إن الفرق بين فارض وبكر وعوان هو فرق اللحظة (عوان) التي يتم تعيينها كماهية البقرة عن اللحظة السابقة (بكر) واللاحقة (فارض). بيد أن هذا الفرق هو فرق هيئة تكون عليها البقرة في الزمان (بكر) عن هيئة ثانية (عوان) عن هيئة ثالثة (فارض). إنه إذن السؤال عن هيئات البقرة هذا الذي يمثل موضوع المطلب الأول.

المطلب الثاني: "قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها. قال إنه يقول إنها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين". أي فرق هاهنا بين الصفات ("صفراء" و"فاقع لونها" و"تسر الناظرين")؟ واضح أولا أن الأمر لا يتعلق هنا بالزمان كما في الأول. كيف نفهم سؤال اللون إذن بهذه المحمولات الثلاثة المحيطة به؟ إن المحمول الثاني "فاقع لونها" ليس شيئا آخر غير "صفراء" وقد اشتدت في الدرجة. ليس الفرق هنا كما في الأول بين حد وآخر بل بين الحد الواحد يكون في درجة ثم في درجة أعلى. يؤكد هذا الصفة الأخيرة "تسر الناظرين". هاهنا أيضا مرة أخرى فإن اللون عينه الأصفر أولا، الفاقع ثانيا هو الذي في درجة ثالثة يسر الناظرين. إنه إذن فرق الدرجات بين المحمولات الثانية التي حملت على البقرة.

المطلب الثالث: "قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ماهي إن البقر تشابه علينا وإنا إن شاء الله لمهتدون. قال إنه يقول إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها". أي فرق هاهنا بين الصفات ("لا ذلول"، "تثير الأرض"، "لا تسقي الحرث"، مسلمة..)؟ هل نحن أمام صفات متراتبة في اللحظات أم متراتبة في الدرجات أم شيء آخر؟ لنلاحظ هنا أن الصفات الجديدة التي حملت على البقرة ليست وصفة للزمان بما هي واقعة في اللحظة الواحدة وليست مراتب للكائن. إنها بالأحرى صفات مختلفة تماما بين واحدة تتعلق بالصفات الجسمية وثانية تتعلق بالفعل والأثر وأخرى متعلقة بدرجة الكمال فيها. بكلمة فإن الأمر متعلق

هنا بعناصر مختلفة لا بدرجات ولا بهيئات.

يتعلق الأمر إذن في هذه الثلاثية من سورة البقرة بإحاطة منطقية جد مضبوطة بالكائن بما هي تعيين البقرة من جهة الهيئات ثم تعيينها من جهة الدرجات ثم تعيينها من جهة العناصر. ما معنى الآن أن يتوقف تحديد هوية البقرة كواحد عند اللحظة الثالثة بالتدقيق؟

إن اللحظة الأولى حيث تتحدد هوية البقرة في الزمان لتتميز كعمر محدد لا تمثل بحد ذاتها مشكلا، فإن هاهنا تعينا ما للواحد مكتملا. غير أن المشكل يبدأ من العلم الذي لدينا أن الكائن / البقرة هاهنا ليست فقط بعدها الزماني بل ثمة بعد آخر هو الهيئة التي يتخذها الزمان. إن الواحد الذي تعين في الأول يجد نفسه إذن فجأة جزءا من كثرة يسعى العقل بمجرد اكتشافها إلى الإحاطة بها ثانية في وحدة أي يجد نفسه مجددا يبحث عن الواحد الذي لم يلتئم بعد. هكذا إذن يسألون عن البعد الثاني الذي افتقد في التحديد الأول للبقرة. غير أنه بمجرد السيطرة على هذا البعد ينكشف ثانية أن عناصر الكائن أي الإمتداد المكاني له ظل بعد خارج التحديد. لذلك كان السعي مجددا للإحاطة بما تبقى من بعد للكائن. هاهنا فإن الأبعاد الثلاثة المكونة للبقرة من هيئات ومستويات وعناصر تكون قد وقعت في حدود المفهوم وتكون البقرة قد التأمت منطقيا ككائن واحد ومطلق. نؤكد شديدا على أن الأمر يتعلق بالإلتئام المنطقي للكائن لا الأونطولوجي غير المتناهي.

ب - مثال من سورة الكهف:

﴿فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا * قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا * قَالَ لاَ تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلاَ تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا * فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلاَمًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا * قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا * قَالَ إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلاَ تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا * فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لاَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا * قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا * أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا * وَأَمَّا الْغُلاَمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا * فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا * وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلاَمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ (الكهف 71 - 82).

ما الفرق بين هذا الثالوث؟

- يخرق الخضر السفينة كي لا يأخذها الملك الظالم من المساكين لأن هذا يأخذ السفن السليمة فقط.
- يقتل الخضر غلاما كي لا يرهق والديه مستقبلا وليعوضهما الله خيرا منه.
- يبني الخضر وموسى جدارا متهالكا بدون مقابل حتى يحفظ الكنز الذي تحته ويتمكن الغلامان الذي خلفه لهما أبوهما من وراثته.

يتعلق الأمر بثلاث تعليلات للسلوك الذي يبدو في ذاته غريبا. وسبب الغرابة أن علة السلوك تقع في كل مرة على مسافة ما وبشكل غير مباشر. إننا لا نجد في الوضع المباشر للأشياء ما يبرر خرق السفينة بل على العكس نجد ما لا يبرره لأن ذلك حسب تعبير موسى "يغرق أهلها"؛ لا نجد أيضا في المحيط المباشر بقتل الغلام ما يبرر هذا السلوك بل على العكس نجد ما لا يبرر قتل "نفس زكية" على حد عبارة موسى؛ وأخيرا فإننا لا نجد في المعطيات المباشرة ما يبرر بناء الجدار ثم المضي بدون أدنى مقابل بل نجد بالأحرى العكس أي ما يبرر الحصول على ثمن لقاءه أو عدم القيام بهذا السلوك أصلا.

إن كل العلل التي قدمها الخضر لموسى لا تقع من المعلول على نحو مباشر بل تقع منه على نحو غير مباشر أي على مسافة ما، وبعبارة أدق لا تقع في الشهادة بل في الغيب، من ثمة إثارتها حفيظة موسى. السؤال هاهنا: ما طبيعة المسافة، الغيب، غير المباشر الذي تقع فيه العلة في كل مرة؟ ما الذي يفصل خرق السفينة عن الملك الظالم؟ ما الذي يفصل قتل الغلام عن استراحة والديه وتبديل الله لهما بغيره؟ ما الذي يفصل بناء الجدار عن استخراج الغلامين كنزهما؟

الواضح تماما أن الملك الظالم يقع بالنسبة للسفينة التي يتم خرقها على مسافة مكانية ما. إن الخضر وهو يخرق السفينة إنما يفعل ذلك لأن ملكا ظالما يقع في مكان آخر غير هذا المكان من البحر الذي توجد فيه السفينة حاضرا. إه الشيء الذي يأخذ الخضر منه الحذر هو إذن شيء يقع في غيب مكاني، في مسافة مكانية، في غير مباشر مكاني.

حينما يتعلق الأمر بالغلام الذي قتله الخضر فإنه إنما فعل ذلك خوفا من أن يرهق والديه ورجاء أن يبدلهما الله خيرا منه في لحظة مقبلة. من الواضح أن عقوق الغلام أمر متوقع في لحظة مقبلة تماما كما أن إبدال الله تعالى الوالدين بمولود غيره أمر متوقع في المستقبل. السؤال بوضوح هو سؤال المستقبل والغيب، المسافة، الوضع غير المباشر الذي لأجله تم قتل الغلام غيب زماني لا مكاني، مسافة زمانية، غير مباشر زماني. لندقق هنا أن معنى زمان هو محض تقدم بين الآن والبعد لا يضيف شيئا من حيث المضمون الذي للكائن عدا تعيين ما هو قائم في القوة. إن الخضر وهو يلاحظ الغلام الذي قتله يراه قوة على الشر ليس لها بعد ذلك إلا

أن تتعين في الزمان ليرهق والديه بشره الظاهر لديه هاهنا إمكانا. إن ما قتل الخضر من أجله الغلام هو تواصل هذه الحالة القوية من الشر لتتعين في لحظة قادمة.

بعد ذلك فإن بناء الجدار متعلق بعلة هي "ليبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما". واضح أن الأمر لا يتعلق بمكان آخر تقع فيه العلة كما في الأول لأن الغلامين لن يتنقلا ضرورة في المكان حتى يحصلا كنزهما. وإذا حصلت هذه الحركة في المكان فليس ذلك لكونها مكون جوهري للإشكال. المعنى أنه إذا أنجز الغلامان مثلا حركة مكانية ما ووجدا في المكان نفسه الذي فيه الكنز الآن وقد يكونان كذلك أصلا فإن ذلك لا يغير من الأمر شيئا لأنهما بعد صغيران ولا يدركان كنه الكنز. لذلك قلنا أن السؤال ليس متعلقا بمشكل مكاني. لكن لنفترض أيضا أن الغلامين قد أنجزا حركة في الزمان مثلما أنجزها أبوا الغلام في الجالة الثانية أعني حركة انتظار يخرج فيها الموضوع من حالة إلى الثانية (يبدلان ابنهما بغلام آخر)، هل يحصل شيء هاهنا بحالة الغلامين؟ هل أن مشكل الغلامين أنهما ينتظران الكنز حتى يحصل؟

في هذه الحالة الأخيرة يتعلق الأمر بالعكس تماما، لا بالكنز حتى يحصل بل بالغلامين نفسيهما حتى يبلغا أشدهما. إذا كان من مشكل زماني هاهنا فإنه ليس زمان الكنز، زمان الموضوع حتى يتعين فهو قائم بعد لامحالة، وإنما هو زمان الذات، زمان الغلامين اللذين لم يكتمل نموهما بعد ولا يزالان جاهلين بمعنى الكنز. لكن لنلاحظ جيدا هنا أن زمان الغلامين يعني حصول حالة نوعية جديدة هي بلوغهما أشدهما. اللحظة المقبلة للغلامين هي إذن هيئة مقبلة لهما غير حاصلة لديهما حاضرا. نذكر أنه في الحالة الثانية لم يكن الأمر متعلقا بهيئة جديدة للغلام الذي قتل. على العكس فإن كل التعليل الذي قدمه الخضر مبني على أساس أن الغلام إمكان للشر لا يتوقع منه تغير في الهيئة إلى الخير بل فقط تعيين لقوة الشر الذي لديه. لذلك كان السؤال هنا سؤال الزمان فقط أي انتقال الكائن مما هو حاصل في القبل إليه هو نفسه حاصلا في البعد. على خلاف ذلك فإن الزمان يشتغل بحالة الغلامين لا ليتعين وضعهما الحالي، وضع عدم الرشد بل على العكس ليتغير إلى وضع البلوغ والرشد.

نحن إذن أمام علل ثلاث غيبية وثلاثة أنواع من الغيوب هي كالتالي:

- العلة الغيبية المكانية وهي الملك الظالم الذي يجب أن تقطع السفينة مسافة مكانية لتلاقيه.
- العلة الغيبية الزمانية وهي اللحظة الممكنة التي يتحول فيها الغلام الشرير بالقوة إلى شرير بالفعل.
- العلة الغيبية الهيئية وهي الهيئة الأخرى التي سيحصل عليها الغلامان أعني هيئة الرشد.

بلغة أخرى فإن الخضر يكون قد خرق السفينة لئلا تمتد سلامتها إلى مكان آخر يقع فيه

الملك الظالم ولكي يتفق خرقها على العكس مع منطق ذلك المكان، وهو قد قتل الغلام لكي لا يمتد شره إلى لحظة أخرى ولكي يتفق على العكس قتله مع منطق تلك اللحظة الممكنة، وهو قد بنى الجدار حتى لا يمتد انقضاضه إلى هيئة أخرى لا يجد فيها الغلامان كنزهما ولكي يتفق على العكس مع منطق هيئة مقبلة للغلامين يكونان فيها بحاجة إلى الكنز ويكون فيه بالنسبة لهما معنى.

لنلاحظ تأكيدا لهذه المعاني أن الكنز يقع **تحت** جدار بينما يقع ما يمكن أن يبدل به الله الأبوين **بعد** زمان في حين يقع الملك الظالم **خلف** مكان. إنها أبعاد محددة للكائن كتبت بها هذه الثلاثية في سورة الكهف.

2 – نموذج ثان – مشكل المعرفة:

يصف القرآن الكريم المعرفة التي بدأتها الإنسانية مع آدم على النحو التالي:

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ (البقرة 31 – 33).

الملاحظة بشأن الآيات هي كون المعرفة تكون على مرحلتين أو هي مركبة من قسمين: التعلم والعلم، الإنفعال والفعل، الحصول الأولي الأصلي على العلم والتحصيل الثاني له؛ الملاحظة الثانية هي أن المرحلة الأولى تبدو شرطا والثانية مشروطا، الأولى حصول لاواع وانفعالي أما الثانية فحصول الوعي بما لدينا وهو فعل؛ الملاحظة الثالثة أن الآيات تؤكد أن من لا يحصل على الشرط لا يحصل على المشروط. فإن الملائكة، بحسب الآيات بما هم لم يعلموا الأسماء (لم يحصلوا على الإنفعال الكافي في هذا المستوى) فإنهم أعلنوا براءتهم من إمكان العلم (لا علم لنا إلا ما علمتنا). إن الملائكة يعلنون هنا – إذا استعدنا مفارقة المينون – أنهم لا يمكن أن يعلموا ما يجهلون، أما آدم فلأنه علم أي حصل على ما أسماه أرسطو من قبل المعرفة السابقة، فقد عرف الأشياء وأنبأ بأسمائها؛ الملاحظة الأخيرة هي أن العلم الأولي بما هو شرط وبما غيابه يترك مساحات من الأشياء غير معلومة وهي لامتناهية، فإنه علم مطلق = الأسماء كلها. هذا يتفق تماما مع طابعه غير الصريح وخاصية الممكنية بما أن الصريح وما هو في حالة فعل acte لا يكون مطلقا.

إن السلوك المعرفي هو إذن خروج من المعرفة الضمنية، الممكنة، المطلقة إلى المعرفة الصريحة، الفعلية، المنسبة بحسب القرآن، أي انه ليس علاقة بين جهل وعلم إذا فهم الواحد عدما للآخر بقدر ما هو علاقة بين علم ضمني وعلم صريح. ليس العلم إذن تحصيلا لما

لا نعلم أصلا، ما لا مكان له في نفوسنا كممكن. إن القرآن يميز في أنحاء أخرى بين "ما لا نعلم" و"ما لم نعلم": ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق 4 - 5)؛ ﴿... وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة 151). إن "علم ما لم نعلم" هو ما يستحق في القرآن إسم العلم وهو ما ينسب في كل مرة إلى الله، أي علم الممكن والإفصاح عن المضمر. لكن القرآن يشير إلى نوع آخر من العلم "علم ما لا نعلم": ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة 169). ينسب هذا العلم في كل مرة في القرآن إلى الشيطان الذي يأمر به. وواضح أنه علم غير الممكن، علم ما لا مكان له في النفس ويتجاوز قدرتنا أو علم ما لم نعلمه مع الأسماء كلها أي علم ما نجهل حسب مفارقة المينون وهو المستحيل.

بحسب القرآن الكريم يعلمنا الله الممكن أي الخروج من المضمر إلى الصريح، مما هو محتوى في النفس إلى ظهوره أي التحرك في حدود مستطاع العقل على نحو تكون معه المعرفة "علم ما لم نعلم". أما الشيطان فهو من يعلم المستحيل أي الخروج من العدم / عدم المعرفة إلى المعرفة مما لا نمتلك عنه أي علم لننجز حوله علما أي التحرك خارج مستطاع العقل مما نسميه في الفلسفة مع كانط بالميتافيزيقا. بعد ذلك فإن الوصف القرآني للمعرفة قائم على البنية المنطقية للزمان بما هو تحدد فتعين أي انفعال فظهور أي فعل.

3 - نموذج ثالث - خلق الإنسان:

نشير فقط هاهنا إلى جزء يسير من قصة الخلق ومعناها المنطقي لنعلق على البقية في مطلع القسم القادم في سياق الحديث عن اللباس. لنكتف فقط بهذا التكرار لحدود الكائن الذي نجده في كل مرة في الآيات القرآنية حينما يتعلق الأمر بالخلق:

﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ * فَسَجَدَ الْمَلاَئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلاَّ إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (ص 71 - 74).

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر 28 - 29).

﴿... وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي...﴾ (المائدة 110).

ثمة حدود أساسية في الخلق تستعيدها الآيات القرآنية في كل مرة وهي التالية:

- الطين/ الصلصال: "إني خالق بشرا من طين"، "إني خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون".

- التسوية ومنح الهيئة: "فإذا سويته" (في الآيتين).
- نفخ الروح: "ونفخت فيه من روحي" (في الآيتين).

يمكن أن نلاحظ بسهولة أن الطين أو الصلصال ينتمي إلى مقولة المادة التي خلق منها الكائن. أما التسوية فهي منح هذه المادة هيئة ما لا تكون بدونها عدا مادة لامبالية أي غير ذات تحديد معين. بعد ذلك فإن نفخ الروح يشير إلى القوة التي حصلت عليها المادة والفاعلية التي صارت لها. لكي نفهم جيدا هذه الحدود نقدم مثالا بسيطا من المصنوعات - هذه الطاولة مثلا مادة هي الخشب الذي صنعت منه. لكن الخشب ليس هوية الطاولة الدقيقة لأن الكرسي يصنع من المادة نفسها والباب وغيرهما. ثمة ثانيا إذن الهيئة المخصوصة التي ليست هيئة الكرسي ولا أي شيء آخر. إنها مكون ثان ومختلف عن الأول تماما. بعد ذلك فإن تركيب الهيئة المحددة للطاولة على الخشب تجعلنا أمام وظيفة للطاولة ليست هي وظيفة أي شيء آخر. نلاحظ بجلاء أن العنصر الأول للطاولة مادة عينية بينما العنصر الثاني صورة تخيلية فحسب في حين أن العنصر الثالث قوة وفاعلية وطاقة روحية. العنصر الأول هو وجود الطاولة بينما العنصر الثاني هو اتجاهية الطاولة وماهيتها في حين أن العنصر الثالث هو فعل الطاولة وتأثيرها في العالم. يسمي أرسطو الأول بالعلة المادية والثاني بالعلة الصورية والثالث بالعلة الغائية[1].

من الواضح أن هاهنا حدودا مختلفة تماما. فالطين أو الصلصال هو مادة الخلق بينما التسوية هو الهيئة أو الصورة التي تتخذها المادة في حين أن نفخ الروح هو القوة والوظيفة التي تحصل عليها المادة بحصولها على الصورة. إنها إذن المقولات الأساسية للكائن التي نرددها في كل مرة خلال الدراسة.

خلاصة القسم الأول:

إضطلع هذا القسم بترجمة نماذج بينة من مقولات الإسلام بحسب قسمتها إلى كبرى وصغرى أو تفصيلية. على هذا النحو كان قد تبين ما يلي:

- ما نسميه في الدين عامة بالدنيا والآخرة هو عينه ما نسميه في الفلسفة بالمعرفة غير المباشرة التي تقوم على علامات الشيء يضعها العقل في مقدمات ونتائج أي في صورة سلوط منطقي وبالمعرفة المباشرة التي تقوم على علاقة أونطولوجية بالشيء نفسه. الدنيا والآخرة ليست سوى المنطقي والأونطولوجي في الفلسفة.
- ما نسميه بالغيب والشهادة ليس سوى المعرفة بحضور موضوع المعرفة أو المعرفة بغياب الموضوع نفسه وحضور العلامات الدالة عليه. إن مجمل القرار الفلسفي المعاصر يتجه

---

(1) ثمة علة رابعة عند أرسطو هي الفاعلة. لكن هذه العلة لا تدخل في البنية الداخلية للشيء وإنما هي خارجة عنه. وإننا لنزعم أنها يجب أن تفهم على غير ما فهمها أرسطو كتابع لعلل الثلاث بل بما هي جزء من بعد مختلف.

صوب تأخير العالم إلى الغياب واعتبار علاقتنا به علاقة متوسطة أي علاقة بالرموز والعلامات في فصل واضح بين الغائب والحاضر من الموضوع المعرفي.

- الإسلام والإيمان والإحسان هي المعرفة المباشرة للشيء نفسه من خلال العلامات والمعرفة الغائبة للشيء نفسه والمعرفة المشابهة للشيء نفسه في حدوج العلامات كما لو أنه هو.

- مكونات الإسلام (الشهادتان - الصلاة..) هي المكونات الزمانية للكائن في تحدده من المطلق وتيعنه من القوة وظهوره من كمون.

- الركعات في الصلاة هي التحددات التي يكون عليها ضرورة كائن ما (مقابل وضعه الممكن غير المتحدد).

- في الحج، فإن عرفة والكعبة والصفا والمروة هي النفطة والمساحة والخط في بنية الكائن؛ الجمرات هي مستويات الكائن: الظهور والتعين والتحدد.

القسم الثاني

- في التاريخ - الأحكام والحدود / معنى الإنسان ونمط الدولة

تمهيد القسم الثاني:

هاهنا يبدو الأمر أكثر تعقيدا مما كان عليه في القسم الأول إذ يتعلق بالتاريخ لا بالعالم. وفي الحقيقة فإن انتظام التاريخ نفسه بحسب مقولات الوجود ليس بدعا في الفلسفة حينما نذكر مثلا هيغل وفلسفة التاريخ. إن الوضع مختلف هنا تماما بعد أن تكون قد سقطت مقولة التاريخ نفسها بحدها الهيغلي كما عرفنا في الفلسفة المعاصرة. غير أن ما كرست الدراسة جهدها لتبيانه بما هو المقولات المنطقية الأساسية للكائن بما هو كائن في أوسع تعريفاته هو ما يفتح الطريق أمام وعي التاريخ نفسه بحسب البنية العامة للكائن.

يتعلق هذا القسم بتبيان أن السلوك نفسه أي حركة الإنسان محكومة بالبنية عينها للكائن المنطقي على الإطلاق. إن ما نتصوره فعلا إنسانيا جوهره الحرية والإرادة إعراضا عن كل تحديد منطقي ممكن إنما هو الحرية والإرادة نفساهما لكن مرسومان بحسب المقولات غير الوضعية لوعي الكائن. من ثمة اضطلاع هذا القسم بالكشف عن أن الأحكام المتعلقة بالسلوك البشري والحدود، هي في الإسلام مرسومة بحسب الممكن والفعل والسلب والإيجاب والهوية والإختلاف...

الفصل الأول

الأحكام والحدود بتعليل منطقي لبنية الكائن / نماذج

لقد أصبح من الممكن الآن، بعد أن تبينا من خلال مثالي الصلاة والحج أن العبادات مقدرة بحسب المقولات المركزية للوجود، أن لا نستغرب أن تكون حركة الإنسان برمتها مقدرة على هذا النحو وأن يكون التاريخ وبناء الدولة والقوانين والأحكام - أن يكون كل ذلك قابلا للفهم على النحو نفسه وأن نستكمل الوعي بالأحكام والحدود في الإسلام في الإتجاه نفسه.

I – الأحكام / أمثلة:

1 – اللباس :

أ – المحددات الأونطولوجية لسؤال اللباس من خلال القرآن / آدم وحواء وظهور العورة:

لنبدأ بتفكير هذه الآيات من سورة الأعراف:

﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلاَ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ * فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ * وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ * فَدَلاَّهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ * قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ * قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ * قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ * يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ (الأعراف 19 – 26).

هناك علاقات غريبة في الآيات بين اللباس وبين السؤال الأونطولوجي عامة المتعلق بآدم ومسار خلقه واستخلافه في الأرض. نحاول التفكير بهذه العلاقات التي نجدها من خلال القرارات التالية:

- إن آدم وحواء بوجودهما في الجنة ودون المساس بالشجرة تكون "سوآتهما" في حالة

اختفاء.

- بالمساس بالشجرة والخروج من الجنة أي بالهبوط إلى الأرض تظهر "السوأة" لآدم وحواء.
- إن آدم وحواء لا يلبثان أن يغطيا سوءاتهما بمجرد انكشافها ولا يحتملان ظهورها.
- إن اللباس الذي يستر به آدم وحواء نفسيهما في الأرض "نازل" من السماء وليس أرضي المصدر.
- إن هذا اللباس الأرضي غير أرضي المصدر ليس أفضل لباس نلبسه وإن أفضل لباس هو لباس "التقوى".

أي معاني منطقية لكل هذه القرارات القرآنية؟ ما السوأة؟ ما معنى أن تكون مختفية في الجنة، وما الجنة أصلا؟ ما معنى أن تنكشف بالمساس بالشجرة والهبوط إلى الأرض، وما الشجرة وما الأرض أصلا؟ ما معنى أن لا يحتمل آدم وحواء ظهور سوآتهما وما المشكل المنطقي في ذلك؟ ما معنى أن يكون اللباس نازلا (من السماء)؟ ما اللباس من ثمة؟ ما اللباس (في الأرض) وما لباس التقوى (في السماء)؟

ب - اللحظات الثلاث لخلق آدم والسلوب الثلاثة / التحدد الموجب والسالب، التعين والنفي، الصحة والخطأ: يتعلق الأمر في كل مرة بالنسبة لنا بتذكار المفاهيم المنطقية المركزية التي نحن بصددها. لنحاول أن نمسك بطرف واحد من خيوط التفكير، وليكن ذلك بالتذكير بإيجاز بالقصة برمتها كما هي في القرآن في النقاط التالية:

- حينما خلق آدم كان أمر الله تعالى الملائكة له بالسجود. سجد الملائكة أجمعون ولم يسجد إبليس.
- دخل آدم الجنة فحلل له كل شيء عدا الشجرة المحرمة.
- أغوى الشيطان آدم بانتهاك الشجرة المحرمة، انتهك آدم الشجرة فهبط وحواء والشيطان إلى الأرض لاستكمال الصراع الذي بدأ أصلا في الجنة.

نلاحظ هنا بوضوح أننا نجد أنفسنا في كل مرة في مواجهة السلب: رفض إبليس السجود؛ الشجرة المحرمة؛ عصيان آدم. أكثر من ذلك فإن السلوب نفسها محددة بعدد الثلاثة كما نرى - السلب الأول يتعلق بالخلق، خلق آدم؛ السلب الثاني يتعلق بحياته في الجنة؛ السلب الثالث يتعلق بهبوطه إلى الأرض. لنتذكر جيدا أنواع السلوب التي سبق تفصيلها من قبل ولنقارن:

ما رفض إبليس السجود لآدم كسلب؟

ما الشجرة المحرمة كسلب؟

ما غواية الشيطان وعصيان آدم كسلب؟

- تحدد آدم / السلب الأول - رفض إبليس السجود: "وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين. فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين. فسجد الملائكة

كلهم أجمعون إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين. قال يا إبليس مالك....". من الواضح أن آدم في هذا المستوى كائن منفعل مطلقا إذ لا يوجه إليه أي خطاب تكليف ولا يضطلع بأي فعل. إن كل ما نقرأه هنا عن آدم كونه خلق وسوي ونفخ فيه من روح الله تعالى ثم سجد له الملائكة الذين وجه إليهم خطاب التكليف وعصى إبليس الذي وجه إليه الخطاب نفسه.

- تعين آدم / السلب الثاني - الشجرة المحرمة: "ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين". واضح أن الخطاب يتوجه هنا لأول مرة إلى آدم في حين كان موجها في الأول فقط إلى الملائكة وإبليس. لا يمكن أن يكون آدم منفعلا هنا على الإطلاق كما في المرة الأولى بل من البين أنه قد حصل على ذاته وصار مكلفا بأفعال موجبة (الأكل من الجنة كلها) وسالبة (عدم الأكل من الشجرة). لا نتحدث هنا عن فعل آدم بل فقط عن التكليف الذي أوكل إليه ووضعه بين ما أحل له وما حرم عليه. السلب هنا موضع وجهة (الشجرة).

- ظهور آدم / السلب الثالث - عصيان آدم: "فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين". ليس هاهنا خطاب موجه إلى آدم بالتكليف (موجب وسالب) بل أكثر من ذلك فعل عيني ينجزه آدم. السلب هنا فعل وسلوك يقوم به آدم.

ثمة هاهنا ثلاثة سلوب ظاهرة:

- سلب يتعلق بانفعال آدم (عدم سجود الملائكة كانفعال سالب).
- سلب يتعلق بحالة حيادية لآدم (الشجرة المحرمة كموضع سالب).
- سلب يتعلق بفعل آدم (عصيان آدم كفعل سالب).

تقع هذه السلوب في لحظات ثلاث ظاهرة أيضا:

- انفعال آدم حيث هو بعد لاشيء.
- تساوي الفعل والإنفعال لدى آدم أي مستوى التفاعل لديه.
- فاعلية آدم حيث هو كائن مكتمل.

ج - **الموقع المنطقي للباس - لحظة الظهور أو لحظة الذات:** إن اللباس لم يطرح على آدم في اللحظة الأولى لوجوده حيث سجود الملائكة وعصيان إبليس. لكن اللباس لم يطرح أيضا في المستوى الثاني حيث يوجد آدم موجبا في كل الجنة عدا الشجرة. إن اللباس يطرح فقط في المستوى الثالث حين يذوق آدم وحواء الشجرة ويعتديان على المحرم عليهما: "فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة". بحسب المفاهيم المنطقية التي بين أيدينا فإن اللباس لا يقع في مستوى تحدد آدم وحواء أي مستوى خروجهما من العدم حيث هما منفعلان مطلقا؛ إنه لا يقع أيضا في مستوى تعين آدم وحواء من حيث

هما قوة أي مستوى انفعالهما في علاقة بالعالم؛ إنه يقع بالأحرى ويطرح في مستوى ظهور آدم وحواء من حيث هما كمون أي مستوى الفعل واكتساب الذات. بلغة أخرى فإن اللباس لم يطرح على آدم وحواء حيث هما منفعلان مطلقا بيد غيرهما ويبحثان عن مكان في الوجود، كما لم يطرح حيث هما متفاعلان مع العالم ويتكونان بحثا عن ذاتيهما. لقد طرح اللباس فقط حينما امتلك آدم وحواء ذاتيهما وأصبحا في مستوى الفعل. ماذا يعني أن يمتلك الواحد ذاته ويصبح فعلا (لا انفعالا)؟

أن يمتلك الواحد ذاته هو أن يصبح هوية هي أ مثلا مقابل هوية ثانية هي ب في المستوى الأعلى لوجوده أو أن يصبح هوية هي أ' مقابل هوية هي أ" في المستوى الأوسط لوجوده، لكن أيضا أن يكتشف نفسه ك أ مقابل لا أ. امتلاك الذات هو أساسا امتلاك التفرد كهوية مقابل هوية ثانية. يعني التفرد أن يحصل إثبات ما مقابل نفي ما. إن الحالة التي لا نحصل فيها من جهة القرار المنطقي على أ مقابل لا أ لا نكون بصدد هوية بمعنى التفرد بل نكون فقط بصدد اندماج مطلق للكائن حيث يتساوى الكل ونفسه بلا فروق. لنلاحظ أن آدم في لحظته الأولى لا يمتلك أي ذات تخصه. إنه موزع بين أطراف ثلاثة: أمر الله تعالى بالخلق وسجود الملائكة له وعصيان إبليس. لا نجد هنا أي خطاب يوجه إلى آدم نفسه أعني أي تكليف لأنه بعد لاشيء أو هو بالدقة شيء لامتناهي في حركة نحو التحدد وامتلاك حيز في العالم.

بعد ذلك فإن آدم وقد تحدد من اللاتناهي وأصبح ماهية، يدخل الجنة محللة عليه جميعها محرمة عليه الشجرة فقط. هاهنا يوجه أول خطاب إلى آدم "أسكن أنت وزوجك الجنة فكلا.. ولا تقربا". هاهنا يوجد آدم وحواء في وضع لم يسهما فيه بأيديهما بل فقط وقعا فيه ضرورة وعرفا به وكلفا بأمر تجاهه. واضح أن هذه خطوة متقدمة على الأولى من جهة أن ذاتا بدأت تظهر لآدم وحواء لكن في مستوى العلم فقط. من الواضح أن هاهنا ذاتا لآدم وحواء قد نشأت لكن على هيئة علم فقط. إن العمل إلى هذا الحد لم يشكل بعد بنية آدم وحواء لأنهما لم يمارسا بعد أي فعل عدا كونهما خلقا أولا ثم أحيطا علما بأمرهما، الشيء الذي يعني أنهما بعد في المستوى السالب لوجودهما، انفعالا مطلقا أولا ثم انفعالا نسبيا ثانيا أو تفاعلا. إلى هذا الحد فإن آدم لم يتعلق به حرج اللباس. متى يبدأ سؤال اللباس على وجه الدقة؟ الآيات الآنفة تقول إن ذلك بدأ "لما ذاقا الشجرة". أي معنى منطقي لأن يذوقا الشجرة؟

لا يتعلق المعنى المنطقي بنوعية الشجرة التي نهي عنها آدم ولا بالحاجة البشرية التي أحدثها أكله منها مع أن كل ذلك يكون مهما في مستوى آخر. إن ما يعنينا من ناحية الدلالة المنطقية للأكل من الشجرة هو بنية العصيان وهي كالتالي: إن آدم يأكل من الشجرة من حيث هو منهي عن الأكل منها (ولا تقربا هذه الشجرة مقابل آدم وحواء يقربان الشجرة). من الواضح هنا أننا أمام المعنى نفسه يقال في اتجاه ثم في الإتجاه المعاكس، الشيء الذي يعني نقضه.

إن البنيـة المنطقيـة للمسـتوى الثانـي لا تحتوي هذا الإتجاه المتعاكـس للحركة حول الموضوع الواحد. ذلك أن الأمر الإلاهي كان لآدم وحواء بالأكل من كل الجنة (إثبات) مقابل النهي عن الشـجرة (نفـي). إن الإثبـات والنفـي لا يتعلقـان هنا بالأمر نفسـه فالمباح أكلـه هو مثلا أ' لكن المنهي عنه هو أ". إن المسموح بالأكل منه شيء بينما المنهي عنه شيء ثان. على خلاف ذلك في المستوى الثالث، فإن المنهي عنه هو الشجرة (ولا تقربا هذه الشجرة) بينما ما أكل منه هو الشجرة المنهي عنها نفسها (فلما ذاقا الشجرة) أي الشجرة عينها الأولى. إن بنية العصيان إذن قائمة في الحدود المنطقية أ – أ.

في المسـتوى الأول من تكوين آدم فإن الإثبات والنفي (سـجود الملائكة وعدم سـجود إبليس) يتعلقان، أبعد حتى من العلاقة أ' – أ"، بالعلاقة أ – ب لأن الأمر متعلق بماهية (آدم) تسجد لها الملائكة ولا يسجد لها إبليس الذي كان تعليله لعدم سجوده كما نعلم: "قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين" / "أأسجد لمن خلقت طينا". إن إبليس يعلل إذن عدم سجوده بالفرق الذي بين الطين والنار، الشيء الذي يعني التنافي المطلق في مستوى الماهية.

نذكـر أن الهـدف مـن كل هـذه المقارنـات هـو التنبيه إلى لحظة الحاجة إلـى اللباس. إن المسـتوى الأول لخلق آدم، مسـتوى تمييزه في حدود الماهية عن غيره (تمييز النار عن الطين) لم يطرح فيه سؤال اللباس وهو قد مر وآدم في لحظة انفعال مطلق. هكذا الشأن في المستوى الثاني، مسـتوى تمييز آدم في حدود التعين الجسـمي إلى متشـابهين (تمييز الجنة عن الشـجرة)، فإنه لم يطرح فيه سؤال اللباس وهو قد مر أيضا وآدم في حالة انفعال في حدود العلم. يطرح سـؤال اللباس فقط في المسـتوى الثالث حين يذوق آدم الشـجرة من حيث نهي عنها، أي حين يعصي. إنها اللحظة الوحيدة التي يصف فيها القرآن آدم وحواء وهما نفساهما في حالة اضطلاع بفعل لا في حالة انفعال نسـبي أو مطلق. تشـكل لحظة العصيان اللحظة الدقيقة لولادة الذات لكنهـا أيضـا اللحظـة الدقيقـة للحاجة إلـى اللباس. إن اللباس بلغة أخرى لم يطرح كقضية حين كان آدم وحـواء منفعليـن مطلقـا أو نسـبيا. وذلـك يعنـي أن العلاقـة وثيقة بين غيـاب الذات أو تبعيتهـا وبيـن عـدم الحاجـة إلـى اللباس من جهة وبيـن ولادة الذات والحاجـة إلى اللباس من جهة ثانية. إن سـؤال اللباس بمتابعته المنطقية إذن هو سـؤال الذات رأسـا، أعني سـؤال ولادتها قائمة بذاتها، مستقلة، فاعلة.

إن اللحظتيـن الأولييـن لتكـون آدم حيـث هـو قبل دخول الجنة منفعـل مطلقا (بين الأمر الإلاهي وسجود الملائكة وعصيان إبليس) وفي الجنة منفعل نسبيا (بين تحليل الجنة له وتحريم الشجرة عليه)، هاهنا فإن آدم وحواء ليسا ملكا بعد لنفسيهما بل للأطراف الفاعلة في تكوينهما. بالكتابة المنطقية لوضعهما هما ليسـا ب مقابل أ بل فقط امتداد ل أ. بالمقابل فإن آدم وحواء بعصيانهما ونشـأة ذاتهما يصبحان الحد المنطقي ب مقابل الحد أ. إنه الفرق إذن بين أ سـاعية

بعد في حدود ذاتها وبين أ تخص نفسها بذات ليست ل ب. إننا لا نسمي ذاتا إلا لأن خصوصيا يكون قد نشأ بين حدين يسمح بوعي الواحد كسلب للثاني، أعني شيئا يملكه الواحد دون الثاني.

د - **اللباس مشكل مع الشبيه لا مع الذات ولا مع الغير**: اللباس غطاء للجسم أو لجزء منه تمنع عين الغير من النفاذ إلى اللحم وتفاصيل الجسد. من هو الغير المقصود هنا على وجه الدقة؟ الحجر والشجر مثلا؟ كلا، إن المشكل لا يطرح إلا مع إنسان ثان، الشيء الذي يعني مع الشبيه. اللباس إذن تغطية للجسم أو لجزء منه تمنع عين الشبيه من النفاذ إلى اللحم وتفاصيل الجسد. من الشبيه؟ إنه الذي دأبنا على كتابته المنطقية على هيئة أ' - أ'' أي الذي لدينا معه الماهية نفسها لكن التعين الجسمي بيننا مختلف. إنه الذي يمتلك إذن الإنسانية عينها التي لدينا لكنه يمتلك لحما مختلفا وتفاصيل للجسد مختلفة. الشبيه ليس سلبنا المطلق الذي لا نتقاسم معه شيئا أو نتقاسم معه اللامتناهي فقط أي الذي لدينا قبالته خصوصية مطلقة، لكنه أيضا ليس سلبا أدنى لنا (كما هي الحدود الداخلية لذاتنا) سريع التحول إلى إيجاب أي الذي لا يمثل سلبا حادا. إنه بالأحرى السلب الأوسط الذي نتقاسم معه القوة والزمان. إن الإنسان1 له الجسم1 والإنسان2 له الجسم2 يتقاسمان الزمان نفسه الذي تعين في الواحد وفي الآخر. لكن تعين القوة نفسها في جسمين يتخذ ضرورة مثلما عرفنا من قبل هيئة الإثبات والنفي أي الجسم1 لا الجسم2 والعكس الجسم2 لا الجسم1. إن السلب يظهر كأجلى ما يكون في التعين في حين لا يظهر في تحدد الماهية لكونه مطلق ولا يظهر في تجلي الشيء لذاته لكونه ضيق وسريع الإنتقال إلى ضده. إن جسم الإنسان1 بالنسبة للإنسان2 هو سلبه أي المشترك وإياه ماهية المختلف عنه تعينا، من ثمة معنى الخصوصية.

إن إنسانا ينظر إلى جسم إنسان آخر إنما ينظر إلى ما لم يتعين لديه هو من الماهية نفسها أي ما لديه هو نفسه كإمكان (زماني) وقوة لكنه لم يتعين على هيئته وظل سلبا لديه تماما كما جسمه سلب بالنسبة للجسم الآخر. إن كلا من الأجسام المختلفة للماهية الواحدة يكون حاصلا على ما يسلبه عن الآخر ويختص هو به. إننا لا نسمي خصوصية ما بين هذا الإنسان والشجرة حيث لا ماهية مشتركة لهما، وإذا سميناها فمن حيث حصولنا على ماهية ما جامعة للحدين. إننا نسمي بالأحرى خصوصية ما لهذا الإنسان من غيرة على الحق ليست لغيره. الخصوصية ما يمتلكه الشبيه مما ينزعه عن شبيهه فيكون لديه أ ولشبيهه لاأ. يجب إذن أن لا يكون الخصوصي - ليكون بالمعنى الدقيق خصوصيا - تحت ملكية الشبيه بل فقط تحت ملكيتنا الخالصة.

إن دليل الخصوصي أن يمثل حاجة لدينا سواء جسدية وحتى نفسية للتلبية أو معرفية للإكتشاف. السبب في ذلك أنه يقع لدينا بالنفي كما نقع لديه بالنفي على خلاف وقوعنا بالنسبة

لأنفسنا بالإثبات ووقوعنا بالنسبة للغير المطلق بالسلب المطلق. ولأن الجسد هو الخصوصي (حيث الإنسانية مشتركة) أي المسلوب عن الشبيه فإن اللباس الذي يتعلق به هو السلب عينه المتعلق بالجسد أعني سلبه عن الآخر تعينا ومعرفة. بلغة أخرى فإن اللباس يتعلق بالشبيه يغطى عنه شبيهه بما هو منطقيا سلبه. إن التعري بالمقابل يعني أنه ليس ثمة سلب بين الشبيه وشبيهه، الشيء الذي هو منطقيا خاطئ. يكون التعري فقط ممكنا حيث الشبيه لم يحصل بعد على خاصيته كشبيه، حيث هو بعد امتداد للهوية الأولى، حين الصغر مثلا. فالصغير بالنسبة لمربيه ليس هوية ثانية سالبة بل فقط الذات تمتد نحو ما أنجبته بجسمها تماما كما المصنوعات التي صنعناها بأيدينا تسمى ملكا لنا ولا نجد بيننا وبينها حاجزا. إن الصغير يبدأ فقط في التغطي، في اللباس حينما يبدأ الشعور بأنه ذات متفردة، سالبة للذوات الأخرى التي هي نظائره.

لكي نتثبت أكثر أن الأمر يتعلق بمشكل مع الشبيه الذي يطرح وحده مشكل السلب بحدة ومشكل الخصوصية في علاقة معه، لندقق طبيعة المكونات الثلاثة للشخصية:

المكون الأول (الماهية الكلية): إن إنسانا ما يشترك مع الآخر في الإنسانية والسلب المطلق لما سواها (الحيوانية مثلا..). في هذا المستوى فإن الإنسان لا يجد سرا لدى الآخر ليطلع عليه أي خصوصية لتحدث مشكلا بين الطرفين بما أن كل ما لدى هذا الإنسان هو كل ما للآخر (الإنسانية) وكل ما ليس له من سلب مطلق هو كل ما يسلبه الآخر. لا نجد من ثمة حدين يطرحان مشكلا هاهنا.

المكون الثاني (التعينات الجسمية): هاهنا فإن لكل تعينه للماهية الذي يكون سلبا لدى الثاني، ومن ثمة نقصا في الجسم (الحاجة للتلبية الجنسية أو العاطفية أو الحاجة للإعتراف..) والمعرفة (الحاجة للإطلاع).

المكون الثالث (الأفعال الظهورية): هاهنا فإننا نكون أيضا أمام المشترك الإنساني لكن مختصا بكل جسم لذاته. إن الجميع يمتلكون القوى نفسها على الفعل وهاهنا ليس ثمة ما يخفى. أما تصريف القوى في فعل أو آخر فإنه يختفي في الملكية التي نحصل عليها للأشياء التي نعملها ونقيم بواسطتها حاجزا بين ما لنا وما للغير.

هكذا فإن ما يطرح بحدة مشكل اللباس ليست طبيعتنا الإنسانية الكلية ولا أفعالنا بل جسدنا الذي يقع فيه وحده مشكل الشبيه والسلب الذي بينه وبين شبيهه أي الحاجز الذي يكون للواحد منطقيا دون الآخر. اللباس بما هو تغطية هو السلب الذي يكون جوهريا بين الشبيهين. ولكي نعرفه بالخلف فإن غياب اللباس يساوي كون الشيء غير متشكل كسلب لغيره وكون الشيء هو شبيهه، الشيء الذي لا يصح إلا في مستوى الماهية غير المتعينة لا في مستوى الجسم. لكن لماذا تذهب التغطية رأسا إلى مواضع محددة من الشبيهين هي ما نسميها بالعورة، السوأة وتخف في ما حول ذلك قليلا قليلا حتى التلاشي في ما ليس سوأة أصلا فينا؟ لماذا

نغطي عن شبيهنا العورة حينما نتعين كذات قائمة بذاتها؟ لماذا لا يتفق ما نسميه بالعورة مع وجودنا في مرمى نظر شبيهنا حينما نصبح ذاتا مكتملة فنغطيه عنه؟

هـ - **العورة بما هي الإنفعال في بنية الإنسان:** ما نود تأكيده هاهنا هو أن الموضع الأقصى للعورة أو ما نسميه بالعورة الكبرى هو بوضوح موضع الإنفعال فينا أي موضع الحاجة سواء الغذائية أو الجنسية. لن نطيل الحديث في المضمون الأخلاقي للعورة، من العار، إلخ.، بل نكتفي بفهم ماهيتها في مستوى البنية المنطقية للكائن جملة بماهي الإنفعال. كيف نعلل أن العورة هي موضع الإنفعال لدينا؟ لماذا يتوجه اللباس أولا إلى موضع ما نسميه العورة الكبرى وحولها يدور تفكير اللباس؟ وإذا كان دقيقا ما نقول هاهنا فلا بد أن يكون السؤال على الوجه الأدق: بأي معنى يكون اللباس مقصودا به فقط الجسد (لا القوة ولا المعرفة إلا من حيث وجههما الجسدي)؟

نذكر أن الشخصية بحسب القسمة المنطقية لمكوناتها هي وجود ومعرفة وقوة. حينما نسمي فيزيائيا هذه المكونات فإنها الجسد أي البطن والفرج والرجلان ثم الرأس أي الدماغ والحواس وأخيرا الصدر واليدان. الجسد (البطن والفرج والرجلان) يمثل الإنفعال النسبي أو التفاعل بينما يمثل الرأس الحيادية ويمثل الصدر واليدان الفعل. لنلاحظ جيدا أن السوأة تقع أولا في مستوى الجسد أي البطن والفرج والرجلين (الوجود = الإنفعال) لا في مستوى الصدر واليدين (العمل = الفعل) ولا في مستوى الرأس (المعرفة = الحيادية). العورة الكبرى محددة بموضع الحدث بالذات أي الموضع الأقصى للإنفعال والعلامة القصوى على أننا كائن منفعل بينما العورة الصغرى بالنسبة للرجل من السرة حتى الركبتين في أقصى قول فقهي. السرة تعني وسط البطن الذي يبدأ فوقه الإتجاه نحو الصدر أي نحو الفعل؛ أما الركبتان فتعنيان نهاية الفخذين أي أقصى حدود الفرج التي تنكسر عندها الركبتان إلى الساقين. إن الركبتين تحدثان الفرق في مستوى الجسد نفسه بين الإنفعال الذي يواصله الفخذان بداية من الفرج وبين الفعل الذي تمثله الساقان والرجلان. ولأن الساقين والرجلين يتميزان عن الفخذين من جهة كونهما يمثلان الفعل الذي هو المشي فإنهما ينفصلان عن العورة. العورة، السوأة على الوجه الأدق هي إذن المنفعل من المكونات الثلاثة للشخصية وهو الجسد. ثم إنها داخل الجسد نفسه المنفعل الأشد انفعالية من فرج وبطن وفخذين دون الساقين والرجلين. وهاهنا أيضا، العورة هي الأكثر شدة في التعبير عن الإنفعال من عورة كبرى ثم الأقل شدة من عورة صغرى.

لا يمثل الصدر واليدان عورة بالنسبة للرجل بحكم اعتبارهما منطقيا كقوة أي كفعل لا كجسد رغم أنهما جسد. وهكذا الرأس فإنه ليس عورة لكونه المحايد لا المنفعل. مع هذا فإن كل ذلك إذا تعلق الأمر بتغطيته استحسانا فمن حيث النظر إلى طبيعته الإنفعالية لجهة كونه جسد يتبع ضرورة انفعالاته. نذكر أنه في الحج حيث تتجلى الممارسة المنطقية بوضوح

كبير يحرم على الرجال تغطية الرأس. أما في الطواف (المتعلق كما رأينا بالجزء الأوسط منا أي الصدر واليدين) فإنه حتى يستحسن أن يكشف الرجل عن كتفه الأيمن بما يشير إلى زنده وصدره وهو ما يسمى بالإضطباع[1].

لنسجل بارتياح كبير إذن أن السوأة هي المنفعل في شخصية معرفة بالمقابل بالفعل وأن اللباس هو السلب الذي نقوم به لاستبعاد الإنفعال عن ساحة الفعل بواسطة الإخفاء / الفاصل الذي يحول بين الفاعل والمنفعل في الشخصية لحل التناقض. أكثر من ذلك لنسجل أن مقدار اللباس بالنسبة للرجل هو مقدار المنفعل منه وهو الجسد مختلفا بين درجاته من الأكبر إلى الأصغر. لكن لماذا يكون هاهنا موضوع الإنفعال مشكلا؟

و - سؤال اللباس بما هو مشكل منطقي / الحاجة للباس كتناقض بين الفعل والإنفعال في بنية الإنسان: من الواضح أن الإنفعال لم يطرح مشكلا قبل نشأة الذات. إن المشكل كما نبهنا من قبل إنما يطرح حينما تولد الذات، الشيء الذي يعني ولادتها كفاعلة أي ولادة الفعل. لنلاحظ إذن أن ما نحصل عليه هاهنا حالة تعارض في بنية الكائن، كونه من جهة منفعل وكونه من الجهة الثانية فاعل.

إنه من البين حقا أن الصغير أي الذي يكون منفعلا فحسب (وحتى المجنون أو المخدر..) لا يطرح لديه وحوله مشكل تغطية موضع الإنفعال لديه. السبب أن وضعه غير متعارض أي غير مكون من انفعالية وفاعلية. إن الإنفعالية فقط لا تشكل بنفسها تعارضا وإن الحد الثاني - الفاعلية - هو الذي يحدث التناقض. من ثمة عدم حاجة الصغير للباس بما هو بعد في انفعالية مطلقة لا توفر منطقيا شروط التناقض. يبدأ التناقض لما يضيف المنفعل إلى انفعاليته، يضيف الفاعلية. هاهنا فقط ينكشف الإنفعال كنقص وسيء (سوأة) وعار (عورة). تعني السوأة هنا أنه مسيء للفاعلية أي للكائن الفاعل. لنقرأ مجددا وضع آدم وحواء على هذا الضوء.

"فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما" أصبحت تعني الآن "فلما عصيا وأصبحا ذاتا كاملة انكشفت تبعيتهما وانكشف نقصهما". إن هذا يعني أن آدم وحواء لم يكونا من قبل في الجنة ناكفين عن قضاء الحاجة البشرية بل فقط غير واعيين بها. إنهما يمارسان كل الإنفعالات على نحو ضروري تماما كما يمارس الطفل الصغير قبل البلوغ والوعي. إنه لا يدرك أن ثمة مشكلا في هذا أو في العراء الذي هو عليه. لقد كان آدم وحواء عاريين يأكلان ويشربان ضرورة

(1) نذكر أن الإضطباع في اللغة من الضبع، وهو وسط العضد، وقيل: الإبط (للمجاورة). ومعنى الإضطباع: أن يُدخل الرجل رداءه الذي يلبسه تحت منكبه الأيمن وأن يلقيه على عاتقه الأيسر وتبقى كتفه اليمنى مكشوفة، ويطلق عليه أيضا التأبط والتوشح. والإضطباع في طواف القدوم مستحب عند جمهور الفقهاء. "فعن إبن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه اعتمروا من جعرانة فرملوا بالبيت، وجعلوا أرديتهم تحت آباطهم، ثم قذفوها على عواتقهم اليسرى" (رواه أحمد وأبو داود)، فإذا فرغ من الطواف سواه فجعله على عاتقيه.

ويمارسان حاجتهما ضرورة كما يمارس الطفل الصغير. الشيء الوحيد الذي يغطيهما هاهنا أنهما يفعلان كل ذلك في المطلق أي في اللاعلاقة بشيء يقارن به وضعهما. إن المطلق الذي يغطيهما هو ما يسميه القرآن "ولباس التقوى ذلك خير". الدليل من الآيات على أن كل النقص البشري كان لآدم وحواء قبل أن يذوقا الشجرة المحرمة عبارة "بدت لهما". إن الأمر لا يتعلق هنا بشيء تعين لم يكن من قبل أي بشيء خلق جديدا لحظة انتهاك الشجرة بل فقط بالشيء الذي كان من قبل مستورا في الكمون و"بدا" / ظهر لما قورن بغيره.

إن الإنفعال مطلقا لا يسمى انفعالا بقدر ما هو وضع محايد للأشياء تماما كما أن حجما ما لا يسمى كبيرا حين يكون منفردا. إنه يكشف عن كبره فقط لحظة يوضع للمقارنة مع شيء صغير الحجم. هاهنا لا نقول إن حجمه الكبير قد ولد الآن بل فقط أنه قد بدا وظهر للعيان. إن آدم وحواء يكتشفان نقصهما حينما تولد ذاتهما وتتميز وتقوم في وجه نفسها. هاهنا يصبح الكمال قبالة النقص وتبدو السوأة.

اللباس هو إذن بتعريفه المنطقي السلب الذي يقيمه الشبيه دون شبيهه ليحصل على خصوصيته حين يبلغ لحظة ولادته أي لحظة الذات.

ز - **التأويل الآخر لتمييز الحرائر بالخمار دون الإماء**: لنسجل أولا أن الخمار في الإسلام، وهو ما هو غير معلوم بشكل واسع، يفرض على الحرائر دون الإماء. لنؤكد ذلك أولا، ثم لنر معنى هذا التمييز:

عن أنس بن مالك قال: كن إماء عمر يخدمننا كاشفات عن شعورهن يضرب ثديهن (**السنن الكبرى** للبيهقي، الجزء الثاني). وعن ابن عمر رضي الله عنه أنه (أي عمر) إذا كان رأي أمة مختمرة ألقى خمارها وقال لها: يا لكاع لا تتشبيهين بالحرائر (من كتاب **الإختيار لتعليل المختار** - وهو أحد أهم كتب المذهب الحنفي، تأليف عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، الجزء الرابع). وقال ابن وهب عن يزيد بن عياض عن حسين بن عبد الله أن ابن عباس قال: ليس على الإماء خمار في الصلاة وقال ذلك ربيعة وقاله إبراهيم النخعي.

واضح أن هاهنا تمييزا غريبا بشأن اللباس. ومصدر الغرابة أساسا أنه إذا كان اللباس لغاية حصرية هي الفتنة كما هو شائع، فإنه لا فرق في ذلك بين الأمة والحرة. وذلك يعني أن العلة تشير إلى أمر ما مختلف. لنر العلة التاريخية لأسباب النزول كما هي واردة في الأثر:

قال الحافظ ابن سعد في **الطبقات**: أخبرنا محمد بن عمر (الواقدي) عن سعيد بن بشير عن قتادة (ثقة ثبت) عن الحسن في قوله - يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين - قال: إماءٌ كُنَّ بالمدينة يتعرض لهنَّ السفهاء فيؤذَين. فكانت الحرة تخرج فتُحسب أنها أَمَة، فتؤذى. فأمرهن الله أن يدنين عليهن من

جلابيبهن. كما أخرج الجصاص في **أحكام القرآن** ما يلي: حدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع (هو الحسن بن يحيى بن الجعد، وهو ثقة في الحديث) قال أخبرنا عبد الرزاق (ثقة كذلك) قال أخبرنا معمر (ثقة) عن الحسن (إمام البصرة) قال: "كن إماء بالمدينة يقال لهن: "كذا وكذا"، يخرُجن فيتعرض بهن السفهاء، فيؤذونهن. وكانت المرأة الحرة تخرج، فيَحسبون أنها أَمَة، فيتعرضون لها، فيؤذونها. فأمر الله المؤمنات أن {يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن} أنهن حرائر {فلا يؤذين}".

سبب نزول آية لباس المرأة الآنفة إذن هو بحسب مصادر مختلفة ما نحصره في النقاط التالية:

- إنه كان بالمدينة على عهد النبي ص تحرش بالنساء يتوجه أساسا إلى الإماء دون الحرائر. أكثر من ذلك فإنه من العادة أن البغاء يتوجه إلى الإماء فقط دون الحرائر.
- إنه كان التحرش بالإماء كثيرا ما يوقع خطأً في التحرش بالحرائر لعدم وجود ما يميز بينهما خاصة في الليل حين يخرجن لقضاء حاجتهن. وهذا كان رد المتحرشين أنفسهم حينما نهوا عن مساسهم بالحرائر، فقالوا أنهم لم يعرفوهن حرائر.
- إن الحرائر لا يستطعن أن يدفعن عن أنفسهن الأذى بألسنتهن وما شابه ذلك بسبب حيائهن، الشيء الذي تستطيعه الأمة إن شاءت.
- إنه لم يبق أمام الحرة إلا التميز بعلامة تخصها تعرف بها، وهو معنى "قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين".

الواضح هنا أن الغاية من الخمار (جلابيبهن) ليست **استبعاد الفتنة** وإلا فإن الإماء أنفسهن مصدر لها. الغاية هي على وجه الدقة **المعرفة** بتمييز الحرة نفسها بالخمار. هذا لا يعني أن الفتنة لا تكون سببا في اللباس، ويتساوى من ثمة الحرائر والإماء في ذلك. ففي الفقه، معلوم أنه إذا كان كشف الأمة لرأسها يؤدي إلى الفتنة ويترتب عليه مفسدة كان احتجابها أولى ولهذا أفتى ابن تيمية في عصره بحجب الإماء التركيات لما عظمت بهن الفتنة فقال: "وقد كانت الإماء على عهد الصحابة يمشين في الطرقات متكشفات الرؤوس ويخدمن الرجال مع سلامة القلوب فلو أراد الرجل أن يترك الإماء التركيات الحسان يمشين بين الناس في مثل هذه البلاد والأوقات كما كان أولئك الإماء يمشين، كان هذا من باب الفساد".

لكن هذا يعني أن الأمر يتعلق بحالة (تاريخية) محدودة وأنه حيث يمكن تمييز الطرفين بغير طريق اللباس يغدو اللباس لاغيا. إن هذا القرار إلى هذا الحد سليم. غير أن القرآن الكريم يعيد التأكيد على اللباس في سورة النور: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ...﴾ (النور 31). إن ذلك يعني بكلمة أن الأمر إذا كان يتعلق فعلا بالحرائر دون الإماء، فإنه مع ذلك تمييز مطلق

حيث كانت المرأة حرة تملك قرارها. وهذا يعني أن القرآن، وهو يميز الحرائر كي لا يؤذين، يميزهن بما هو أصل لهن من حيث هن حرائر.

من المهم إذن أن نقول أن لباس المرأة يفرض للفتنة ولغير الفتنة. أما لعلة الفتنة فإن اللباس سؤال إجتماعي ودنيوي بشكل عام يقع تقدير مقداره بحسب النتائج الإجتماعية له وبحسب وضع الناس ورقيهم النفسي والعقلي والأخلاقي أو خلافه (فتوى ابن تيمية الآنفة دليل على ذلك). وأما لغير علة الفتنة فإن اللباس سؤال منطقي لا علاقة له بالشروط الإجتماعية ومثلها. إنه يتعلق بالمرأة من حيث هي حرة. لماذا هذا التمييز للحرة؟ أليس هاهنا تمييز يعني التفرقة واللامساواة؟

نذكر أن معنى اللباس في التناقض الذي يكون لكائن هو فعل أي ذات يظهر في حدودها انفعال يربك ذاتيتها. لنلاحظ هنا أن الأمة هي التي لا تملك ذاتها أي لا تستوي كفعل بل هي الإنفعال وفقدان الذات، بخلاف الحرة التي تقوم كذات فاعلة. إن الأمة لا يتناقض لديها أن تكون كاشفة عن مواضع انفعالها لأنها برمتها الإنفعال تماما كما لا يتناقض لدى الصغير ذلك. إن التناقض يقع فقط لدى الحرة بين كونها ذات فاعلة تظهر لديها مواضع انفعال. ذلك ما نسميه بالتعليل المنطقي للتمييز بين الحرة والأمة وهو غير معنى الفتنة ذي الطبيعة الإجتماعية والنفسية.

بقي مع ذلك أنه من الممكن الإعتراض بعد بعدم سريان القانون على الجميع بالتساوي وترك الإماء يعانين من الإذاية دون الحرائر. لكن من المهم التذكير هاهنا بكون الأمر لا يتعلق بممارسة سلطة بقدرما يتعلق بتحميل مسؤولية، الشيء الذي لا يمكن أن يتوجه به لغير الحرائر. إن الحل الجذري لا يتعلق من ثمة بتوجيه خطاب لا يكون في موضعه بل بتحرير كامل للمرأة تكون به بعد ذلك قادرة على الإضطلاع بأعباء التكليف. أما التوجه بخطاب التكليف (قل... يدنين عليهن من جلابيبهن) إلى الإماء فالأصل التوجه به إلى سادتهن لا إليهن مباشرة. غير أن هذا التوجه فاقد للمعنى إلا بطلب عدم منع الإماء ممارسة قناعتهن إذا اخترن بملئ حريتهن التحصن: ﴿... وَلاَ تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا...﴾ (النور 33).

ح - فرضية للتحقق / الفرق بين حجم العورة لدى الرجل والمرأة كفرق منطقي بين الفعل والإنفعال: بقي لماذا يكون مقدار اللباس بالنسبة للمرأة أكبر منه بالنسبة للرجل؟ لماذا تبلغ عورة المرأة كل بدنها عدا الوجه والكفين والرجلين اللذين بشأنهما اختلاف بسيط بين الفقهاء؟

من الضروري بحسب المقدمات التي لدينا أن يكون مقدار الجسدية عند المرأة أكثر منه عند الرجل ومن ثمة مقدار الإنفعال. لكن قبل الخوض في الأمر بدقة لنلاحظ المشار إليه باللاعورة، كيف نفهم وضعه المنطقي أعني الوجه والكفان والقدمان؟

من الواضح أن الوجه بانتمائه إلى الرأس يشير منطقيا إلى المعرفة أي المكون الأعلى

الحيادي للشخصية (الدماغ والحواس) بينما تشير اليدان إلى القوة أي المكون الأوسط (اليدان والصدر) في حين تشير الرجلان إلى الإنفعال أي المكون الأدنى (البطن والفرج والرجلان). لنسجل أولا أن المنطق نفسه يحكم هنا على سؤال المقدار الذي للعورة، أعني المنطق نفسه الذي عرفناه طوال الدراسة. من حيث المنطق المتحكم فإن اليدين ليستا بعورة لأنهما الفعل بينما الوجه ليس بعورة لأنه حيادي أما الرجلان فإذا لم يعدا عورة فلأنهما الجزء الفاعل في مستوى الجسدي نفسه. يمكن أيضا أن ننبه بطريقة ثانية إلى أن كلا من الوجه واليدين والرجلين إذا لم تكن جميعها عورة فلأن كلا من هذه العناصر هو الوجه الفاعل في المستوى الذي هو ينتمي إليه: اليدان هما الفاعلتان في المستوى الأوسط للشخصية أي مستوى العمل؛ الوجه هو الفاعل في المستوى الأعلى أي مستوى المعرفة؛ الرجلان هما الفاعلتان في المستوى الأدنى أي مستوى الوجود. الخلاف البسيط الذي يظل حول الرجلين ما إذا كانتا عورة أم لا سببه انتماء الرجلين إلى المكون الجسمي للشخصية وفي الوقت نفسه خاصيتهما الفاعلة في هذا المستوى نفسه. أما من حيث القرارات المنطقية فهي واضحة وتؤكد في كل مرة دقتها. بقي فقط أن نفكر لماذا يضيق الفعل لدى المرأة إلى حد الوجه واليدين والرجلين في أقصى الحالات فتكون العورة باقي الجسم كله بينما يتسع الفعل عند الرجل إلى الصدر والذراعين والرأس والساقين فتضيق العورة إلى ما بين السرة والركبتين (الصغرى) وإلى أقل من ذلك بكثير (الكبرى). هذا يعني أن أغلب الرجل فعل وأقله انفعال بينما أغلب المرأة انفعال وأقلها فعل. هي ذي الفلسفة المتحكمة باللباس بحسب التمشي الذي اتخذناه هاهنا.

لكننا نجد أنفسنا هكذا أمام قرارات كبرى بشأن المرأة والرجل جملة ذات علاقة بتصور المرأة والرجل في الإسلام عامة وبالأحكام المتعلقة بهما ونجد أنفسنا أمام الأسئلة الكبرى بهذا الشأن: ما الرجل والمرأة بحسب المقولات المنطقية المركزية التي نحن بصددها؟ كيف نفهم أحكام الإسلام في سياق وعي مختلف بالعالم؟

2 – المرأة:

ثمة ميل شديد في وعينا المعاصر ناحية تقرير المساواة بين المرأة والرجل في الحقوق والواجبات (ثقافية)، الشيء الذي يترجم مساواة أصلية (طبيعية). يتناقض هذا القرار بوضوح مع صريح القرآن الكريم: ﴿... وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ...﴾ (البقرة 228)؛ ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً...﴾ (النساء 34)؛ ﴿... وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ

أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى﴾(البقرة 282)؛ ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً...﴾ (النساء 3)؛ ﴿... فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ...﴾ (النساء 176). أمام هذا الوضع الحرج للأشياء ينقسم الإسلاميون كما في كل مرة إلى فريق يتأول صريح النصوص ليتفق والقرارات الجديدة للوعي الذي أصبح كليا، وفريق ثان يصر على صرامة النصوص وكون الأمر يتعلق بوحي منزل لا تبديل فيه ولا تأويل إلا في غير الصريح من النص. في الجملة فإن القرارات بشأن تساوي المرأة والرجل تبدو الأقوى إلى الحد الذي يصبح فيه أهلها حكما على "حداثة" الطرف الإسلامي أو عدمها. السبب كما نردد دوما هو هيمنة عقلانية معلومة على التفكير الكوني والتي نحن طوال هذه الدراسة بصدد إعادة صياغتها لفائدة عقلانية مغايرة.

يتجه الطرف "الحداثي" للدفاع عن المساواة إلى تأكيد وجه التشابه بين الجنسين العقلي والروحي وحتى الجسدي. أما بخصوص الفروق الواضحة، الجسدية أساسا (البيولوجية) فإنه يقع التقليص من قيمتها والحد من الإستتباعات العكسية الممكنة لها على المساواة. بالمقابل فإن الطرف الإسلامي، وبغاية الدفاع عن موقفه بعدم المساواة بالمعنى الآنف، يؤكد على أوجه الإختلاف بين الجنسين العقلية والروحية وأساسا الجسدية.

يحتاج الأمر هاهنا بالذات إلى دراسة بيولوجية وفيزيولوجية مستفيضة ومتكاملة تكون مستقلة بذاتها. في حدود هذا العمل نرسم أولا بتوسع نسبي معالم الأفكار الأساسية بشأن المرأة من جهة مقاربات مختلفة لها لنفكر ثانيا وجه المفهوم الفلسفي لها:

أ – مقاربات مختلفة للرجل والمرأة:

*** مقاربة لغوية: ما الذكر والأنثى؟ ما الرجل والمرأة؟**

نقرأ في لسان العرب عن الأنثى ما يلي: "وفي التنزيل العزيز: إن يَدْعُون من دونه إلا إناثاً؛ وقرئ: إلا أُنُثاً، جمع إناث، مثل تِمارٍ وتُمُر؛ ومَن قرأ إلا إناثاً، قيل: أراد إلا مَواتاً مثل الحَجَر والخَشَب والشجر والمَوات، كلُّها يخبر عنها كما يُخْبر عن المُؤَنث؛ ويقال للمَوات الذي هو خلاف الحَيوان: الإناثُ. الفراء: تقول العرب: اللاَّتُ والعُزَّى وأَشباهُها من الآلهة المؤنثة؛ وقرأ ابن عباس: إن يَدْعون من دونه إلا أُثُناً؛ قال الفراءُ: هو جمع الوَثَنْ فضم الواو وهمزها... ويقال للرجل: أَنَّثْتُ تأْنيثاً أَي لِنْتَ له، ولم تَتَشَدَّد... وما يَسْتَوي سَيْفانِ: سَيفٌ مُؤَنَّثٌ، وسَيْفٌ، إذا ما عَضَّ بالعَظْمِ صَمَّما وسيفٌ أَنيثٌ: وهو الذي ليس بقاطع. وسيف مِئْناثٌ ومِئْناثة، بالهاءِ، عن اللحياني إذا كانت حَديدتُه لَيِّنة". أما في معجم الرائد فنقرأ أن "أنثى، إنثاء، نثي تعني:- 1 ه – عابه وذكره بما يكره من العيوب - 2. من الشيء: كرهه وترفع عنه".

المعاني الواردة هنا متقاربة وواضحة: الجذع اللغوي "أنث" يشير إلى الموت والجمود (مقابل الحياة والحيوية) ثم إلى اللين وعدم الشدة وانعدام القدرة على القطع (بالنسبة للسيف)،

من ثمة الإشارة إلى معنى العيب الذي يحيل عليه اللفظ. بكلمة فإن المعنى هو عدم الفاعلية وهو على العكس الإنفعالية.

بالمقابل فإننا نقرأ لفائدة الجذع اللغوي "ذكر" جملة ما يلي: "الذكر: الذِّكْرُ: الحِفْظُ للشيء تَذْكُرُه.

والذِّكْرُ أَيضاً: الشيء يجري على اللسان. والذِّكْرُ جَرْيُ الشيء على لسانك، وقد تقدم أَن الذِّكْرَ لغة في الذكر، ذَكَرَهُ يَذْكُرُه ذِكْراً وذُكْراً... ومطر ذَكَرٌ: شديدٌ وابِلٌ؛ قال الفرزدق: فَرُبَّ ربيعٍ بالبَلالِيق قد، رَعَتْ بِمُسْتَنِّ أَغْياثٍ بُعاق ذُكُورُها وقَوْلٌ ذَكَرٌ: صُلْبٌ مَتِين... وسيفٌ ذو ذُكْرَةٍ أَي صارِمٌ، والذُّكْرَةُ: القطعة من الفولاذ تزاد في رأْس الفأْس وغيره، وقد ذَكَّرْتُ الفأْسَ والسيفَ؛ أَنشد ثعلب: صَمْصَامَةٌ ذُكْرَةٌ مُذَكَّرَةٌ، يُطَبِّقُ العَظْمَ ولا يَكْسِرُهْ وقالوا لخِلافِهِ: الأَنِيثُ... وذُكْرَهُ السيف والرجل: حِدَّتُهما. ورجل ذَكِيرٌ: أَنِفٌ أَبِيٌّ.

وسَيْف مُذَكَّرٌ: شَفْرَتُه حديد ذَكَرٌ ومَتْنُه أَنِيثٌ، يقول الناس إِنه من عمل الجن. الأَصمعي: المُذَكَّرَةُ هي السيوف شَفَرَاتُها حديد ووصفها كذلك. وسيف مُذَكَّرٌ أَي ذو ماء". المعاني تبدو هنا متباعدة إذ تتراوح بين التذكر بمعنى الإحتفاظ بالشيء مقابل النسيان وبين الشدة والصلابة والمتانة والصرامة والفاعلية. هل من علاقة ممكنة بين الذكر بمعنى الإحتفاظ والذكر بمعنى الصلابة..؟

يشير النسيان إلى غياب الشيء ونهاية أثره بينما يشير الذكر إلى استحضار الشيء والإحتفاظ بأثره. المعنى المهم للذكر إذن هو الحضور وما يلحقه من مكانة للشيء وتأثير مقابل الغياب حيث تلاشي التأثير. من الواضح أن الأمر يتعلق إذن هاهنا أيضا بالتأثير والفاعلية تماما كما تشير معاني الصلابة والصرامة والمتانة إلى الفاعلية. إنه المعنى نفسه للجذع اللغوي يقال باختلاف. الذكر قرين الفاعلية.

حول مفهوم الرجل نقرأ بخصوص الجذع اللغوي "رجل": "والرُّجْلة القُوَّةُ على المشي. رَجِلَ الرَّجُلُ يَرْجَل رَجَلاً ورُجْلة إِذا كان يمشي في السفر وحده ولا دابة له يركبها. ورَجُلٌ رُجْليٌّ: للذي يغزو على رِجليه، منسوب إِلى الرُّجْلة. والرَّجيل القَوِيُّ على المشي الصبور عليه؛ وأَنشد: حَتى أُشِبَّ لها، وطال إِيابُها، ذو رُجْلة، شَثْنُ البَراثِنِ جَحْنَبُ وامرأَة رَجِيلة: صَبُورٌ على المشي، وناقة رَجِيلة. ورَجُل راجل ورَجِيل: قويٌّ على المشي، وكذلك البعير والحمار، والجمع رَجْلى ورَجالى. والرَّجِيل أَيضاً من الرجال: الصُّلْبُ. الليث: الرُّجْلة نجابة الرَّجِيل من الدواب والإِبل وهو الصبور على طول السير، قال: ولم أَسمع منه فِعْلاً إِلا في النعوت ناقة رَجِيلة وحمار رَجِيل. ورَجُل رَجِيل: مَشَّاء. التهذيب: رَجُل بَيِّن الرُّجوليَّة والرُّجولة؛ وأَنشد أَبو بكر: وإِذا خَلِيلُك لم يَدُمْ لك وَصْلُه، فاقطع لُبانَته بحَرْفٍ ضامِر، وَجْناء مُجْفَرةِ الضُّلوع رَجِيلةٍ، وَلْقى الهواجر ذاتِ

خَلْقٍ حادر أَي سريعة الهواجر؛ الرَّجِيلة: القَوية على المشي، وحَرْفٌ: شبهها بحَرْف السيف في مَضائها. الكسـائي: رَجُلٌ بَيِّن الرُّجولة وراجل بيِّن الرُّجْلة؛ والرَّجِيلُ من الناس: المَشّـاء الجيِّد المشي". في القاموس المحيط نقرأ: "و(الرجل) من الرجالِ: القويُّ الشجاعُ الأبِيُّ، ومن المَطَرِ: الوابِلُ الشديدُ.. ومن القولِ: الصُّلْبُ المَتينُ، وهو أرْجَلُ الرَّجُلَيْنِ: أشَدُّهُما... والرَّجْلَةُ، ويُكْسَرُ: شِـدَّةُ المَشْـيِ، أو بالضم: القُوَّةُ على المَشْـيِ. وحَرَّةٌ رَجْلَى، كَسَـكْرَى، ويُمَدُّ: خَشِنَةٌ يُتَرَجَّلُ فيها، أو مُسْتَوِيَةٌ، كثيرةُ الحِجارةِ... وارْتَجَلَ الكَلاَمَ: تَكَلَّمَ به من غير أن يُهَيِّئَهُ". أما في مقاييس اللغة فنقـرأ: "الـراء والجيـم والـلام مُعظم بابِه يدلُّ على العُضو الذي هو رِجْلُ كلِّ ذي رِجْل. ويكون بعد ذاك كلماتٌ تشِذُّ عنه. فمعظم الباب الرِّجل: رِجْلُ الإنسانِ وغيره. والرَّجْل الرَّجّالة... وإنما سُمُّوا رَجْلاً لأنهم يمشون على أرجُلِهم، والرُّجَّال والرُّجَالَى: الرِّجَال".

معانـي الجـذع اللغـوي "رجـل" تمضي من معاني "رجل" بكسـر الراء التي نمشـي عليها إلـى المصابـرة علـى المشـي، القوة على المشـي ثم الصلابـة والمتانة والشـدة وبعد ذلك القوة والشـجاعة والإبـاء. إذا أخذنـا مأخـذ الجـد التأكيد الأخير في مقاييس اللغـة أن الجذع اللغوي ر ج ل يشـير إلى العضو الذي نمشـي عليه وأن المعاني غيره لا تشـذ عنه، فإن الرجل بمعنى القـوة والصلابـة.. يجـب أن نجده في معنى المشـي علـى الرجلين. كيف ذلك؟ لاحظنا آنفا أن المشـي على الرجلين يشـار إليه بالقوة عليه والمصابرة لما فيه من عناء. يكون الكف عن هذا العنـاء بالركـون إلـى الراحـة (الوقوف - الجلوس..) الذي يعني أيضا الركون إلى الأرض. وفي القـرآن الكريـم: ﴿... اثَّاقَلْتُـمْ إِلَـى الأَرْضِ...﴾ (التوبـة 38) بمعنـى ركنتم إليها ولم تسـعوا. إن الوقوف والجلوس يشير كما هو بين إلى انعدام الحركة أي انعدام الفاعلية حيث يكون الفاعل هو الأرض التي نركن إليها. بالمقابل فإن المشي حركة تعني الفاعلية والتحرر من أسر الأرض فتكون هذه الأخيرة هي المنفعلة بوطئنا إياها وسعينا فيها.

تبدو الصورة أكثر وضوحا حينما نعود إلى بداية تكون الصغير. إنه في البداية لا يسـعى إطلاقـا ثـم هـو يسـعى علـى بطنه وبعد ذلـك على أربع (ركبتيه ويديه) حتى يسـتوي قائما على قدميه ويشرع في المشي. واضح أن هذه مراحل للتحرر من أسر الأرض وأن القدمين تشيران إلى الإستواء والتحرر وامتلاك الذات ومن ثمة الفاعليه والكف عن الإنفعالية التي تسم المراحل الأولى قبل الإستواء على الأقدام. واضح أيضا أن القيام على الرجلين يعني اشتدادا في العظم وتصلبـا فـي العضـلات.. علـى هذا النحو فإن العلاقة واضحة إذن بين "الرجل" بالكسـر بمعنى القدم التي تسـاوي الإسـتواء والصلابة والإكتمال و"الرجل" بالفتح بمعنى الذكر المنسـوبة إليه القوة والصلابة والشدة..

إن المرأة بالمقابل لا ينسب إليها القيام على الرجلين ومن ثمة الإستواء والصلابة لسبب

بين تاريخيا هو لزومها (البيت) وعدم السعي في الأرض. إن ما ينسب إليها بالأحرى هو القعود ونظائره. لذلك تلتفت اللغة عن ذلك لدى المرأة وينظر لديها إلى ما هو أظهر: اللين والسهولة..

نقرأ في لسان العرب بخصوص الجذع م ر أ: "وفي حديث الاستسقاء: اسقِنا غَيْثاً مَرِيئاً مَريعاً. يقال: مَرَأَني الطعامُ وأَمْرَأَني إِذا لم يَثْقُل على المَعِدة وانْحَدَر عنها طَيِّباً. وطعامٌ مَرِيءٌ هَنِيءٌ: حَمِيدُ المَغَبَّةِ بَيِّنُ المَرْأَةِ، على مثال تَمْرةٍ. وقد مَرُؤَ الطعامُ، ومَرَأَ: صار مَرِيئاً، وكذلك مَرِئَ الطعامُ كما تقول فَقُهَ وفَقِهَ، بضم القاف وكسرها؛ واسْتَمْرَأَه. وفي حديث الاستسقاء: اسقِنا غَيْثاً مَرِيئاً مَريعاً. يقال: مَرَأَني الطعامُ وأَمْرَأَني إِذا لم يَثْقُل على المَعِدة وانْحَدَر عنها طَيِّباً. وفي حديث الشُّرْب: فإِنه أَهْنَأُ وأَمْرَأُ.

وقالوا هَنِئَنِي الطَّعامُ. قوله "هنئني الطعام إلخ" كذا رسم في النسخ وشرح القاموس أيضاً. ومَرِئَني وهَنَأَني ومَرَأَني، على الإِتْباعِ، إِذا أَتْبَعُوها هَنَأَني قالوا مَرَأَني، فإِذا أفردوه عن هَنَأَني قالوا أَمْرَأَني، ولا يقال أَهْنَأَني. قال أَبو زيد: يقال أَمْرَأَني الطعامُ إِمْراءً، وهو طعامٌ مُمْرِئٌ، ومَرِئْتُ الطعامَ، بالكسر: اسْتَمْرأْتُه. وما كان مَرِيئاً ولقد مَرُؤَ. وهذا يُمْرِئُ الطعامَ. وقال ابن الأَعرابي: ما كان الطعامُ مَرِيئاً ولقد مَرَأَ، وما كان الرجلُ مَرِيئاً ولقد مَرُؤَ. وقال شمر عن أَصحابه: يقال مَرِئَ لي هذا الطعامُ مَراءة أَي اسْتَمْرَأْتُه، وهَنِئَ هذا الطعامُ، وأَكَلْنا من هذا الطعام حتى هَنِئْنا منه أَي شَبِعْنا، ومَرِئْتُ الطعامَ واسْتَمْرَأْته، وقَلَّما يَمْرَأُ لك الطعامُ. ويقال: ما لَكَ لا تَمْرَأُ أَي ما لَك لا تَطْعَمُ، وقد مَرَأْتُ أَي طَعِمْتُ. والمَرْءُ: الإِطعامُ على بناء دار أَو تزويج. وكَلأٌ مَرِيءٌ: غير وَخِيمٍ. ومَرُؤَتِ الأَرضُ مَراءة، فهي مَرِيئةٌ: حَسُنَ هواؤُها".

حينما يقال الجذع اللغوي م ر أ عن الطعام (مريء) فإن المعنى كونه غير ثقيل على المعدة أي كونه سهل هضمه. حينما يقال عن الأرض فالمعنى أنها أرض حسن هواؤها. م ر أ يشير إذن إلى غير الثقيل من الأكل والذي على العكس ينحدر بسهولة ثم غير الثقيل من الهواء الذي يرهق الجسد والذي على العكس يمر بيسر في القنوات الهوائية. ما معنى أن لا يكون الشيء ثقيلا مثقلا على غيره وأن يكون خفيفا سهلا عليه؟

ذلك معناه أن لا يمثل ذاتا مغايرة، هوية مقابلة بل فقط امتدادا على نحو ما للهوية الأولى وللذات الأولى. إن الطعام الثقيل هو الذي يجد اعتراضا عليه من الجسم والهواء الثقيل هو الذي يجد اعتراضا عليه من الجهاز التنفسي، إلخ. لكن أن يقوم في وجهه اعتراض هو أن لا ينسجم مع طبيعة الجسم الشيء الذي يعني أن يمثل ثانيا عنه. إن انسجام طعام ما، هواء ما مع أجسامنا يعني أن يكون له فيه موضع ما وأن لا يكون الواحد غريبا عن الثاني بل أن يكونا متمثلين كهوية واحدة يسري كل منهما في الآخر بيسر ودون اصطدام ينبئ عن هويتين متعارضتين.

يشير الجذع م ر أ: المرء، المروءة، مريء، مرأة.. إلى كل ما لا يمثل هوية عنيدة لا تمرأ أي لا تهضم ولا تسري في غيرها سريانا خفيفا. اللفظ يعني لذلك غياب الصلابة والتعنت وإمكانية التطويع والتكييف بحسب مطالب هوية صلبة.

الرجل إذن هو المستوي، الصلب، القائم بذاته؛ المرأة هي الكائن غير الصلب، السهل، المتكيف بحسب غيره.

*** مقاربة بيولوجية فيزيولوجية للرجل والمرأة:**

• الرجل والمرأة شيء واحد / الرجل والمرأة من جهة المشترك الإنساني: دون الغوص في الوجه الميتافيزيقي للمسألة - كون الرجل والمرأة إنسان على حد السواء - فإن ما يعنينا هاهنا الوجه البيولوجي الذي نحاول ضبطه في نقاط معدودة أصبحت اليوم معلومة في الأوساط المتخصصة وأحيانا حتى أوسع منها. يشترك الرجل والمرأة بيولوجيا في الخصائص الإنسانية الكلية (المختلفة فقط خارجيا عن الخصائص غير الإنسانية) التي نعددها بحسب المكونات الأساسية للإنسان:

- المشترك الجسدي:

- الإنسان هو الكائن المعرف بيولوجيا بالكائن الحي ذي ال46 صبغية / كروموزوم chromosomes المشكلة لنواة الخلية لديه مقابل الشمبانزي والغوريلا المحتويان على 48 كروموزوم، والقط على 38كروموزوم، والكلب على 78 كروموزوم، والجرذ على 42 كروموزوم، والفأر على 40كروموزوم، والديك الرومي على 82كروموزوم... تكون الكروموزومات على هيئة أزواج أي بعدد 23 زوج paires. في كل زوج يأتي أحد الكروموزومين من الأب والآخر من الأم.

- يشترك الرجل والمرأة في 44 كروموزوم أي في 22 زوجا منها. بلغة أخرى فإن 22 زوجا هي واحدة، غير مختلفة وتسمى الأوتوزومات autozomes.

- يشترك الرجل والمرأة في أنهما أصليا شيء واحد من جهة كونهما لا يتميزان خلال أسابيع طويلة في بداية تكون الجنين. إن الخصائص الأولية نفسها للجنس الواحد (الجهاز التناسلي) تماما كما خصائصه الثانوية واحدة في الأصل. ذلك أن الكائن يكون أولا جملة من الخلايا الأولية التي يكون منها الذكر والأنثى على السواء. خلال الأسبوع السادس من النمو تتحول هذه الخلايا إلى الجزء الموحد الذي يمكن أن يتحول إلى خصية أو إلى مبيض (قوناد Gonads) لكنه لا يبدأ بالتميز إلا بداية الأسبوع السابع. إن أصل العضو التناسلي إذن واحد. ما الذي يحصل بعد ذلك؟ إن العناصر نفسها هي التي تشكل باتخاذها هيئة محددة العضو التناسلي الذكري لتعطل الأنثوي وباتخاذها هيئة ثانية العضو التناسلي الأنثوي لتعطل الذكري. إن من الدلائل على هذه العلاقة التداخل الذي يحصل بين الجنسين في ما يسمى بحالة الإلتباس

النوعي أو الجنسي وهي حالة نادرة لولادة المولود بأعضاء تناسلية ذكرية وأنثوية معا لكنها قائمة وتجد أصلها في الوحدة الأصلية للأعضاء التناسلية. كل ذلك يعني أن العناصر نفسها تكون الجنسين على حد السواء[1].

- يشترك الرجل والمرأة في أن الهرمونات التي يتوقف عليها الفرق بين الجنسين (أعني المحدثة للفرق)، هي نفسها بينهما. إن الرجل لا يملك هرمونات مختلفة من حيث النوع عن التي للمرأة وإنما هي الهرمونات نفسها توجد في الدم لدى الجنسين أي الهرمونات الذكورية والأنثوية معا.

- **المشترك العقلي:**

تتعلق الملاحظات هنا بما يمكن التثبت منه تجريبيا أي الدماغ. يتكون الدماغ لدى الرجل والمرأة على السواء من عناصر قارة لا يتميز فيها الواحد عن الآخر. فالدماغ جزء من الجهاز العصبي يوجد في أعلى الرأس ويتكون من ثلاثة أجزاء أساسية:

- المخ cerveau.
- المخيخ cervelet.
- الجذع الدماغي Le tronc cerebral.

إن هذه المركبات الأساسية للدماغ بتفاصيلها الوافية من جهة العناصر كما من جهة الوظائف الدقيقة مشتركة بين الجنسين. إن التشابه بين المرأة والرجل الذي يبلغ هاهنا حد عدم إمكان ملاحظة الفرق بينهما أمر قائم لامحالة عقليا وروحيا وحتى جسديا في وجهه الطبيعي والثقافي على السواء. إن كل الأعمال التي يضطلع بها الرجل عامة تستطيع أن تضطلع بها المرأة أيضا (كسب الرزق - العلم - ممارسة الرياضات المختلفة...) تماما كما أن كل ما تضطلع به المرأة عامة يمكن أن يضطلع به الرجل (تربية الأطفال - شؤون البيت..). أكثر من ذلك فإن الممارسة الجنسية نفسها قابلة (القابلية غير الحق كما سنرى) لأن يضطلع بها الجنس الواحد في داخله (رجل - رجل؛ مرأة - مرأة) وإن مجمل خصوصيات الجنس الواحد تقع على نحو

(1) إن كل العملية البيولوجية الأولية لتكون الإنسان واحدة بين الذكر والأنثى. يندفع المني الذي يكون حاملا لمئات الملايين من الحيوانات المنوية spermatozoide (من 20 مليون في الحد الأدنى الممكن للإنجاب ومن 40 و100 مليون في الحد العادي إلى 500 وحتى 700 و1000 مليون في ما بين 2 حتى 6 مليلتر من المني، الكمية التي يعطيها الرجل في القذفة الواحدة / الحد الأوسط من 20 إلى 120 مليون). تندفع ملايين الحيوانات المنوية نحو البويضة لتموت جميعا في الطريق من الإنهاك بسبب الرحلة الشاقة التي تقوم بها عدا عدد قليل هو الذي يصل البويضة. يقدر العدد الذي يخترق عنق الرحم بحوالي 1000 إلى 2000 حيوان منوي فقط يموت القسم الأكبر منها داخل الرحم ليصل حوالي 200 منها فقط إلى البويضة. بعد ذلك فإن عددا من هذه يخترق القشرة الخارجية للبويضة، لكن حيوانا منويا واحدا فقط هو الذي يخصب البويضة.

ما لدى الجنس الآخر. إن نمو الشعر في بدن المرأة أمر معلوم كما أن بروز الصدر للرجل أمر حتى دارج في بعض الأوساط ذات الخصوصية المحددة لبدنها. أبعد من ذلك فإن القرار البيولوجي الأخطر هو كون كل خصوصيات المرأة توجد لدى الرجل وكل خصوصيات الرجل توجد لدى المرأة من هرمونات نمو الشعر التي توجد أيضا لدى المرأة ومن مواضع الجهاز التناسلي حتى، التي توجد لدى الجنس الثاني... إن الصفات البيولوجية إذن ليست معللا قويا لرفض التشابه بين الجنسين أمام كل هذه الوجوه للتشابه.

• الفرق بين الرجل والمرأة / الرجل والمرأة من جهة المختلف الجنسي: مع كل ذلك فإن الفروق بغض النظر عن تأويليتها (نحو عدم المساواة أو نحو المساواة) لا مراء فيها. لن نذهب بعيدا في التفاصيل هاهنا لحاجة هذه النقطة بالذات إلى دراسة موسعة مستقلة بذاتها. نشير فقط إلى اتجاهات التفكير الممكنة هاهنا:

- **المختلف الجسدي:**

نستطيع أن نلاحظ أولا فروقا ظاهرية تشير وراءها إلى اختلافات بيولوجية وفيزيولوجية محددة:

بروز الصدر (الثديين) لدى المرأة وعدم بروزهما لدى الرجل

الشعر في البدن (الصدر والساقين والذراعين..) للرجل وغيابه لدى المرأة

اتساع الحوض والبطن عند المرأة وضمورهما وضيقهما عند الرجل

اتساع الكتفين والصدر لدى الرجل وتضيقهما لدى المرأة.

تطاول شعر الرأس للمرأة ونقص الطول عند الرجل

فخامة الصوت لدى الرجل ورقته لدى المرأة

ازدياد العضلات لدى الرجل ونقصهما لدى المرأة

ازدياد المؤخرة لدى المرأة ونقصها عند الرجل

وراء هذا، أين يكمن إذن الفرق بين الرجل والمرأة من جهة الدراسة البيولوجية إذا كان عدد الكروموزومات واحدا بينهما (46) وكان 22 زوجا من الكروموزومات واحدا وكان الأصل الزماني للجنسين واحد (إذ يمضيان على السواء فترة مشتركة من نموهما هي لحساب إنسانيتهما لا لحساب فرقهما الجنسي) وكانت الهرمونات المحدثة للفرق نفسها واحدة من حيث النوع؟

- من المعلوم أن الزوج 23 من الكروموزومات هو المحدث الأول للفرق بين الجنسين.

إن 22 من الأزواج واحدة عدا هذا الزوج المسمى زوج الكروموزومات الجنسية paire des chromosomes sexuels. يتكون هذا الزوج لدى المرأة من كروموزومين متشابهين هما xx بينما هو يتكون لدى الرجل من كروموزومين مختلفين هما xy.

- التميز زمنيا باستكمال الأسبوع الرابع من النمو وبداية ظهور الفروق.

- إن الهرمونات التي هي نفسها من جهة النوع تختلف من حيث الكم. إن هرمونات الذكورة أكثر لدى الرجل ومن ثمة أغلب في نشاطها لتحدث الخصائص الذكورية في حين أن هرمونات الأنوثة أكثر لدى المرأة وأغلب في نشاطها لتحدث خصائص الأنثوية.

إن الهرمونات المسؤولة عن الإختلاف الجنسي توجد لدى الجنسين على السواء أعني هرمونات الأستروجين Estrogens والبروجسترون Progesterone والتيستوستيرون Testosterone والأندروجين. الفرق الوحيد هو في كمية وجودها لدى الجنسين. يوجد الأستروجين والبروجسترون لدى المرأة بنسبة أعلى منهما عند الرجل، والعكس إذ يوجد التيستوستيرون بنسبة أعلى عند الرجل وأقل عند المرأة.

التيستوستيرون هو الهرمون الذي يفرز أساسا لدى الرجل من الخصيتين وبكميات بسيطة من الغدة الكظرية. مهمته هي تكوين الصفات الجنسية الأولية (الأعضاء التناسلية لدى الرجل) والثانوية (خشونة الصوت - نمو الشعر في البدن...). أما لدى المرأة فإن هذا الهرمون يفرز بكميات أقل لتكون النسب جملة على النحو التالي:

لدى الذكور فترة البلوغ: 9 - 38 نانومول / لتر.

لدى الإناث البالغات: 0.35 - 3.8 نانومول / لتر.

لدى الأطفال الذكور: أقل من 3.5 نانومول / لتر.

لدى الأطفال الإناث: أقل من 1.4 نانومول / لتر.

أما الأستروجين فيفرزه لدى المرأة المبيض. ومهمته نمو الأعضاء التناسلية الأنثوية والخصائص الأنثوية. البروجيسترون يفرزه لدى المرأة جزء محدد من المبيض إسمه الجسم الأصفر. أما مهمته فتهيئة الرحم لعملية زرع البويضات، إلخ. لكن البروجسترون يفرز أيضا لدى الرجل بكمية أقل لتكون النسب كما يلي:

لدى الإناث (النصف الأول من الدورة الشهرية): 0.8 - 6.4 نانومول / لتر.

لدى الإناث (النصف الثاني من الدورة الشهرية): 8-80 نانومول / لتر.

لدى الذكور أقل من 3.18 نانومول / لتر.

أثناء الأشهر الأخيرة من الحمل 243 - 1166 نانومول / لتر.

واضح إذن أن الهرمونات المختلفة توجد لدى الجنسين لكن بنسب متفاوتة ولأدوار مختلفة. القاعدة هي في كل مرة أن الهرمون الذي يخص جنسا ما يوجد لديه بكثافة أكبر ويوجد لديه هرمون الجنس المقابل بنسبة أقل. أما في الحالة التي يختل فيها هذا التوازن فالنتيجة واضحة: نمو الخصائص الذكورية لدى المرأة والخصائص الأنثوية لدى الرجل.

- المختلف العقلي:

إن كل التشابه المذكر آنفا بين دماغ الرجل والمرأة ليس الوجه الوحيد للعلاقة الممكنة

بينهما. ثمة إلى جانب ذلك قائمة من الفروق مشكلها الأساس التنازع الذي بشأنها الآتي من تعارض نتائج الدراسات. نقول هاهنا فقط كمشروع لعمل موسع:

- إن هنالك مشكلا منهجيا كبيرا في التعاطي مع نتائج الدراسات.
- إن القرار الذي يمكن اعتماده من خلال معالجة هذا المشكل المنهجي هو التالي:

بشأن الفروق العضوية التي يمكن دراستها بأقل تكاليف تأويلية فإن القرارات تؤكد الفرق بين دماغي المرأة والرجل. مثل هذه الفروق كون وزن الدماغ بين الرجل والمرأة ليس واحدا. إن متوسط الدماغ البشري عامة هو بين 1300 و1400غ. أما متوسط دماغ الرجل فهو 1600 غ في حين أن متوسط دماغ المرأة فأقصى تقديره 1450 غ ويقدر حتى ب1360 و1250. يمكن المضي في هذا أكثر للتأكد من أن السبب في هذا الفرق كون دماغ الرجل يستهلك أكثر طاقة، إلخ.، وما إلى ذلك من هذه الفروق.

بعد ذلك فإن الدراسة العلمية نفسها تكشف عن جملة من القرارات التأويلية العصية على التقرير بشأنه. أما ما يذهب إليه القرار التأويلي عامة فهو كون الشق الأيسر من الدماغ هو الأهم في النشاط المعرفي لدى الرجل بما يعني السلوك المفهومي التحليلي التوليدي الزماني في حين أن الشق الأيمن هو الأهم لدى المرأة بما يعني السلوك التمثلي التقبلي المكاني. غير أن المشكل هاهنا يتمثل في عدم التسليم بهذه الأدوار المختلفة لكل من قسمي الدماغ. نحاول لذلك أن مناقشة الوضع الإشكالي لهذه النقطة. أما الهدف أساسا فليس القرار المضموني بشأن موضوع الدرس بل قرار منهجي هو التالي: إن اختلاف القرارات العلمية بتدقيقه المنهجي تكامل لجهة كونه تناول للموضوع - الدماغ في هذه الحالة ووظائفه - من جهات مختلفة وبما هو أصليا متنوع التكوين والوظيفة. لنقارن مثلا تأويلين معلومين:

- تأويل أول: بحسب تأويل واسع الإنتشار لوظائف الدماغ فإن الجزء الأيسر منه هو للتحليل والمنطق والمفهوم في حين أن الجزء الأيمن منه هو للتأليف والتخيل والمشاعر والرغبات والأهواء ووعي المكان.

دليل أول: الطفل الصغير (من 4 إلى 10 سنوات) أي في مرحلة التخيل وإدراك الصور (الصور المتحركة) وحيث لم يتشكل بعد العقل التحليلي المنطقي المفهومي فإن الجزء من الدماغ الذي يشتغل لديه ويؤلف الصور هو الجزء الأيمن منه. واضح أن النتيجة كون هذا الجزء معني بالصور لا بالتحليل.

دليل ثان: أعمال البروفيسور روجيه سبيري Roger Sperry (جائزة نوبل في الطب) حول وظيفة الدماغ. تقوم التجربة على عدد من الناس ينظرون في شاشة أمامهم ويحددون نقطة في وسطها لتنقسم إذن إلى جزء أيمن وجزء أيسر. تحتوي الشاشة في جانبها الأيمن على كلمة POMME وفي جانبها الأيسر على كلمة CLE. بالفصل بين الجانبين يكون متاحا أمام العين

اليمنى فقط إدراك الكلمة POMME بينما يكون متاحا أمام العين اليسرى إدراك الكلمة CLE. حينما سأل البروفيسور سبيري الناظر إلى الشاشة عما رأى فإن إجابته كانت أنه رأى كلمة POMME ولم ير كلمة CLE. هذا يعني أن العين اليمنى هي التي رأت وليست اليسرى. غير أن العين اليمنى تعني الجزء الأيسر من الدماغ بما أن الأعصاب البصرية مرتبطة خلافا، العين اليسرى بالجزء الأيمن من الدماغ والعين اليمنى بالجزء الأيسر منه. لكن ماذا يعني أن نرى كلمة POMME؟ ذلك يعني أن نكون قد مررنا بالحروف P ثم O ثم M ثم M ثم E بالتوالي لأن إدراك كلمة يتم زمنيا بالمرور من أول حرف حتى آخر حرف وليس مثل إدراك صورة ما لا بداية زمانية لها ولا نهاية بل فقط حضور في المكان. إن عدم إدراك الكلمة CLE يعني أن المشاهد لم يدرك التوالي بين الحروف C وL وE. إن كلمة CLE لم يدركها المشاهد لكنه فقط سجلها كاملة في الذاكرة. النتيجة إذن واضحة: إن المشاهد أدرك كلمة POMME لأنه أدرك الزمان. وإذ يكون أدركها بالعين اليمنى أي بالقسم الأيسر من الدماغ فإن ذلك يعني أن هذا القسم هو موضع الإدراك الزماني أي تولد الأشياء من حيث هي ممكنة بينما القسم الأيمن هو موضوع إدراك الصورة الإجمالية وتحصيلها بواسطة الذاكرة تحصيلا مكانيا. القسم الأيمن بحسب هذه التجربة مختص بالصورة الكلية في لحظة مطلقة ودون تتالي لأجزائها بينما القسم الأيسر مختص بالمكونات التي يرد الواحد منها بعد الآخر على هيئة توالد لا على هيئة حضور كلي.

- تأويل ثان: الجزء الأيسر هو للتفصيل والجزئيات والمكونات الداخلية للشيء بينما الجزء الأيمن هو للكليات والهيئات العامة للأشياء ووجودها في المكان.

دليل: في 1996 يقوم البروفيسور جيريون فينك Gereon Fink من جامعة دوسيلدورف Düsseldorf بألمانيا رفقة فريق كامل مع مخبر البحث في معهد علم الأعصاب بلندرة.... بتجربة هي التالية: وضع أدمغة مجموعة من الناس تحت السكانار وإلقاء مادة كيمياوية في الدم تعرف أيا من قسمي الدماغ هو الذي اشتغل خلال كل عملية إدراك؛ رسم صورة على هيئة حرف s مكون هو نفسه من حروف sss صغيرة؛ يركز المشاهدون موضوع التجربة في كل مرة على موضوع محدد إما الحرف الكبير s أو الحروف الصغيرة المكونة له. النتيجة هي أنه حيث يتم تركيز النظر على الحرف الكلي s فإن الجزء الأيمن من الدماغ هو الذي يكون قد اشتغل، أما حيث يتم التركيز على الحروف الجزئية s فإن الذي يكون قد اشتغل هو الجزء الأيسر من الدماغ. هذا يعني أن الجزء الأيسر معني بالجزئيات والتفاصيل وأن الجزء الأيمن معني بالكليات والصور العامة.

ثمة هاهنا تأويلان مختلفان يحملان على وجه التعارض: بحسب الأول فإن الجزء الأيسر من الدماغ هو للتحليل والمنطق والمفهوم ووعي الزمان في حين أن الجزء الأيمن منه

هـو للتأليـف والتخيـل والمشـاعر والرغبات والأهواء ووعي المكان. أما بحسـب التأويل الثاني فإن الجزء الأيسـر هو للتفصيل والجزئيات والمكونات الداخلية للشـيء بينما الجزء الأيمن هو للكليات والهيئات العامة للأشياء. بأكثر اختصار فإن الجزء الأيسر هو بحسب دراسات مختلفة، للمفهومي (لا للتخيلي) وهو للتفصيل (لا للكليات) بينما الجزء الأيمن هو للتخيلي والشعوري (لا للمفهومي) وهو للكليات والهيئات العامة (لا للتفصيل).

إن الصعوبات تكمن هنا في كون المفهومي بما هو يشير إلى العقلي يفهم كحامل للكلي. بعد ذلك فإن كونه موضع للتفصيل أي للجزئي مثير للإشـكال. هكذا الشـأن مع التخيل الذي يشـير إلـى التمثـلات الجزئيـة، لكنـه يصطـدم بكونه أيضا موضـع للكلي والهيئة العامة للشـيء على نحو مثير للإشكال. الصعوبات إذن هي كالتالي: هل أن الجزء الأيمن من الدماغ موضع للتمثلات الجزئية أم للصور الكلية؟ هل أن الجزء الأيسـر من الدماغ موضع للكلي المفهومي أم للجزئي الذي يجب أن يفترض غير مفهومي؟

إن ما نستهدفه كما قلنا أمر منهجي فحسب هو التالي: التنبيه إلى أن دراسات علمية كالتي سبق ذكرها لا تتناقض بقدرما تقول الشيء نفسه باختلاف. ذلك أن التمثل أي إدراك الصور قد نصفه من جهة ما الصورة وحدة عناصر ما فتكون كلية وقد نصفه من جهة ما الصورة متحيزة مقارنـة بصـور أخـرى فتكـون جزئية. وهكذا يقع الخطـأ من عدم تدقيق موقع النظر الذي نكون فيه. الأمر نفسه بحالة المفهومي والجزئي، فإن الجزئي، حينما نكون بصدد صورة تخيلية كلية، يحتاج لاستخراجه جهدا فهميا لا محض تمثله المباشر على نحو كلي. من ثمة التقاء المفهومي والمسعى التفصيلي الذي لاحظناه من قبل. ليس ثمة إذن من تناقض بشأن وظيفة الجزء الأيمن من الدماغ كما وظيفة الجزء الأيسر الحامل كل منهما على طريقته لخاصية كلية وأخرى جزئية حينما ننتبه إلى المعاني المختلفة التي تقال بها الأشياء.

لنسـجل إذن أن ليس ثمة تعارض بشـأن نشـاطات قسـمي الدماغ وأن ثم لنسـجل الفرق المرسوم أعلاه بين نشاط دماغ الرجل ونشاط دماغ المرأة.

ب – الرجل والمرأة من جهة المفهوم الفلسفي:

*** الرجـل امـرأة سـالبة l'homme est une femme négative / المـرأة رجـل سـالب la femme est un homme négatif:**

لنحـاول الآن التقـدم فـي محاصرة الفرق بين الرجل والمرأة إلى ما بعد القرارات اللغوية والبيولوجية، وليكن ذلك من خلال المواجهة الحصرية مع القرارات البيولوجية الأكثر دقة: ماذا يعني أن يتفق الجنسان في عدد الصبغيات وفي 22 زوجا ويختلف زوج واحد في نوع الصبغية التـي يحملهـا (x أو y)؟ ومـاذا يعنـي أن يبـدأ الكائن بمكونات هي نفسـها ثم في لحظة محددة تتميز إلى أعضاء أنثوية وأخرى ذكورية؟ وماذا يعني أن تكون الهرمونات نفسها لدى الجنسين

لكن بكميات متفاوتة بحسب الوظيفة؟ كيف نترجم البيولوجي في مفهوم فلسفي؟

إن المختلف بين الجنسين هو الصبغيات نفسها الـ 46 في واحد فقط من أزواجها يحمل صبغيتين x أو y ليتكون الرجل من هذا الزوج في كل خلية من خلاياه بينما تتكون خلايا المرأة من الزوج x x. إن الفرق هو فرق الصبغيات نفسها يكون أحدها x والثاني y. بكتابة منطقية هي ال أ نفسها تكون أ' وأ'' وليست العلاقة المنطقية أ مقابل ب كما ليست العلاقة أ مقابل ٱ.

بعد ذلك فإن الفرق في مستوى التكون هو فرق العناصر نفسها تبدأ واحدة ثم تتشكل باختلاف في عضو دون الآخر ليكون الكائن الأول ثم في العضو الذي لم يتشكل من قبل ليكون الكائن الثاني. مرة أخرى فإن الأمر يتعلق بالمعطى المنطقي نفسه أ يتعين كـ أ' لينسحب كـ أ'' والعكس.

أخيرا فإن الفرق بشأن الهرمونات هو فرق المعطى المنطقي نفسه (الأستروجين مثلا) أ يكون لدى الجنسين، لدى الأنثى بكمية أعلى هي أ' ولدى الذكر بكمية أدنى هي أ''.

من الواضح أنها المكونات نفسها تزيد لدى الواحد لتنقص لدى الثاني وتكون زيادتها في الدرجة قصوى لدى الواحد لتتعطل نهائيا لدى الثاني، وهي دائما قائمة ولا تقع أبدا في العدم المطلق. إنه مستوى المعطيات المنطقية أ' – أ'' أي مستوى الفرق بين الشبيهين. يصدق هذا الحكم على الخصائص الأولية للجنسين تماما كما على الخصائص الثانوية.

هذا يعني أن الأمر يتعلق بالعنصر نفسه يتعين كإيجاب في الرجل لينسحب كسلب في المرأة ويتعين كإيجاب في المرأة لينسحب كسلب في الرجل. إنه الكائن الواحد يشغل وجها أولا منه ليعطل الثاني ويشغل الثاني ليعطل الأول. ما المرأة إذن وما الرجل بحسب هذه المقدمات؟ من الدقيق تماما بحسب هذا التوصيف أن نقول أن الرجل امرأة سالبة l'homme est une femme négative؛ المرأة رجل سالب la femme est un homme négatif.

نفترض هنا أننا أمام وعي مختلف بما هي المرأة وما هو الرجل مرتب بحسب المقولات المنطقية المركزية لهذه الدراسة على النحو التالي:

المرأة والرجل هما أولا الهوية المنطقية أ – الإنسان مقابل كل هوية ثانية ب غير إنسانية جامدة أو حية. هاهنا المرأة والرجل هما الصفات المشتركة الكلية للإنسانية والتي تعدم ما سواها؛ المرأة والرجل هما ثانيا الهوية المنطقية أ' – المتعين كرجل أو كمرأة مقابل الهوية أ'' – المتعين كمرأة أو كرجل؛ المرأة والرجل هما ثالثا الهوية المنطقية أ – الحضور وأ– التأخر. لندقق أكثر هذه المعاني:

إن الصفات المعدومة هي التي لا تتعلق بالإنسان مطلقا رجلا كان أو امرأة بينما الصفات الموجودة هي المتعلقة مطلقا بالإنسان. الأصل أن هذه الصفات الأخيرة لا تنفك عن الإنسان أبدا بينما الصفات الأولى لا تكون له أصلا (كأن يكون للرجل أو المرأة بعض أعضاء الحيوان

أو غير ذلك من الصفات الغريبة التي تظل مع ذلك ممكنة في المطلق).

الصفات المعطلة هي التي لا تأتي إلا بخلق جديد من القوة. إنها صفات موجودة (لا معدومة) لكنها مختوم عليها على المدى الطويل كي لا تشتغل ويشتغل غيرها. لذلك قلنا أنها موجودة في القوة أي في إمكانية تفعيلها زمانيا. من ثمة العوارض التي تحصل في كل مرة (ظهور الصدر لدى الرجل – ظهور الشعر في البدن للمرأة – فخامة الصوت لدى المرأة – وجود الرحم لدى الرجل وإمكانية الولادة حتى...). إن كل هذا يعني أن الرجل والمرأة في الأصل واحد انقسم ليتعين على هيئة ويعطل الهيئة الثانية فقط دون إعدامها، فهي قائمة لامحالة.

أما الصفات المتأخرة فهي التي لا تأتي بخلق جديد بما هي أصلا قائمة ومتعينة. إن خاصيتها الأساسية كونها، وهي قائمة، تقفز الأولى إلى العيان في حين يختفي غيرها. إنها الأسرع في الظهور، الشيء الذي يعني أنها الأقرب إلى الحضور في حين أن مقابلها أقرب إلى الغياب. واضح هنا أن الأمر يتعلق بوزن أثقل لأشياء ما في الكمون أي بوزن أخف لغيرها.

على هذا النحو نكون قد ضبطنا ميدان الخلاف بشكل أفضل. إن الأمر لا يتعلق في الحديث عن الجنسين بفرق بين ما يكون للرجل دون المرأة أو العكس. يتعلق الأمر بالأحرى بالهوية نفسها التي تتقدم لدى الواحد في هيئة لتتأخر في الثانية والعكس أي بمقادير ونسب لحضور المكونات نفسها. إن مجمل الخلافات الدائرة بشأن علاقة الجنسين تجري إذن على أرضية مغلوطة يقف عليها الجميع، التيار الإسلامي كما التيار المقابل له. إن الجميع يفكر لأهداف مختلفة أن يوجد عنصر لدى الرجل لا يكون للمرأة لكي يؤكد عدم المساواة بين الجنسين (الإسلاميون) أو لكي ينفي هذا العنصر ويؤكد المساواة (التيار غير الإسلامي). لكن هذا التوقع بعيد جدا عن طبيعة الأشياء حيث الرجل والمرأة هما الهوية المنطقية أ نفسها، لكن في تعينين أ' وأ" مختلفين. هو ذا التدقيق الأساس الذي نبدأ التفكير من خلاله بشأن هذا الموضوع.

لنحاول الآن أن نوجه هذه القرارات المفهومية ذات الأساس البيولوجي جهة الإشكالات العامة حول المرأة والرجل. لنكف إذن عن التفكير بشأن ما يوجد للرجل دون المرأة والعكس (ثنائية وجود / عدم)، وليكن ذلك في شكل إجابة عن سؤال مركزي مختلف بحسب ثنائية مغايرة (حضور / غياب):

ما الخصائص التي تتعين لدى كل من الرجل والمرأة وما الخصائص التي تتعطل جسديا وعقليا ونفسيا؟ ما الخصائص التي تظهر وما الخصائص التي تختفي؟

*** البنية الفاعلية للرجل والبنية الإنفعالية للمرأة / الرجل بما هو مفهوم القوة والمرأة بما هي مفهوم الفعل:**

نذكر أنه بعد أن تتلاقح البويضة x مع حيوان منوي x أو y يمضي الكائن الجديد فترة

من اللاتميز ثم يشرع في التميز إلى ذكر أو أنثى. بعد أن تتضاعف الخلية الأولى وحتى تتشكل الغـدد يـبدأ الكائـن فـي إفراز الهرمونـات بوظائف مختلفة وكميات مختلفة بيـن الرجل والمرأة لنحصل على الفروق التالية بين الجنسين:

• **المرأة (xx) لا تحدد جنس المولود / الرجل يحدد جنس المولود (xy)**: تتكون جميع خلايا الرجل من 46 كروموزوم أي من 23 زوجا يكون أحدها الزوج الجنسي أي يكون مكونا مـن كروموزوميـن xy. بالمقابـل تتكـون جميع خلايا المرأة من 46 كروموزوم أي من 23 زوجا يكون أحدها الزوج الجنسي أي مركبا من كروموزومين xx. حينما تنقسم الخلايا الجنسية لدى الرجل ليتكون الحيوان المنوي فإنها تعطي أنصاف خلايا يكون بعضها x والثاني y. البصيلات بالمقابل تنقسم لدى المرأة لتعطي فقط بويضة بكروموزوم هو x.

من الواضح أن المرأة ليست بيولوجيا حاملة للإختيارت الممكنة. إنها، بترجمة مفهومية لطبيعتهـا، تعيـن وليسـت ممكنـا. الرجل بالمقابل حامـل بيولوجيا للإختيارات، وهو من ثمة في وضع الممكن لا وضع التعين. لذلك فإن ما نقوله عادة هو أن الرجل هو الذي يحدد بيولوجيا نـوع المولـود وليسـت المـرأة. وذلـك يعني أن المرأة تقدم المادة نفسـها بين يدي الرجل الذي يمنح التحديد أو بلغة الفلسفة الصورة. الرجل هو لهذا المعنى الفاعل بينما المرأة هي المنفعل. ودليل الإنفعالية الضرورة البيولوجية التي تجد المرأة نفسها فيها أعني كونها مجبرة على تقديم البويضة بكروموزوم محدد هو x. أما دليل الفاعلية لدى الرجل فهو هامش المناورة الذي يمتلكه بيولوجيا أو الحرية البيولوجية لديه لكي يقدم حيوانا منويا x أو y. وإذا تذكرنا أن الحرية شرط القول بالفاعلية فإنه من الواضح أن الرجل هو الفاعل بحسب هذه المعطيات.

• **البويضـات ناجـزة بـدءا والحيـوان المنوي إمكان للإنتاج / بنية المرأة كبنية شـيء وبنية الرجل كبنية مصنع**: تكون المرأة في المرحلة الجنينية وحتى الولادة حاملة لملايين البويضات (حوالي مليوني حويصلة تحتوي كل منها على بويضة). لكنه مع البلوغ يكون عدد البويضات قد تناقص إلى حوالي 400 إلى 500 ألف. في عمر 37 سنة يكون عدد البويضات حوالي 25000 بويضة ليستمر في التناقص حتى ال1000 بويضة في سن اليأس. ما يحصل منذ سن البلوغ مع كل عادة شـهرية هو أن عددا كبيرا من البويضات (حوالي ال1000) يحاول النمو والتحرر من المبيـض وأولا مـن الحويصـلات التـي تحتويـه. غير أن بويضة واحدة فقـط (من العدد المحدد في كل مرحلة) هي التي تنجح في عملية النمو ثم التلاشي أو اللقاح، بما يعني حسابيا أنه من سن البلوغ إلى سن اليأس تكون المرأة قد أفرزت زهاء ال400 بويضة (أي نمت وصرفت بأحد الشكلين الآنفين). ما عدا ذلك من البويضات (التي تخرج من المبيض فلا تنمو وتصرف على نحـو مـا مـن الأنحاء السـابقة) فإنها تكون قد فقدت وأنقصـت من الزاد الأصلي من البويضات وتسمى بالحويصلات الضامرة.

ماذا يعني أن تنمو بويضة ما وتنتج؟ كيف كانت قبل نموها وإنتاجها؟

لندقق في عملية التبويض كاملة: إن ما يحصل يبدأ أولا من الدماغ ومن غدة تسمى الهيبوثالاموس Hypothalamus تفرو هرمون GnRH مهمته تحفيز الغدة النخامية على إفراز هرمونين آخرين هما LH وFSH ذوي التأثير المباشر على المبيض إذ يساعدان على تكوين البويضة FSH وتحريرها LH. ما الذي يحصل على وجه الدقة هاهنا؟ ما نوع تأثيرهما على المبيض؟ يتعلق التأثير أساسا بتكوين البويضة وإنضاجها وتحريرها. ولكي نفسر ذلك نذكر أن المبيض (المبيضان) يحتوي على عدد من الحويصلات التي تحتوي كل منها على خلية أم لبويضة واحدة تكون قابلة للإنضاج والإخصاب. العملية الأولى التي تحصل في الخلية هي ما يسمى بالإنقسام غير المباشر Mitosis. وهو الذي يضطلع بدور نمو الكائنات الحية وتعويض التالف منها وفي نقل الجينات الموجودة في الخلية الأصلية إلى الخلايا الصادرة عنها. بهذا الإنقسام تتضاعف الخلية الأولى لتدخل الخلايا المضاعفة في عملية انقسام نصفي أو اختزالي يكون على مرحلتين.

بعد ذلك تبدأ عملية تحرر البويضات. ذلك أنه بنضوج الخلية ينتج هرمون LH ويرتفع في جسم المرأة فيحدث ثقب في غشاء الحويصلة التي تحتوي البويضة، الشيء الذي يعني على الفور انفتاح الباب لخروج البويضة ويسمى أيضا تحرير البويضة.

حينما تخرج البويضة تقع في قناة فالوب قبل دخولها الرحم لتبدأ في النمو الذي يعني أن تكبر في حجمها. في اليوم العاشر تبلغ حجم 12 إلى 14 ملم حتى يبلغ يوم التبويض 18 ملم أو أكثر (حتى 25 و26 ملم الحجم المثالي لها).

ما يهمنا هاهنا هو المعنى الذي نقصده بنمو البويضة، بتكونها ونضجها وتحررها. إذ ذلك يعني أن تنمو الخلية التي تشكل بصيلة أي وحدة محددة لا جملة من العلاقات غير المحددة. بعد ذلك أن تخرج من الحويصلة بفتح الباب عليها / تحريرها ثم أن تشرع في زيادة حجمها حتى تكون مناسبة للتلقيح بواسطة الحيوان المنوي. واضح هنا أن البويضة موجودة سلفا، أعني، بالعبارة الفلسفية التي تعنينا، متعينة على نحو ما. بلغة أخرى إنها لم تكن قبل عدما بل هي حاصلة على الحد الأدنى من التعين لكنها تكون بمعنى ما والأبواب موصدة عليها دون انطلاقها وأخذها حجمها اللازم. ما يضيفه ارتفاع هرمون LH هو إنضاج البويضة التي تكبر أولا تحت تأثير هرمون FSH. ثمة إذن مسافة ليست معنية البويضة بقطعها وهي مسافة التحدد أصلا من اللامتناهي. إن البويضة تبدأ رحلتها من حيث هي محددة أولا في شكل قوة. من ثمة قصر المدة التي تنتج فيها (14 يوما) وقصر المراحل المكونة لهذه المدة. يشبه حال البويضة حال البذرة المتحددة ماهيتها وتحتاج فقط معالقتها بالأرض والماء كي تنمو وتنضج للملاقحة وإنتاج الثمار. إن الأمر مختلف تماما بشأن الحيوان المنوي.

يستغرق إنتاج الحيوان المنوي حوالي 60 يوما. الملاحظة الأولى هي كون الحيوانات المنوية لا تولد مع الرجل مثلما تولد البويضات مع المرأة. إنها تبدأ فقط في التوالد مع البلوغ.

لا توجد في الخصيتين حيوانات منوية ناجزة مثلما توجد البويضات في المبيض. إن الخصيتين تنتجان الحيوان المنوي انطلاقا من الخلايا التي توجد لديها. تتكون الخصية من جملة من الأهرامات (200 – 350) المليئة بالأنابيب الرقيقة (600 – 1200). تتكون هذه الأنابيب من الخلايا الجنسية وخلايا أخرى تكون على الغشاء (خلايا سرتولى) تحيط به وتغذي الخلايا الجنسية. حول هذه الأنابيب توجد أوعية دموية وخلايا أهمها خلايا ليدج التي تفرز هرمون الذكورة تستوستيرون. يتم تصنيع الحيوانات المنوية من الخلايا الجنسية أعني أن مادتها الأساسية هي الخلايا الجنسية. وتبدأ العملية من الدماغ ومن إفراز الغدة النخامية لهرموناتها الذي يعقبه إفراز خلايا ليدج لهرمون تستوستيرون الذي يسمح بدخول الخلايا الجنسية في التطور بحسب المراحل التالية:

– مرحلة تضاعف الخلايا: يتم هاهنا مضاعفة الخلايا الجنسية ذات ال46 كروموزوم المسماة الخلايا الأم إلى خلايا نسخ لها تسمى أمهات المني. لا تنقسم الخلايا الجنسية هاهنا قسمة مكانية إلى أجزاء ولا زمانية إلى لحظات يزيد فيها قسم على آخر بل فقط قسمة شكلية تتمثل في مضاعفة الهيئة الأولى لها إلى هيئات متعددة مثلما تضاعف النسخ.

– مرحلة النمو: يتعلق الأمر هنا بحركة زمانية تنمو فيها الخلايا أمهات المني بتخزينها قدرا من الغذاء لتبلغ اكتمالها في شكل خلايا منوية أولية.

– مرحلة النضج: وهي المرحلة التي تنقسم فيها الخلايا المنوية الأولية نصفيا فتعطي خلايا منوية ثانوية تنقسم بدورها لتعطي طلائع منوية. نحصل هنا على كائن منوي أولي ذي 23 صبغية فقط.

– مرحلة التهيؤ النهائي: وهي المرحلة التي تأخذ فيها الطلائع المنوية الهيئة الكاملة لحيوان منوي.

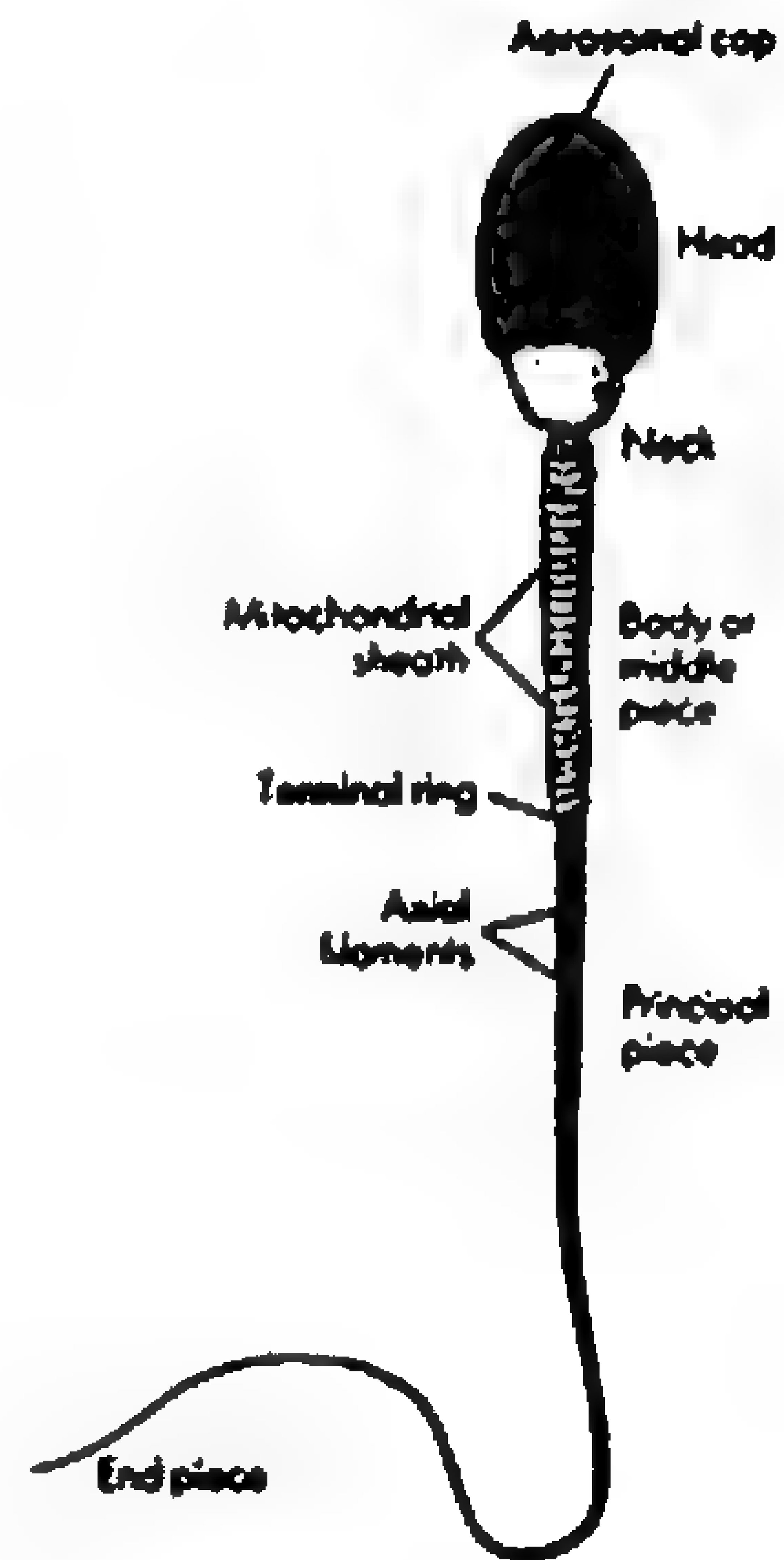
الملاحظة الأساسية هاهنا هي كون الحيوان المنوي ليس مثل البويضة حاصلا على نحو ما من البداية ومنذ الولادة، ولا يحتاج بعد ذلك غير تنميته وتحريره من الحويصلة التي هو فيها. الحيوان المنوي هو أولا خلايا متناثرة تكون غير محددة في إطار مغلق مثل الحويصلات والتي منها تبدأ المضاعفة والنمو والإنقسام حتى نشأة الحيوان المنوي في هيئته الكاملة.

إن الفرق بين جسم الرجل وجسم المرأة بحسب هذه المعطيات هو كون الثاني عبارة عن موضع، بيت توجد فيه البويضات بينما جسم الرجل عبارة عن مصنع للإنتاج. إن جسم المرأة يوجد من ثمة بحسب مراتب الكائن التي حددناها منطقيا في مستوى الكمون الذي لا يملك إلا أن يظهر في أ أو \. أما جسم الرجل فيقع في مستوى القوة التي تملك أن تتعين على

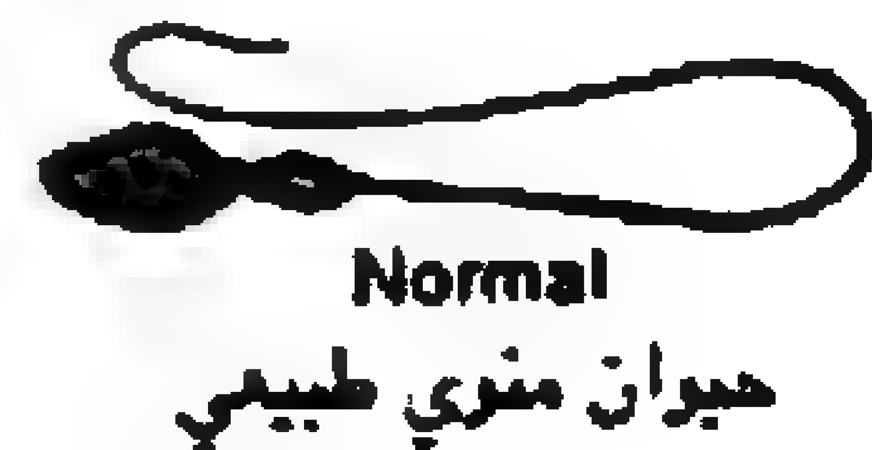
نحو أو آخر. تتصرف المرأة بيولوجيا لتظهر ما هو متعين سلفا في شكل ماهية محددة فجسم محدد لا غير، ويتصرف الرجل ليعين ما هو ممكن فحسب كقوة أي ليصنع الكائن أصلا من حيث هو غير متعين لديه.

يقع الرجل منطقيا في مستوى القوة بينما تقع المرأة في مستوى الكمون الشيء الذي يعني أن الرجل يقع في المستوى الأعلى منطقيا.

• **البنية الفاعلية للحيوان المنوي والبنية الإنفعالية للبويضة**: الحيوان المنوي هو الخلية التي ينتجها الذكر وتحتوي على نصف عدد الصبغيات المكونة لكائن حي بينما تحتوي البويضة على النصف الثاني. شكل الحيوان المنوي خطي، يتكون من رأس وعنق وذيل، وهو كالتالي:



الحيوان المنوي الطبيعي

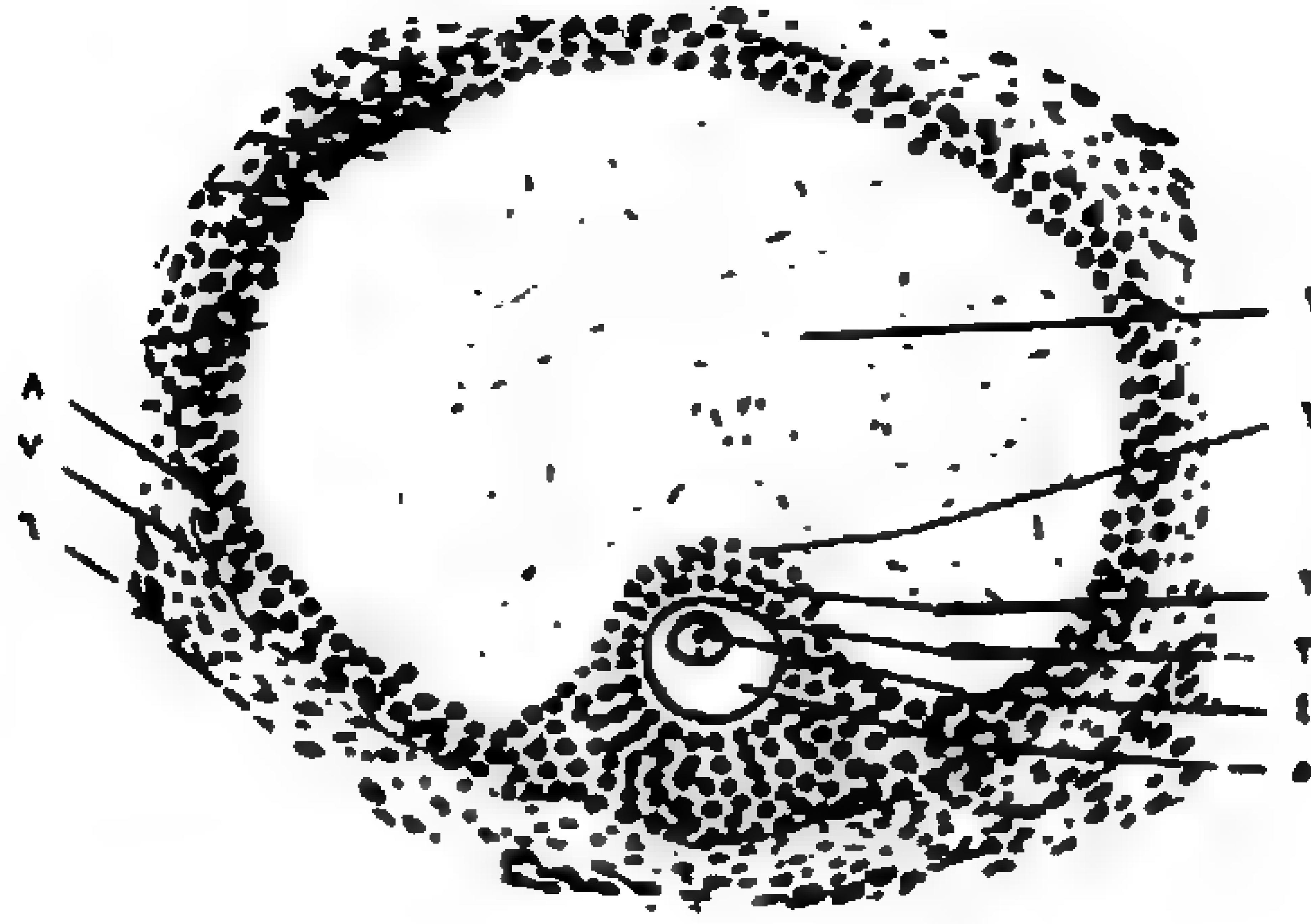


حيوان منوي طبيعي

يحمل الرأس الصبغيات المعنية بالتفاعل مع صبغيات البويضة. يعلو الرأس غلاف خارجي يحتوي على الأنزيمات enzymes؛ العنق عبارة عن مصنع للطاقة التي تحرك الذيل؛ الذيل هو المتحرك بفعل هذه العملية والذي بحركته يندفع الحيوان المنوي إلى الأمام. الأنزيمات تقع على رأس الحيوان المنوي أي إلى الأمام وهي عبارة عن أسلحة لفتح البويضة ودخولها؛ الطاقة التي في العنق هي القوة التي تدفع الحيوان المنوي؛ الذيل هو الجسم الذي تحركه القوة ليدفع الحيوان المنوي؛ محتوى الرأس من الكروموزومات هو البضاعة المنقولة خلال كل هذه العملية.

ما نود التأكيد عليه هاهنا هو هندسة الحيوان المنوي المعدة بوضوح فائق للفعل (الطاقة) والحركة (الذيل) والهدم (الأنزيمات). إنها بنية كائن فاعل بلا ريب.

بالمقابل فإن البويضة التي تنشأ في أحد المبيضين تكون أولا في الحويصلة Follicle التي هي كالكيس المحتوي على سائل تكون البويضة داخله كما في الشكل التالي:



الجراب الناضج عند المرأة

1- سائل جرابي. 2- ركام بيضي (إكليل مشع). 3- طبقة شفافة. 4- نواة

5- خلية بيضيه 6- صندوقه خارجية 7- صندوقه داخلية 8- خلايا حبيبية.

ما يحصل هاهنا أنه عندما يرتفع هرمون LH في جسم المرأة والذي يفرز من الغدة النخامية في الدماغ، فإن ذلك يؤدي إلى حدوث ما يشبه الثقب في غشاء الحويصلة والذي بحدوثه تخرج البويضة من الحويصلة. واضح أن خروج البويضة ليس لجهد منها تفتح به بنفسها الحويصلة بل لما يحدثه ارتفاع هرمون LH الذي يسبب ثقب غشاء الحويصلة. بعد ذلك فإن ما يحصل هو أن تلتقط البويضة المحررة من طرف قناة فالوب. هاهنا أيضا فإن البويضة ليست هي من ينطلق إلى قناة فالوب بل إن هذه الأخيرة هي من يلتقطها بواسطة ما يشبه أذرع الأخطبوط أو الأصابع الموجودة في آخرها. إن قناة فالوب هي النشطة هاهنا بتمددها لالتقاط البويضة ثم رعايتها للبويضة وتغذيتها قبل وصولها الرحم بعد تلقيحها. هاهنا أيضا فإن البويضة تظل تنتظر في قناة فالوب حتى قدوم الحيوان المنوي. إن الحيوان المنوي الذي لاحظنا حيويته من قبل وبنيته الفاعلية هو الذي يأتي إلى البويضة ليخترقها وهي في مكانها بانتظاره.

واضح في كل الحالات أن البويضة ليست فاعلة خلال كل عملية التبويض بل هي منفعلة تتقاذفها جهات مختلفة هي أساسا الحويصلة وقناة فالوب ليستمر الأمر نفسه حتى نهاية الرحلة.

ما يؤكد أكثر هذه الطبيعة الإنفعالية للبويضة بنيتها الكروية أي التي لها هيئة المساحة المختلفة بوضوح تام عن بنية الحيوان المنوي الذي له هيئة الخط.

- **نتائج:**

بحسب ما دققناه من معنى ما يكون وما لا يكون للرجل والمرأة (ما يكون بمعنى ما

يحضر فقط وما لا يكون بمعنى ما يغيب لا بمعنى الوجود المطلق والعدم المطلق)، فإنه من الممكن أن نسجل بارتياح الفروق التالية كنتائج:

أما بيولوجيا فإننا نسجل ما يلي:

النتيجة الأولى جسدية تتعلق بنمو الجهاز التناسلي الذكري لدى الرجل ونمو العضلات وعرض الكتفين والصدر مع صلابة ممكنة في الصدر وضيق البطن والحوض ثم نمو الشعر في البدن (الصدر واللحية والذراعان والساقان). بالمقابل يكون نمو الجهاز التناسلي الأنثوي لدى المرأة مرفوقا بنقص نمو العضلات ونمو الثديين مكانها (فقدان الصلابة التي لصدر الرجل) مع ضيق في الكتفين وتوسع في الحوض والبطن ثم تراجع نمو الشعر في البدن وتقدم في نمو شعر الرأس.

النتيجة الثانية نفسية تتعلق بنمو العاطفة لدى المرأة ذات الصلة بالمكونات البيولوجية الآنفة (الرحم والثديين والبطن أي احتواء كائن ثان هو الشبيه) ونقصها لدى الرجل ذي الصلة بالمكونات البيولوجية أيضا (نمو العضلات وتقدم القوة أي التعاطي الخارجي مع الموضوعات بواسطة الفعل).

النتيجة الثالثة عقلية تتعلق بنمط اشتغال عقل الرجل ونمط اشتغال عقل المرأة، الأول باتجاه إخراج القوة إلى الفعل والثني باتجاه التصرف في الفعل ذاته إظهارا.

وأما فلسفيا فإننا نسجل ما يلي كنتائج:

- التمييز بين الرجل والمرأة لا يكون على أساس ثنائية الموجود والمعدوم بل ثنائية الحضور والغياب.
- الرجل هو الحاضر كفاعل الغائب كمنفعل؛ المرأة هي الحاضرة كمنفعل الغائبة كفاعل.
- التكوينة الجسدية والنفسية والعقلية تشتغل برمتها لفائدة الفعل لدى الرجل والإنفعال لدى المرأة.

نذكر أن الفعل في بنية الإنسان يشير مباشرة إلى الصدر واليدين أي الجزء الأوسط من الكائن؛ الإنفعال يشير بالمقابل إلى البطن والفرج والساقين أي الجزء الأسفل بينما تشير الحيادية إلى الرأس أي الجزء الأعلى. العلاقة المنطقية للإنفعال (بحكم أن ما ينفعل به الجسم هو فقط شبيهه من ماء وغذاء وجنس مشابه) هي أ' - أ''؛ العلاقة المنطقية للفعل (بحكم أن ما نفعله هو كل ما يكون في اقتدارنا ويكون صورة لنا) هي أ - \. تضطلع المرأة بحسب هذا المشهد إذن بالعلاقة المنطقية أ' - أ'' بينما يضطلع الرجل بالعلاقة أ - \ (هذا لا يتناقض مع كون الرجل يقع في المستوى الأعلى للممكن لتعيينه وتقع المرأة في بتية الكائن الإنساني منطقيا في مستوى المتعين للتصرف فيه إظهارا فحسب).

نذكر هاهنا بالفرضية التي وجدنا أنفسنا أمامها بصدد الحديث عن اللباس والتي ألقتنا

بين يدي فهم المرأة كانفعال أولا والرجل كفعل أولا. إن هذه القرارات الأخيرة تؤكد بشكل واضح الفرضية الأولى.

ج – وضع الرجل والمرأة في الإسلام معللا بحسب البنية المنطقية لهما:

إن البنية المنطقية للرجل هي التعين على هيئة فعل حيث الإنفعال، دون الوقوع في العدم، يتأخر بينما البنية المنطقية للمرأة هي التعين على هيئة انفعال حيث الفعل، دون الوقوع في العدم، يتأخر. لنحاول الآن أن نقرأ الآيات القرآنية الكريمة على ضوء البنية المنطقية الآنفة للإنسان ولمعنى الرجل والمرأة:

بأي معنى يكون للرجل درجة على المرأة؟

بأي معنى يكون الرجل قواما على المرأة، صاحب الحق في ممارسة السلطة؟

بأي معنى يكون الرجل صاحب حق في تعدد الزوجات ويكون وزن الذكر بوزن أنثيين وشهادة الرجل بشهادة امرأتين؟

* **الدرجات بين الرجل والمرأة بما هي علوية الممكن على التعين:** حينما نقول على الإجمال أن البنية المنطقية للرجل الفعل بينما البنية المنطقية للمرأة الإنفعال فإننا ندرك على الفور معنى أن يحتل الرجل منطقيا الدرجة الأعلى. حينما نفصل القول فإن المرأة تتصرف من موقع الضرورة (ضرورة منح x خلال العملية الجنسية) بينما يتصرف الرجل من موقع الإمكان (ممكن x وممكن y). هاهنا فإن التصرف الحر المفتوح على الإحتمالات والذي يحدد الشيء أعلى من التصرف المضطر المحدد سلفا والذي لا يملك أن يحدد شيئا. بعد ذلك فإنه من الواضح أن الموضع المنطقي للمرأة في بنية الكائن الإنساني موضع دون موضع الرجل من جهة كون المرأة تتصرف من حيث تعين الأشياء بينما يتصرف الرجل من حيث الممكن الذي هو أعلى. إن المرأة تتحرك في مستوى إخراج الكامن من التعينات البيولوجية بينما يتحرك الرجل في مستوى تعيين القوة وإنتاج الممكن. الفرق هنا هو فرق بنية الرجل كمصنع وقدرة على الإنتاج عن بنية المرأة كحاو وبيت لا يفعل عدا إظهار ما يمتلكه محددا سلفا. بنية الرجل أعلى من بنية المرأة من جهة كون الممكن أعلى من الواقع (نذكر: "الممكن يغلب على كل ما هو فعلي" – هيدغير).

* **قوامة الرجل بما هي سلطة الممكن على التعين:** السلطة تتفق عامة مع الفاعلية بينما يتفق الخضوع للسلطة مع الإنفعالية. أما تفصيلا فإن الأمر يتعلق أولا بالإجابة عن السؤال: ما السلطة من حيث الدلالة المنطقية لها؟ لنلاحظ جيدا أن السلطة لا تقال عن السلوك ذاته بل تقال عن شرط إمكان السلوك وهي تقال من ثمة عمن يملك شرط الإمكان. فمثلا تقال السلطة عن الأب يأمر أو ينهى ابنه خاصة في السنين الأولى من عمره. تعني السلطة هنا أن يسمح له بسلوك ما أو أن لا يسمح. من ثمة الإقتران الواضح للسلطة بالقانون. السلطة ليست أن يلعب

الصبي أو أن ينام، فهاهنا سلوكات خالية من معنى السلطة. السلطة أن ينهى عن اللعب أو أن يسمح له. المعنى المنطقي للسلطة أن يقال له إن هذا ممكن وهذا غير ممكن، وهو عين معنى القانون. فالقانون ليس السلوك ذاته (الفعل) بل الممكن أو غير الممكن الذي يتحكم بالفعل. ولأنه لا شيء يكون فعلا إلا بأن يكون أولا ممكنا أي أن لا يتعين إلا إذا تهيأ أصليا كقوة على التعين، فإن السلطة تعني على الفور القوة والإمكان حيث السلوك الذي يجري تحتها هو الفعل. إن من يملك السلطة إذن هو من يملك الممكن بينما من تجري عليه السلطة هو من يفتقد الممكن ويكون أولى به الفعل فقط.

نذكر أن الممكن هو إلى جهة الرجل بحسب التعريف المنطقي للرجل والمرأة بينما الفعل هو التعريف المنطقي للمرأة. ولأن الفعل لا يجري إلا تحت سلطة الممكن الذي يسمح له بأن يكون (وإذا لم يتوفر على الممكن لم يكن له منطقيا أن يكون) فإن المرأة لا تتعين كأفعال إلا بتوفير الرجل الشرط الذي هو ممكنها.

*** الضرب كأمر واقعي لا قرآني/ آية النساء بما هي نهي عن الضرب لا أمر به:** الآية في سورة النساء كنا أوردناها من قبل تأمر صراحة بالضرب "واضربوهن". غير أن الأمر لا يتعلق بحكم بقدر ما يتعلق بالتساوي بصعوبة مصدرها التالي: إن روح القرآن تماما كما صريح السنة ينهى كله عن الضرب. لنتأكد أولا من هذا الرفض ثم لنصنع الإشكال ولنفكر.

في ما أخرج البخاري ومسلم وابن حيان والبيهقي في **السنن الكبرى** "عن هشام عن أبيه عن عبد الله بن زمعة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أيضرب أحدكم امرأته كما يضرب العبد ثم يجامعها في آخر اليوم". كما أخرج الحديث نفسه عبد الرزاق في **مصنفه** من طريق "معمر عن هشام عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أما يستحي أحدكم أن يضرب امرأته كما يضرب العبد يضربها أول النهار ثم يجامعها آخره". وعن إياس بن عبد الله بن أبي ذباب قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تضربوا إماء الله". هذه الأحاديث وغيرها كثير ينهى صراحة عن ضرب المرأة. ولم ترد أية رواية تقول إن الرسول ص ضرب إحدى نسائه أو ضرب خادما له قط.

السؤال: كيف نفهم على صعيد واحد هذا النهي عن الضرب وذاك الأمر به؟ لنر كالعادة سبب نزول آية الضرب، ثم لنفكر انطلاقا من هناك.

في روايات متكررة أنه "جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: إن زوجي لطم وجهي. قال: بينكما القصاص. فأنزل الله عز وجل: ﴿... وَلاَ تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ...﴾ فأمسك النبي صلى الله عليه وسلم حتى أنزل الله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ...﴾.

نكتفي هاهنا بإبداء ملاحظات كالتالي:

- إن سبب نزول الآية واقع ما un fait لرجل ضرب زوجته يمكن توسيعه طبعا إلى واقع عام تضرب فيه المرأة. ليس هاهنا أمرا أوليا بالضرب أي تشريع أصلي. بلغة أخرى إن الضرب كائن أولا في وضع إنساني ما قبل وقوعه في الآية.
- أكثر من ذلك فإن الآية على العكس لا تعد أمرا بالضرب بل نهي عنه، استعاضة عنه باستباقات له لتلافيه. الأحاديث التي تنهى عن الضرب تؤكد ذلك. لنقرأ مجددا الآية كيف تورد الضرب: "واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن". حينما ندقق هذه الخطوات الثلاث فإنه من البين أن الوعظ **سلوك عقلي** حواري يتوجه مباشرة إلى الفهم. بعد ذلك فإن الهجر في المضجع **سلوك نفسي** يعني التأثير على المرأة بالتقليل من شأنها أو تحقيرها. أخيرا فإن الضرب **سلوك جسدي**. إن الأمر يتعلق إذن بافتراض أفضل وضع للمرأة - كونها كائن العقل - فتتم مخاطبتها. بعد ذلك، إذ لا يفيد الفعل العقلي، لا نمر مباشرة إلى الفعل الجسدي بل إلى الفعل النفسي والتأثير الأخلاقي. أخيرا يتم النزول إلى أدنى درجات اعتبار الإنسان أي إلى الضرب والتعاطي الجسدي.

قلنا إن هاهنا لا أمر بالضرب بل على العكس نهي عنه، الدليل عليه تقديم الحوار عليه وحتى المعاقبة الأخلاقية وتركه كآخر خيار ممكن. إن هذا يعني أن الضرب ليس تشريعا وافدا مع الإسلام بل هو واقع جاهلي يقومه الإسلام بالإستعاضة عنه. كمثال أحدهم يأتيك يعبر عن إرادته القتل أحدهم، فتقول له: فاوضه وتثبت من خطئه ثم اقترح تعويضا ماديا ثم تربص إذا قررت ثم اقتل (إذا لم يجد كل ذلك). إن الأمر هنا لا يتعلق بقرار من جهتنا نأمره فيه بالقتل بل بقرار أصلي من جهة من ينوي القتل. أما دورنا نحن فهو على العكس السعي لتلافي القتل باقتراح بدائل والنهي عنه ما أمكن. هكذا شأن الضرب كما هو في الآية الكريمة. إن الآية تقدم بدائل عن الضرب الذي يتقدم هو بنفسه باعتباره واقعا. بقي هاهنا جملة من الأسئلة نصوغها تترى:

- لكن لماذا لا يأمر القرآن بالقصاص وينهى عن الضرب جملة؟
- لأن القصاص ليس واقعا هاهنا والعمل به عمل ضد - واقعي بإطلاق. ذلك يعني أن الأمر بالقصاص سيجعل الرجل في موقع عدواني أكثر لجهة رد الفعل إن لم يكن بالضرب فبطرق أخرى تنغص على الزوجة حياتها. هاهنا وضع لا تضرب فيه الزوجة الزوج.
- لكن أليس هناك سلطان وتطبيق للقانون يضمن الحقوق؟
- إذا قبلنا سلطة القانون وأصبح القصاص ممكنا لحماية القانون للضعيف فإن تشريع الضرب يصبح لاغيا. لكن هذا القانون حدث خارجي عن الإنسان، وهاهنا السر. ثمة مفترض أساسي في هذا السياق، كون التغيير بالسلطان ليس منهجا معتمدا إلا يسيرا. إن موقف الرسول ص

نفسه كان باتجاه القصاص والتغيير المباشر الخارجي بالسلطان. لكن الله تعالى لم يوجه نحو القصاص ونحو التعويل على السلطان.

- المنهج المعتمد الذي هو روح الإسلام برمته هو الحركة الداخلية للمجتمع وتوفر الشروط التارخية الفعلية في نمو الإنسان للتخلص من المعاملة بالضرب. ذلك يقتضي احترام نفسية الرجل ووضع الرجل من المرأة بما يضمن أفضل السوء (القوامة والضرب معدلا مع ضمان السلم العائلي وكل الحقوق الأخرى).
- ماذا عن حالة إفتراضية لا يكون فيها الرجل (نفسيا واجتماعيا = تاريخيا فعليا) ممكنا أن يضرب ويتسلط ويأخذ القصاص بحسب بنيته الجسدية والترتيبات الإجتماعية؟
- إن العلة في هذه الحالة تزول قطعا ولا معنى للقول بالضرب. غير أن هذا المفترض غير تاريخي.

*** الرجل ضعف المرأة (الميراث – التعدد..) بما الممكن ضعف التعين:** نفهم الآن أن الأمر يتعلق بالعلاقة المنطقية القائمة بين الممكن والفعل. إن الممكن كما هو واضح أولا أغنى من الفعل. ذلك أن ممكنا واحدا يتصرف في أفعال عدة، الشيء الذي يشير على الفور إلى أن الرجل بما هو الممكن منطقيا يقارن ضرورة بأكثر من امرأة. إن الممكن الواحد – ممكني ككائن حي مثلا – يحتوي أن أكون في حالة مشي أو وقوف أو دراسة... فالممكن واسع وغني وقابل لاحتواء لامتناهي الأفعال. أما الفعل – كوني مثلا في حالة جلوس – فإنه يقصي تماما كوني في أي من الحالات الأخرى. الفعل هو بهذا المعنى فقير، محدود، وواحد بمعنى مفرد. الممكن بالمقابل متعدد متسع للكثير رغم أنه واحد. لذلك هو ليس واحدا بمعنى مفرد بل واحد بمعنى كلي وجامع من جهة قابليته للتحدد، للتعين، للظهور في تحددات، تعينات، ظهورات مختلفة. بلغة أخرى فإن الممكن الواحد تقابله أفعال متعددة يستطيع أن يكون فيها بينما الفعل الواحد لا يمكن أن يتحرك في ممكنات متعددة. بحسب مثال رياضي فإن العدد 5 قد يساوي 3 + 2 أو 7 – 2 أو 2 × 2 + 1 أو 20 / 4، لكن 3 + 2 ليس لديها هامش للحركة لكي تكون غير 5 أو هي بالضرورة تساوي 5. إن المتعين لا يملك بالإضافة إلى الخضوع الضروري للممكن، إلا أن يكون أيضا فقيرا أمام الممكن وأن تكون حركته تجاه الممكن واحدة هي الحركة الضرورية المتاحة له بينما يمكن أن تكون حركة الممكن تجاهه متعددة.

إن الرجل من حيث هو الممكن قابل لأن يتجه للتعين منطقيا لدى أكثر من امرأة في حين أن العكس غير متاح منطقيا، الشيء الذي يعني طبعا أن تعدد الزوجات منسجم تماما مع البنية المنطقية للكائن الإنساني في حين أن التعدد العكسي غير ذي أساس منطقي على الإطلاق. نذكر بالأساس البيولوجي لهذا والذي كنا قد قرأنا فيه البنية المنطقية لعلاقة الرجل بالمرأة. لقد لاحظنا من قبل أن البويضة لا يمكن أن يلقحها إلا حيوان منوي واحد. ذلك أنه حينما يخترق

الحيوان المنوي الطبقة الخارجية للبويضة تتغير الشحنة الكهربائية على سطح البويضة بسرعة ثم يتبع ذلك تغير في الإنزيمات التي تحمي جدار الخلية وتصبح الطبقات الخارجية للبويضة غير قابلة للاختراق من قبل أي حيوانات منوية أخرى أي أن الجدار يغلق مباشرة حال دخول الحيوان المنوي الواحد.

بالمقابل فإن الحيوان المنوي الواحد يمكن أن يلقح بويضة ذات نواتين أو أن يلقح أكثر من بويضة فيكون التوأم الذي سببه الآخر أيضا أن ينجح حيوانان منويان في تلقيح بويضتين. المهم في كل هذا أن حركة التعدد من الحيوان المنوي باتجاه البويضات الكثر ممكنة في حين أنها من البويضة في اتجاه حيوانات منوية كثر غير ممكنة. السبب المنطقي كما نردد في كل مرة هو أن الممكن، لغناه، يتصرف في أفعال عدة بينما الفعل، لفقره وتحدده، لا يمكن تصريفه إلا في ناحية ممكن واحد هو شرط قيامه.

على هذا الأساس المنطقي نفسه يقوم فهم الذكر بأنثيين في الميراث والرجل بامرأتين في الشهادة:

الميراث: قلنا أن الممكن أعلى من الفعل درجة وأن ممكنا واحدا يتعدد في الأفعال في حين أن العكس غير صحيح. هذا ما جعلنا نفهم التعدد الممكن للزوجات حيث الرجل أي الممكن قابل للتصريف في أفعال متعددة (زوجات). هذا يعني أن الممكن الواحد هو بحجم أكثر من فعل منطقيا وأن رجلا واحدا هو بالضرورة بحجم أكثر من امرأة. لكن لماذا الذكر بأنثيين على وجه الدقة؟ لأن الممكن الواحد يحتوي على الأقل احتمالين أ ولاأ. إنه لا يمكن افتراض الممكن، القوة دون افتراض احتوائها على أكثر من حد يشكلها. الحركة مثلا التي يظهر فيها جليا معنى القوة تعني أن يكون المتحرك حاصلا ممكنا على النقطتين، نقطة الإنطلاق ونقطة الوصول. إن الحالة التي نفترض فيها أن المتحرك تعدم لديه نقطة الوصول، وهو في نقطة الإنطلاق، لا يمكن أن نفترض فيها إمكان الحركة. الحركة هي بالضرورة كائن مضاعف الشيء الذي يمنحها إياه عدم تعينها أي نأيها عن التعين وتمثلها كقوة، كإمكان متحفز دوما للحظة مغايرة يحتويها أصليا.

الفعل بالمقابل مركب من حد واحد حيث يعتصم ثان على الأقل بالسلب. إن تعين المتحرك مثلا في النقطة الأولى أ يعني أنه غير متعين في النقطة ب رغم أن النقطتين في الممكن حاصلتان له. الفعل فقر ونقص كما ذكرنا من قبل وهو تدن للممكن إلى بعضه دون البعض الآخر الذي يتخذ من الإنسحاب ملجأ. ثمة إذن في الحد الأدنى لعلاقة الممكن بالفعل (والتي دونها لا نحصل على مثل هذه العلاقة وبعدها نقع في تكرارها) عنصران على الأقل يشكلان ماهية الممكن وعنصر واحد على الأقل يشكل ماهية الفعل. وفي الحد الأدنى الضروري لماهية الرجل والمرأة فإن الرجل بماهو الممكن حدان يتبادلان تنافي التعين بينما المرأة بماهي الفعل

حد واحد غير متناف مع ثان له يرفعه إلى القوة، إلى الممكن. الرجل (بماهو الممكن) هو إذن اثنان منطقيا بينما المرأة (بماهي الفعل) واحد فقط منطقيا.

هكذا فإن الذي يورث (الوالدان) 100 دينار لابن وبنتين (في المثال الأوضح الذي نتخذه إحداثية) يجب أن يعلم أنه يورث منطقيا أربعة حدود للكائن: إثنان منها يشكلان معا القوة في هيئة الذكر واثنان يشكلان فعلين منفصلين هما الأنثيان. ويعني ذلك حصول القوة، الذكر على 50 دينارا وحصول الفعلين على 25 دينارا + 25 دينارا = 50 دينارا. من الواضح لذلك أن المعادلة هي في الحد الأقصى من العدل. إن ال100 تقسم على حدود منطقية 4 منها اثنان يشكلان كائنا واحدا هو القوة واثنان يشكلان كائنين منفصلان هما الفعلان: 100 ÷ 4 = 25 تضرب في 2 لتشكل القوة، 50 موحدة أو تجمع خارجيا لتشكل فعلين، 25 + 25 أي 50 مفرقة لاغير.

* **الشهادتان للمرأة بما هي البنية المضاعفة للمتعين:** نذكر في كل مرة أن الأمر يتعلق بحدود منطقية مضبوطة وبأنماط العلاقات بينها. هاهنا فإنه يتعلق بحد هو الممكن وثان هو الفعل يكون أولهما ضعفا للثاني في الحد المنطقي الأدنى لوجود الكائن. كيف نفهم الشهادة أيضا ضمن هذا الوعي المنطقي بالكائن؟

لنقل من البداية أن الأمر يتعلق بشهادة الممكن وشهادة الفعل، وظاهر قبل التفصيل أن هاهنا فرقا لاريب فيه، ولنتأكد فقط من طبيعته: ماذا يعني أن يشهد الممكن على شيء وماذا يعني أن يشهد الفعل على شيء؟

لندقق أولا أن الشهادة المعنية في الآية الكريمة من سورة البقرة ليست الشهادة عامة بل هي الشهادة المخصوصة على الدّيْن. ما عدا ذلك فإن الأمر مختلف، وهذا متفق عليه فقهيا:

- تساوي شهادة المرأة مع شهادة الرجل في اللعان: إن الشهادات الأربع للمرأة هاهنا تعدل شهادات زوجها الأربع: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلاَّ أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ * وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ * وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ * وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (النور6 – 9).
- تساوي شهادة الرجل والمرأة في رواية العلم (الديني وغيره): وواضح أن هذه من أهم الشهادات إذ تقبل رواية المرأة للحديث كالرجل تماماً، ومثله في سائر العلوم.
- كفاية شهادة المرأة الواحدة في الرضاع: ففي الصحيحين أن النبي ص قبل شهادة المرأة الواحدة في الرضاع، كالذي حصل مع عقبة بن الحارث "أنه تزوج أم يحيى بنت أبي إيهاب، فجاءت أمة سوداء، فقالت: قد أرضعتكما فذكرتُ ذلك للنبي ص، ففرق بينهما".
- علوية شهادة المرأة في مسائل محددة: إن شهادة المرأة ترفع في بعض المسائل التي

لا تقبل فيها شهادة الرجال كشؤون النساء التي لا يطلع عليها الرجال عامة، مثل إثبات الولادة وحيضة المطلقة وطهرها كما في الآية: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ...﴾ (البقرة 228).

بعد ذلك فإن الشهادة المتعلقة بِالدَّيْنِ نفسها بشأنها أقوال فقهية واضحة، منها مثلا أن الأمر ليس موجها للقاضي كي يحكم به بل هو موجه للمعني بالأمر الذي يريد الإطمئنان أكثر إلى حفظ ماله. إن القاضي يقضي بما يتيسر له من الأدلة كما يبين ابن القيم الجوزية في **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** إذ يقول: "فإن قيل: فظاهر القرآن يدل على أن الشاهد والمرأتين بدل عن الشاهدين، قيل: القرآن لا يدل على ذلك، فإن هذا أمر لأصحاب الحقوق بما يحفظون به حقوقهم، فهو سبحانه أرشدهم إلى أقوى الطرق، فإن لم يقدروا على أقواها انتقلوا إلى ما دونها.. وهو سبحانه لم يذكر ما يحكم به الحاكم، وإنما أرشدنا إلى ما يُحفظ به الحق، وطرق الحكم أوسع من الطرق التي تُحفظ بها الحقوق." هكذا فإن ابن قيم يلاحظ "أن البينة في الشرع اسم لما يبين الحق ويظهره، وهي تارة تكون أربعة شهود، وتارة ثلاثة، بالنص في بينة المفلس، وتارة شاهدين، وشاهد واحد، وامرأة واحدة، وتكون نُكولاً [امتناعاً عن اليمين]".

لكن كل هذا لا يحل المشكل. إن السؤال لماذا يتميز الرجل ويعادل بامرأتين يظل قائما مهما تساوت المرأة مع الرجل في أنواع الشهادات الأخرى ومهما كانت هوية المقصود بالحكم. لنراجع الآية كاملة ولندقق النظر جيدا بشأنها:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلاَ يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلاَ يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لاَ يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاء أَن تَضِلَّ إْحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى وَلاَ يَأْبَ الشُّهَدَاء إِذَا مَا دُعُواْ وَلاَ تَسْأَمُوْا أَن تَكْتُبُوْهُ صَغِيرًا أَو كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلاَّ تَرْتَابُواْ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلاَّ تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوْاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلاَ يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ وَإِن تَفْعَلُواْ فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُواْ اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ (البقرة 282 – 283). يتعلق الأمر إذن بما يلي:

- كتابة الدَّيْن.
- شرطها أن تكون المعاملة المالية غير حاضرة / غائبة (أما المعاملة الحاضرة فلا تحتاج كتابة).
- أن يكون الكاتب طرفا ثالثا غير الخصمين وأن يكون عدلا.
- كتابة التفاصيل والدقائق.
- أن تقام الشهادة على المكتوب.
- أن تكون الشهادة بشاهدين هما إما رجلان أو رجل وامرأتان.
- أن الغاية من الشهادة عدم الإرتياب والضبط.
- التأويل التاريخي للآية: الغريب هنا أن هذا النمط من التأويل هو ما نجده لدى أكثر ما لا يتصور صدوره عنهما – ابن تيمية وابن قيم الجوزية. لقد ذكر ابن تيمية في حديثه عن الشهادة التي تحدثت عنها آية الدين أن نسيان المرأة، ومن ثم حاجتها إلى أخرى تذكرها ليس أولا طبعًا ولا جبلة في المرأة عامة، وليس ثانيا في جميع أنواع الشهادات، وإنما هو أمر ذو صلة بالخبرة والتمرس، بما يعني أنه مما يلحقه التطور والتغيير. ولقد أورد عنه ذلك ابن القيم فقال: "قال الشيخ ابن تيمية، رحمه الله تعالى: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى﴾ فيه دليل على أن استشهاد امرأتين مكان رجل واحد إنما هو لإذكار إحداهما للأخرى، إذا ضلت، وهذا إنما يكون فيما فيه الضلال في العادة، وهو النسيان وعدم الضبط.. فما كان من الشهادات لا يُخافُ فيه الضلال في العادة لم تكن فيه على نصف الرجل... فحتى في الإشهاد، يجوز لصاحب الدَّيْن أن يحفظ دَينه وفق نصيحة وإرشاد آية الدين بإشهاد رجل وامرأة، أو امرأتين، وذلك عند توافر الخبرة للمرأة في موضوع الإشهاد.. فهي في هذا الإشهاد ليست شهادتها دائماً على النصف من شهادة الرجل...".

إن تعليل ابن تيمية الذي يدور حول "العادة" يعني أن المرأة ليست مما يتحمل أنواع هذه المعاملات واقعا لا ممكنا ومطلقا. أما إذا تطورت خبراتها وممارساتها وتغيرت العادة، فإن شهادتها تكون في الإشهاد على حفظ الحقوق والديون مساوية لشهادة الرجل.. يقول ابن تيمية: "ولا ريب أن هذه الحكمة في التعدد هي في التحمل، فأما إذا عقلت المرأة، وحفظت وكانت ممن يوثق بدينها فإن المقصود حاصل بخبرها كما يحصل بأخبار الديانات، ولهذا تُقبل شهادتها وحدها في مواضع، ويُحكم بشهادة امرأتين ويمين الطالب في أصح القولين، وهو قول مالك وأحد الوجهين في مذهب أحمد...".

التأويل المنطقي: من الواضح أن ما نشهد عليه هو شيء ما يكون قد سقط في الغياب ويهدد بعدم استحضاره أو بأن يكون استحضاره على نحو ما مشكلا. إن ما تقوم عليه الشهادة

لا يمكن أن يكون أمرا محافظا على حضوره الكامل، فإن حضوره مغن بذاته عن كل شهادة عليه. ليكن السؤال الموجه للتفكير إذن كالتالي: أي شيء يسقط في الماضي، في الغياب بشأن عملية كتابة الدين ويكون مهددا بصعوبة ما في استحضاره؟

إن الفرضية التي تقفز للوهلة للأولى والتي مفادها أن ما يسقط في الماضي ويعسر استحضاره مضمون ما من مضامين الدين أمر غير دقيق. ذلك أن كل المضامين المتعلقة بالدين قد تمت كتابتها كبيرها وصغيرها دون أن يبخس شيء منها (مقدار المال موضوع الدين – أجل التسديد – أسماء الشهداء – المكان الذي جرت فيه العملية – حيثيات المعاملة...). على ماذا يشهد الشهداء إذن؟

من الواضح أن الأمر لا يتعلق بمشكل نسيان أي بسؤال يتعلق بالعقل بمعنى الذكاء intelligence. ولقد لاحظنا من قبل أن المرأة شهادتها معتد بها لوحدها ودون مضاعفة في المسائل المعرفية حتى الدينية منها (رواية حديث...) فضلا عن غيرها، أي حينما يتعلق الأمر بمجرد الذكاء والحفظ. لذلك لا نرى دقيقا ما ذهب إليه آنفا الشيخ ابن تيمية الذي تأول "ضل" بمعنى النسيان وهو عين ما ذهب إليه حديثا الشيخ الزنداني فبين أن العلم الحديث قد أثبت مركزين مختلفين، واحد للكلام وآخر للتذكر لكل من الرجل والمرأة، وأن الرجل إذا تكلم عمل واحد وبقي الآخر للتذكر، الشيء الذي يعني أهليته أكثر لعدم النسيان بينما المرأة إذا تكلمت عمل المركزان فلا تستطيع التذكر التام لما تشهد به. إن كل هذا غير دقيق برأينا لأن الأمر من حيث الأصل لا يحتوي من الدرجة الأولى على قضايا لحفظها وعن مشكل متعلق بالذاكرة إضافة إلى قبول الشهادة في المسائل ذات الصلة بالذاكرة حتى أخطرها (أعني الدينية). ثم إن الأمر لا يتعلق، مثلما ذهب الشيخ الزنداني، بمشكل يشير إلى علاقة الذاكرة بالكلام.

إن كل هذا الفهم ومثله الذي يتصور المشكل متعلقا بالذاكرة المقابلة للنسيان (من نوع القول أن المرأة إذ تحمل تصاب ذاكرتها بالضعف والإضطراب أثناء الحمل وقد تعاني من ضعف الذاكرة لمدة عام كامل أحياناً بعد الولادة وربما أكثر بسبب تناقص في عدد خلايا الذاكرة..) – ذلك لا يبدو دقيقا تماما لأن الأمر لا يتعلق أصلا بمادة قابلة للنسيان بما أن كل شيء موثق تفصيلا كما رأينا تشديد الآية الكريمة.

صحيح أن القرآن يقابل أحيانا الذكرى بالنسيان كما في سورة الكهف: ﴿... وَمَا أَنسَانِيهُ إِلاَّ الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ...﴾ (الكهف 63). ومن الواضح هنا أن الأمر يتعلق بالذاكرة بالمعنى الإبستيمولوجي (الذكرى مقابل النسيان). لكن آية التداين التي نحن بصددها تقابل الذكرى بمفهوم غير النسيان (الذكرى مقابل الضلال). إن المعنى الذي نود التنبيه إليه دون إطالة هنا هو أن الضلال في القرآن يشير إلى الإبتعاد عن الطريق القويم لعلة نفسية لا عقلية (لكبر في النفس مثلا أو ضعف فيها أمام الإغراءات...). في هذه الحالة فإن كل الشروط الإبستيمولوجية

تكون متوفرة ومع ذلك يحيد المرء عن الطريق. إن كل الشروط المعرفية (المتعلقة بالذكاء) للتداين يمكن تثبيتها في كتابة الدين عدا الشرط النفسي والأخلاقي الذي يظل خارج العقد ويظل ثاويا وراء إمكان عدم استحضار ما تم تسجيله بين الطرفين.

إن الشهادة هي من حيث الأصل شهادة على أن هذا الذي هو مكتوب بين يدي من سيحكم بشأنه حاضرا قد حصل فعلا في الماضي بمضمونه الذي هو فيه وأجله المنصوص عليه. هذا يعني أنه من الممكن أن يحصل ادعاء أن هذا الكتب غير صحيح وأنه لم يحصل في الماضي بين الطرفين على شاكلته التي هو عليها. الشهادة تتعلق إذن بكلية المكتوب لا بمضمونه بحد ذاته المنصوص عليه حرفيا والذي ليس بحاجة إلى شهادة. تتعلق الشهادة بلغة أدق بالتأكيد confirmation، تأكيد الشيء لا بالشيء ذاته. بالكتابة المنطقية هي لا تتعلق بالعلاقة أ – ب بل بالعلاقة أ – أ. التأكيد يكون لذلك بشاهدين أي أن يعاد قول: "هذا حصل فعلا" مرتين. إن قولا واحدا فحسب "هذا حصل" لا يحتوي منطقيا ضرورة وإن الضرورة تقع فقط كما بينا ذلك طويلا حيث يعاد القول مرتين، وقد بينا ذلك من قبل في سياق آخر. التأكيد أي العلاقة أ – أ تستدعي أن يكون المعطى المنطقي نفسه هو الحد الأول والحد الثاني بلا أدنى اختلاف.

نذكر بأن مفهومي الرجل والمرأة اللذين أرسينا عندهما هما منطقيا الممكن والفعل. إن الأمر يتعلق إذن بأن يصدق الفعل القوة ليكون أحدهما أ ويكون الثاني أ نفسها. غير أن هاهنا خللا واضحا في المعادلة. ذلك أن القوة لا تعادل في وزنها المنطقي الفعل. ولقد بينا من قبل أن القوة الواحدة بفعلين على الأقل وأن كليا واحدا بجزئيين على الأقل. والسبب هو أن القوة بطبعها مضاعفة لكونها كائن علائقي أي كائن مركب أو هو أ عائدة على نفسها. أما الفعل فهو بطبعه بسيط بما هو لا يتعين إلا ليسلب عنه حده الثاني الممكن. واضح هكذا أخيرا أن الرجل إذ يشهد أن "هذا حصل فعلا" فإنه في الأصل المنطقي لقوله يكون قد قال مضاعفا "هذا حصل فعلا- هذا حصل فعلا"، أما المرأة الواحدة فإن قولها "هذا حصل فعلا" قول بسيط غير مضاعف لأن بنيتها المنطقية فعل والفعل غير مضاعف. هذا يعني أننا نجد أنفسنا منطقيا بصدد شهادة رجل وامرأة واحدة أمام البنية المنطقية المختلة التالية للشهادة: "هذا حصل فعلا – هذا حصل فعلا (شهادة الرجل) / هذا حصل فعلا (شهادة المرأة)". حينما تتضاعف شهادة المرأة فإن البنية المنطقية للشهادة تكتمل على النحو التالي: "هذا حصل فعلا – هذا حصل فعلا (شهادة الرجل) / هذا حصل فعلا (شهادة المرأة 1) – هذا حصل فعلا (شهادة المرأة 2)".

إن هذا يتفق تماما مع تحديدنا من قبل لماهية الرجل والمرأة في بنية الإنسانية، أعني الرجل بما هو الجزء القوي من الإنسان (الصدر واليدان) أي الفعل الذي يدور حول نفسه على الهيئة المنطقية أ – أ في حين أن المرأة هي الجزء الجسدي منه (البطن والفرج والساقان) أي الإنفعال الذي يسعى إلى شبيهه على الهيئة المنطقية أ' – أ".

II – الحدود:

1 – السرقة، حكم التحريم وقطع اليد:

أ – السرقة المتعلق بها القطع بالتعريف الفقهي: لندقق أولا أن السرقة نوعان منها ما يتعلق به قطع اليد ومنها ما يتعلق به التعزير فقط. نعتني هنا فقط بالسرقة المعنية في الآية الكريمة: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة 38). ما السرقة أولا هاهنا بتعريفها الفقهي الدقيق؟ ما السرقة ثانيا في هذا الإتجاه نفسه بالمعنى المنطقي الذي دأبنا على التفكير بواسطته؟

بالتعريف الفقهي فإنه لا يسمى كل سطو على ملك (مال – عقار...) للغير سرقة بل فقط ما تتوفر فيه شروط أهمها:

- أن يكون السارق عاقلا أي بالغا من حيث العمر وغير مجنون.
- أن لا يكون مكرها على السرقة على نحو ما (تحت سلطة جهة أخرى أو سلطة الجوع والحاجة..).
- أن تكون السرقة قد تمت من حرز أي موضع مقفل أو موضع ممنوع دخوله إلا على أهله أي إلا بإذن. أما السطو على مكان عمومي يرتاده الناس بدون استئذان كالمسجد والحمام وغيرهما فلا يسمى سرقة.
- أن يكون من يهتك الحرز هو عينه السارق. ففي الحالة التي يهتك فيها أحدهم حرزا ويأتي غيره للسرقة فإن الثاني لا يعد سارقا.
- أن لا يكون السارق صاحب ملكية أو إذن بالتصرف في الموضوع المسروق أو أن تكون شبهة في ذلك.
- أن يكون مقدار المال المسروق ربع دينار فصاعدا. الدليل حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "لا تنقطع اليد إلا في ربع دينار فصاعداً" متفق عليه. ثم ما روته عائشة: "كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يقطع في الشيء التافه".
- أن تكون السرقة سرا.
- أن لا يكون السارق والدا يأخذ مال ولده وإن سفل أو ولدا يأخذ مال والده وإن علا أو أزواجا يأخذ أحدهما مال بعض أو عبدا يأخذ مال مولاه.
- أن لا يكون صاحب المال المسروق قد عفى ولم يرجع السارق للقضاء.
- ثبوت السرقة إما بالإقرار على نفسه مرتين أو بشهادة عدلين.

ب – المعنى المنطقي لشروط السرقة: لندقق هذه الشروط واحدا واحدا حتى نتأكد من دلالاتها المنطقية:

- العقل: لا يسمى غير البالغ سارقا ولا المجنون. غير العاقل هو من لا يملك معنى

الحدود. يبدأ الصغير حياته بغياب مطلق للحدود يتقلص شيئا فشيئا حتى البلوغ حيث يكتمل الوعي بالحدود. لا يميز الصغير أولا بين شيء هو الماء وآخر هو النار وثالث شيء طبيعي ورابع مصنوع وخامس له وسادس لغيره.. إنه يعامل كل شيء على السواء فهو يضع يده في الماء كما يضعها في النار ويأخذ ما هو حق له وما هو لغيره دون تمييز. ليس ثمة هويات متمايزة هاهنا فالذات هي الموضوع والجيد هو السيء. ليس ثمة حدود بين الأشياء وليس ثمة هكذا مفهوم التفرد الذي يقتضي الفصل بين سلب وإيجاب والوعي بنهاية شيء وبداية غيره. كل شيء هنا مدغم في كل شيء، بما يعني أنه عوضا عن مفهوم التفرد فإن ما يهيمن لدى الصغير هو مفهوم الكلي في ذاته حيث بعبارة لهيغل "كل البقر أسود". بكتابة منطقية فإننا هنا بصدد وضع للأشياء هو كالتالي: أ = ب الذي يعني بعد ذلك أن أ' = أ" وأن أ = \. الأمر نفسه يكون مع المجنون بدرجات متفاوتة وبطريقة مختلفة. البالغ والعاقل هما إذن بالمقابل من تقوم لديهما الحدود بين الأشياء أي العلاقات المنطقية أ # ب / أ' # أ" / أ # \. لكي يكون مفهوم السارق ممكنا فإنه من الضروري إذن أن تكون لدينا المعطيات المنطقية أ # ب / أ' # أ" / أ # \.

– الإختيار والحرية: لا يكون سارقا من يكون مكرها تحت ضرورة إجتماعية أو بيولوجية أو غيرها. المكره هو الذي يفعل الشيء لم يفعله هو بل فعله من أكرهه عليه. إن المكره لا يمتلك ذاتا بالمعنى الدقيق للكلمة بما الذات تقتضي أن يكون الفعل قرارا داخليا يخصها. واضح هنا أننا لا نكون بصدد ذات أصلا فضلا عن أن نكون بعد ذلك بصدد عقوبة بوجهها.

– الحرز: لا يكون سارقا إلا من يسطو على حرز. ما لا يكون حرزا هو كل ما ليس مقفلا على الغير مما لا يحتاج إذنا بدخوله بل هو مأذون الدخول إليه على الإطلاق. ما ليس حرزا هو إذن ما لكل ذات فيه حق ما أو ما ليس غيرا مطلقا = ما ليس سلبا مطلقا بالنسبة للذات التي تسطو عليه. الحرز بالمقابل هو ما هو مقفل على الغير أي ما يمثل منطقيا هوية هي مثلا أ وغيرها لاأ. ليس في الحرز موضع ممكن للغير مثلما هو الشأن في الحالة الأولى بل على العكس ترافض مطلق بين هويتين تمثل كل منهما سلبا للثانية. المسروق هو إذن بالنسبة للسارق لاأ بالنسبة ل أ.

– عدم الملكية وعدم الإذن بالتصرف: أن يكون الشيء ملكا أو يكون فيه إذن بالتصرف هو أن يكون جزءا من الهوية على نحو أو على نحو آخر، بدرجة أو بدرجة أخرى. في الحالتين فإن الشيء يشكل بطريقة أو بأخرى امتدادا للذات إما بشكل مباشر أو غير مباشر. المهم أن ما هو ملكية أو فيه إذن بالتصرف جزء من الهوية، إذا كانت السرقة تحتوي شبهة بشأنه لا تعد سرقة.

– بلوغ المسروق النصاب: المقصود هنا الحد الأدنى من الشيء ذي القيمة أو ما يتجاوز حد الشيء التافه غير ذي القيمة. الشيء التافه هو ما لا فرق فيه بين الحصول عليه أو عدمه لأنه من حيث الأصل لا فرق بينه وبين غيره، بما يعني أنه الواقع في اللامبالاة indifférence بشأنه. الشيء التافه هو إذن ما لم يحدث منطقيا الفرق بين أ ولاأ أي ما لم يحصل على هيئة التفرد. وذلك يعني أنه الشيء المدغم في كليته أو الكلي في ذاته بمعنى ما. لكن ذلك يعني أنه أن يكون ملكا لفلان أو لغيره فالأمر سواء بما أن طبيعته الكلية تسمح له بالتواجد لدى الجميع على حد السواء. من ثمة فإن حصول أ عليه من حيث هو في حوزة ب لا يحتوي تصادما بين هويتين بما أنه ليس ثمة من حيث الأصل هويتان بل هوية واحدة كلية.

الشيء ذو القيمة بالمقابل هو الذي يتميز الحصول عليه عن عدم الحصول ويتميز هو أولا ك أ عنه ك لاأ. من ثمة فإن وقوعه عند فلان ليس كعدم وقوعه تماما كما أن وقوعه عنده سلب لوقوعه عند غيره بما يعني حصوله على الهيئة المنطقية للمتفرد التي تميزه إلى هويتين أ ولاأ وتمنع المرور من الواحدة إلى الثانية إلا بقانون ما.

– سرية السرقة: السرقة بحسب أصلها اللغوي نفسه سلوك في السر: ﴿إِلاَّ مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ﴾ (الحجر 18). ونقول استرق النظر واسترق السمع إذا نظر أو سمع خلسة دون علم المقصود بالفعل. من ثمة فإنه لا تعد سرقة من الأصل إلا السرقة السرية. أما ما سوى ذلك من سطو علني فلا يدخل تحت اسم السرقة المقصودة بالقطع بل يسمى نهبا أو غيره: "ليس على خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع" (سنن الترمذي). السرية هي حدوث الأمر دون علم صاحبه. لكن هل المقصود على وجه الحصر دون شهود صاحبه أم المقصود دون علمه بإطلاق القول؟ نعني على وجه الدقة ماذا عن الحالة التي يكون فيها صاحب المسروق على علم بأن السارق سيسرق سرا ولا يملك كفه عن ذلك كما في الحالة التي يعرف فيها صديق للسارق بالأمر لقربه منه ويبلغ صاحب المسروق غير أن الأخير لا يملك أي طريقة لكف السرقة أو في الحالة التي يكون فيها صاحب المسروق نائما وانتبه إلى السارق ويخشى إن قام أن يقتله السارق؟

بحسب ما هو مشهور في الفقه "إذا علم صاحب الشيء المسروق بالسرقة قبل إخراج المسروق من الحرز، فأخذه منه، لا يقطع، لأنه لم يوجد منه الإخراج من الحرز. أما إن علم به ولم يأخذه منه خوفاً من الإصطدام معه، أو عجز عن أخذه بعد مقاتلته بسلاح ونحوه، فإن كانت السرقة نهاراً لا تقطع يد السارق، إذ لا بد من الخفية عند ابتداء وانتهاء الأخذ كما تقدم؛ أما إن كانت السرقة ليلاً فتقطع يد السارق في هذه الحالة استحساناً عند الحنفية، لأنه يكفي في الليل توافر الخفية عند بدء الأخذ لا نهايته، لأن أغلب سرقات الليل تصير مغالبة أو مع

خوف المالك من المقاومة، لعدم تيسر النجدة والغوث أثناء الليل"[1].

العلم بالسرقة يمنع القطع، وهذا واضح كما لاحظنا. بعد ذلك فإن هناك تمييزا بين أن تكون السرقة مع علم صاحب المسروق ليلا أو نهارا. ففي النهار لا قطع لأن السرية غير متوفرة هاهنا. أما في الليل فيستحسن الحنفية القطع لكون شرط السرية مفترض بحلول الليل. لكن من الواضح أن الأمر لا يصل حد القرار الحاسم. والسبب هو أن العلم بالسرقة قد خيم على المشهد ليمنع، بالعبارة المنطقية، تحيز الهوية مقابل الثانية أي تمثل الهويات لبعضها على هيئة إثبات ونفي.

ماذا يعني من الناحية المنطقية إذن أن لا تكون سرقة إلا السرية؟ العلنية أو العلم بالشيء، علم صاحب المسروق يعني أن السارق واقع في حدود الوعي به بالنسبة لذات صاحب المسروق سواء في علمه الحسي أو العقلي. العلنية أو العلم يعني أن الآخر ليس مطلق الآخرية بالنسبة للأنا أي أننا لا نكون بصدد هويتين أ ولاأ. ولنفترض أن هوية صاحب المسروق هي أ فإن السارق بحالة العلم به ليس هوية ثانية لاأ بالنسبة لعلم صاحب المسروق أي لعقله أو حواسه بما أن السارق يقع في عقل هذا الأخير وحواسه. وذلك يعني أنه ليس لاأ مطلقا بل امتداد ل أ. السرية بالمقابل هي أن لا يكون السارق في علم صاحب المسروق أي في حواسه أو عقله، الشيء الذي يعني أن السارق في حدود علم صاحب المسروق هو لاأ. نكون بذلك بصدد الوضع المنطقي التالي: أ – لاأ. بعد ذلك فإن السارق يكون قد ارتكب الخطأ المنطقي التالي: أنه اقتحم كهوية هي لاأ، ب مثلا – اقتحم هوية ثانية هي أ أي يكون قد انتهك المتفرد وأدخل هويتين متسالبتين الواحدة في الثانية.

– الغيرية بين السارق وصاحب المسروق: لا تسمى سرقة سرقة الوالد لولده والولد لوالده والزوجان بعضهما لبعض والعبد من مال سيده.. في كل هذا الحالات فإن الأمر يتعلق بهوية واحدة الدليل عليها أن المال مشترك أو كلي بين الطرفين: إنه المال نفسه يكون للوالد يعيل به ولده ويكون للولد يعيل به والده ويكون للسيد يعيل به عبده ويكون للزوج يعيل زوجته ويكون للزوجة تعين به زوجها.. في كل هذه الحالات فإن انتقال المال وإن كان خفية بسطو الواحد على الآخر لا يعد سرقة لكون الأمر يتعلق بالهوية الواحدة تتسع وتتمدد في رباط الولادة أو رباط الزوجية أو رباط الملكية.. هاهنا أيضا فإنه حيث يبدو أن العلاقة ليست علاقة الهوية الواحدة بنفسها فإن معنى السرقة يقع على الفور ومن ثمة حدها. مثلا: إن علاقة الزوجين لا يستقر بشأنها القول الفقهي بل يختلف بين رأي يقول بالقطع إذا كان المال حرزا وبين رأي يقول بالقطع في حق الزوج فقط لا في حق الزوجة، والسبب أن الزوجة ليست مكلفة بالإنفاق على زوجها فهي تملك مالها على هيئة هوية مخصوصة بها. من ثمة فإن وضعها إياه في حرز

(1) وَهْبَة الزُّحَيْلِيّ، الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ.

يعني ولادة هوية مقطوعة عن هوية الزوج، الشيء الذي يعني السرقة بالقطع إذا سطا الزوج عليه. بالمقابل فإن الزوج مكلف بإعالة الزوجة. من ثمة فإن ماله يمتد أيضا إلى ملكية الزوجة له ويتسع إلى الهويتين معا في واحدة، الشيء الذي يعني أن وضعه في حرز لا يجعل الزوجة هوية مقابلة كما يوضع أي إنسان آخر. من ثمة عدم اعتبار الأمر سرقة إذا سطت الزوجة على مال زوجها في حرز وعدم القطع.

– عدم عفو صاحب المسروق: العفو هو أن يعلن صاحب المسروق تنازله عن أخذ حقه من السارق. ماذا يعني ذلك منطقيا؟ قبل العفو يكون صاحب المسروق صاحب هوية هي أ ويكون السارق صاحب هوية هي لاأ. المشكل هنا إذن هو أن هويتين متسالبتين تقتحم إحداهما الثانية ليكون الخطأ المنطقي على النحو التالي: أ # لاأ هي عينها أ = لاأ. حينما يتم العفو فإن المعنى هو أن الهوية أ قد حولت في طبيعتها ك أ لتصبح لاأ وتتساوى الهويتان في الكلي. هاهنا فإن ما حصل من دخول الهوية أ على الهوية لاأ مما سمي من قبل سرقة يصبح بفعل العفو حركة في حدود الهوية الواحدة نفسها حيث أ = لاأ، الشيء الذي لا يحتوي أي تناقض منطقي فلا يسمى سرقة ولا قطع بشأنه.

ما العفو إذن بالمعنى المنطقي له؟ العفو أن تذيب هوية صاحب المسروق نفسها لتصبح علاقتها بهوية السارق لا علاقة أ ب لاأ بل علاقة أ بنفسها أي أ ب أ، أ = أ، الشيء الذي يعني أن ما أخذه السارق هو حركة في حدود الكلي الواسع لا في مستوى المتفرد حيث التنافي بين الهويات.

– الإعتراف مرتين أو شهادة العدلين: لماذا الثنائية هاهنا في الشهادة وفي الإعتراف؟ الشاهد العدل الواحد قرار واحد، حكم واحد بشأن الموضوع المشهود عليه لا دليل قطعي على صدقيته. القول الواحد قول لاعلائقي أو قول في ذاته ممكن القيمة فقط مثلما بينا من قبل. لنفترض مشتبها به في قضية ما يقدم قولا متسقا، وصفا يتحلل به من التهمة. إنه لا دليل على أن قول المتهم هنا صحيح أو خاطئ. الشيء الوحيد أنه قول موجود وكفى دون قيمة يمكن نسبتها إلى قول المتهم. إن المحقق الذي يستمع إلى تصريح المتهم يكون هنا في وضع المنفعل الذي يصدق فيه ما يسمع بلا أي قدرة على الحكم بالخطإ على قول المتهم. مع القول الأول لا نكون بصدد قرار، حكم بل فقط بصدد إمكان ينتظر التأكيد. لنفترض أن القضية تحتوي مشتبهين بهما يكون الأول قد قدم القول الآنف ثم يكون الثاني قد أعاد القول نفسه، الوصف نفسه للأحداث دون أن يكون الطرفان قد عقدا علاقة مسبقة. من الواضح أن القول الأول الذي كان على هيئة ممكن فقط يرتقي فورا إلى درجة التأكيد بحسب حساب الإحتمال. في حالة حصول العكس أي في حالة يكون القول الثاني متناقضا مع الأول فإن القول الأول الممكن فقط ينحدر إلى مرتبة الكذب. في الحالتين فإن الصدق والكذب لا يكونان إلا حين

يعاد القول للمرة الثانية فيكون احتمال الخطإ والصواب.

حينما يتعلق الأمر باعتراف فإنه يجب أن يعاد مرتين. لماذا؟ لأن أصل الحكم أولا، أي حكم أنه مضاعف. إن الحكم "أ سارق" ليس سوى إعادة لمعيار يكون معدا قبليا مفاده "إذا فعل كذا فإنه سارق". كل حكم هو إذن تكرار ضمني وإعادة للقول مرتين على هيئة أ - أ أي على هيئة هوية في معنى الهوهو. وهكذا فإنه حتى وإن قال السارق مرة واحدة: "أنا سارق" فإن الأصل أنه يقول ذلك مرتين على هيئة قاعدة وعلى هيئة موضوع للتطبيق. هكذا فإن كل ما يفعله السارق إذن بحالة اعترافه ليس سوى إظهار لهذه الطبيعة المضاعفة أصليا للحكم. في المرة الأولى يكون وجود الحكم ومضمونه ممكنا فحسب أما في المرة الثانية فإنه يتأكد. لماذا لا نكتفي بمرة واحدة في القول والحال أن المرة الثانية قائمة بطبعها ضمنا وقاعدة؟

لأن القاعدة كلية والموضوع أعني السارق جزئي والمسافة بينهما لا تسمح بتطبيق القاعدة على الموضوع إلا برأب الهوة بين الطرفين الشيء الذي يجب أن يبلغ في الأخير حد العلاقة الجازمة بين الشيء ونفسه. إن السارق من ثمة وهو يعترف للمرة الأولى يوفر الحد الأول الضروري للحكم الجازم (والذي يشكل القاعدة غير الصورية). بعد ذلك فإن المرة الثانية تشكل العودة بالتأكيد على الحد الأول غير المؤكد. هكذا فإن الإعتراف مرتين متفق مع أدق بنية منطقية غير صورية للكائن المضاعفة أصليا.

- عدم التوبة والرجوع عن السرقة: ذلك أن من جاء من قبل نفسه تائباً فإنه لا يعد سارقا بل ترد سرقته إلى صاحبها ولا قطع عليه. هاهنا فإن ما يحصل هو أن العملية برمتها لا تعد واقعة فلا يعد التناقض المنطقي قد حصل ومن ثمة الحد المستتبع لها.

ج - البنية المنطقية للسرقة بما هي تناقض هويتين أ ولاأ / قطع اليد بما هو فك للتناقض:

لندقق الآن ما السرقة إجمالا من خلال استذكار شروطها على النحو التالي:

- العقل: الإنقطاع بين الأشياء في وعي السارق (رسم الحدود بين أ ولاأ).
- النصاب: قطع المسروق بين القيمة وعدم القيمة (رسم الحد بين كون أ وكونه لاأ ثانية).
- الإختيار: انقطاع هوية السارق وجوديا عن المسروق (وجود هوية مستقلة تنجز الفعل) بعكس الإضطرار الذي يمحو هوية السارق.
- السرية: انقطاع فعل السرقة عن علم صاحب المسروق.
- الحرز: انقطاع المسروق عن السارق وجودا.
- عدم الملكية وعدم الإذن بالتصرف: انقطاع المسروق عن السارق قانونا.
- الغيرية: القطيعة القانونية بين السارق والمال المسروق مرة أخرى.
- عدم عفو صاحب المسروق: الحفاظ على القطيعة بين السارق والمسروق.

السرقة إذن سطو على شيء مقطوع وجودا وعلما وقانونا عنا. إذا سمينا السارق منطقيا

أ فإن المسروق هو بهذا المعنى ضرورة لاأ. نكون هنا بصدد هويتين متقابلتين تماما على هيئة أ – لاأ أي الشيء وضده. هي ذي البنية المنطقية للسرقة. ولقد لاحظنا جيدا أنه حيث لا تكون هـذه البنيـة المنطقيـة ويكـون بين الطرفين أدنى تداخل أي أدنى الهوية الجامعة لا تكون سـرقة. القطيعة المطلقة إذن هي الشـرط الأسـاس لتسـمية سـرقة أعني القطيعة بين السـارق والمسروق وجودا وعلما وقانونا. السرقة هي إذن منطقيا دخول الهوية أ على الهوية المنقطعة عنها لاأ أو دخولها على سـلبها. هي بلغة أكثر دقة أن تكون أ لاأ الشـيء الذي نسـميه تناقضا أي مسـتحيلا قيامه. ما السرقة إذن منطقيا؟

تناقض يحصل في العلاقات الإجتماعية، لكونه مستحيل، عدمي إلا في اللغة، فإن ادعاءه الوجود الفعلي لا يقابل إلا بفعل السلب المطلق الذي يوجه إليه. ولأن المشكل الأساس الذي يحصل بالسرقة هو وصل ما هو أصليا مقطوع كما رأينا فإن الحل الوحيد للخطإ المنطقي الفادح الذي حصل إنما هو القطع أي إعادة الأمور إلى نصابها أعني القطيعة بين السارق والمسروق. لماذا إعادة القطيعة بين الهويتين تتم على وجه التحديد بقطع اليد؟

إن الصورة المنطقية التي نحصل عليها بحدوث السـرقة هي، بحسـب المقدمات الآنفة، التداخل غير المشروع منطقيا بين أ ولاأ أي الصورة ألاأ حيث يصبح ل لاأ نصيب في أ والحال أن البنية الأصلية للأشـياء (بحكم الفرق بين الهويتين وعلاقة التفرد بينهما أعني هوية السـارق وهوية المسروق) تكون فيها كل من أ ولاأ سلبا قاطعا للثانية. إن أ، وليكن ذلك الإسم المنطقي لهوية السـارق، يصبح مدخولا ب لاأ أي متناقضا في تسـميته المنطقية. المسـروق يصبح بفعل السرقة الهوية الثانية تقتحم الهوية الأولى لتشكل معها بنية التناقض أو الكائن المتناقض. ذات السارق، هوية السارق تصبح بكتابتها المنطقية لا أ بل ألاأ.

يتعلـق الأمـر لذلـك بإزاحـة لاأ عـن أ لتعـود البنية المنطقية للكائن، للسـارق إلى وضعها الأصلي أ خالصة. لا يتعلق الأمر بمصالحة بين الحدين أ ولاأ بحكم أن العلاقة هنا علاقة ضدية حيث يكون الحد المنطقي في سلب غيره مطلقا. كيف تتم إزاحة لاأ عن أ وإعادة الهويات إلى وضعها القطيعي؟ بالتأكيد بفصل ما لحق ب أ من لاأ. ثمة بوضوح فعل سالب أقصى يزيح لاأ نهائيا عن أ. لكن لماذا يكون ذلك بقطع اليد؟

د – السـرقة بما هي سـؤال القسـم الأوسـط من الإنسـان والقضية الحصرية لليد / يد السـارق بما هي الهوية المنطقية لاأ واقعة في حدود الهوية أ: لنذكر أولا بالمكونات المنطقية للإنسـان: المعرفـة (الجـزء الأعلـى أو الـرأس = الدمـاغ والحواس) والقوة (الجزء الأوسـط = الصدر واليدان) والجسم (الجزء الأسفل = البطن والفرج والرجلان). أين تقع السرقة بالضبط من هذه المكونات؟ لقد قلنا من قبل بصدد السلوك الجنسي أنه سلوك يشارك فيه الجسد كله، من ثمة غسل البدن كله للتطهر ومعاقبة الجسد كله بحالة الجريمة. أما بشأن السرقة فلقد لاحظنا

في شروط السرقة أن الجسد (الجوع..) ليس شرط السرقة وأن السرقة التي تكون لهذا السبب لا يقابلها القطع بل تلبية رغبة الجسد وتحقيق كفاياته وإن دعا الأمر إلى العقاب فبغير القطع (التعزير). قلنا أيضا بصدد شروط السرقة أن العقل يجب أن يكون متوفرا على التمييز الكامل بين الهويات وحاصلا على الحدود بين الأشياء وأن الجهل لا يتبعه قطع ولا تسمى بشأنه سرقة أصلا. من المتسبب إذن في السرقة بمعناها القرآني الدقيق إن لم يكن العقل لجهله (فالجاهل ليس سارقا) ولا الجسد لحاجته (فالمحتاج ليس سارقا)؟

تشير السرقة بإصبع الإتهام إلى الجزء الأوسط من الإنسان أي الصدر واليدان ومن ثمة الإرادة والطموح وما يلحقها من الحاجة النفسية أو الأمراض النفسية في معنى أن السارق المقصود بالقطع ليس المحتاج (جسديا) ولا الجاهل (معرفيا) بل غير المتوازن (نفسيا). ما الجزء الأوسط بحسب التركيبة المنطقية للإنسان؟ إنه الجزء الفاعل أو هو الفعل والذي يعني كما رأينا الكائن من جهة كماله ودورانه حول نفسه مقابل الجزء الأدنى الذي هو التفاعل وفيه تقع القوة والفعل والحركة الخطية للكائن والجزء الأعلى الذي هو انفعال مطلق وفيه يقع التحدد والكائن كنقطة. السرقة ينجزها إذن الإنسان من جهة ذاته الكاملة ومن جهة ما هو فاعل لا منفعل ولا حتى متفاعل بحسب التدقيق المنطقي الأقصى، من ثمة معنى كونه ينجزها لمرض أو نحوه لا لداع موضوعي.

بعد ذلك فإن الفاعل هو مستوى الصدر واليدين. لكن بتدقيق أكثر، من الواضح أن الفاعل المباشر ليس الصدر. الصدر كما عرفناه من قبل منطقيا هو الكمون لا الظهور. لم يبق إذن إلا أن يكون الفاعل المباشر بعد كل هذه المحاصرة المنطقية هو اليدان موضع الظهور.

نشدد إذن على النقاط التالية:

- المسؤول عن السرقة هو إما الجزء المعرفي من الإنسان أو الجسدي أو الروحي القوي.
- لا يسمى المحتاج جسديا سارقا ولا الجاهل بالحدود بين الهويات سارقا.
- تقع السرقة في حدود الجزء الأوسط من الإنسان، الجزء القوي الروحي لا الحاجي.
- الجزء القوي هو الجزء الكامل من الإنسان وهو مفهوم الفعل لديه.
- المسؤول عن السرقة هو إذن الإنسان في وجهه الكامل كفاعل يدور حول نفسه.
- المسؤول بشكل أدق عن السرقة هو إما الصدر أو اليدان.
- لا يمثل الصدر إلا الكمون من الجزء الفاعل بينما ترمز اليدان إلى الفاعل بوجه أدق بما الفعل ظهور.
- تقع مسؤولية السرقة بمعناها الحصري على اليدين.

نحن إذن إلى هذا الحد أمام المكاسب المهمة التالية:

- الأول أن السرقة تسفر عن نهاية منطقية للكائن تكون فيها أ مدخولة ب لاأ أو تكون فيها

لاأ واقعة في حدود الهوية الخاصة ب أ والذي يعني وصل (جعل هوية واحدة) ما هو مقطوع في الأصل (حاصل كهويتين).

- الثاني أنه من الضروري أن يحصل فعل سلب يقطع من جديد ما تم وصله خطأ أي يقطع لاأ عن أ.
- الثالث أن المعني بالخطإ الذي يحصل بفعل السرقة (أي الذي يصل ما هو منطقيا مقطوع) والذي يجب أن يتوجه إليه تصحيح الخطإ (قطع الموصول خطأ) هو اليدان.

ما يد السارق إذن من حيث الدلالة المنطقية، وما القطع؟ يد السارق هي الهوية لاأ واقعة في حدود أ. اليد هي بالضبط العضو الذي تقع فيه دخلنة لاأ على أ. اليد هي العضو الذي يتم بواسطته الخروج من الهوية أ إلى الهوية المقطوعة عنها لاأ. بفعل السرقة تكون اليد قد هتكت لاأ ودخلنتها في هويتها المضادة أ وتكون اليد قد حصلت على الهيئة المنطقية المتناقضة ألاأ. في يد السارق تقع إذن الهوية لاأ وقد شوهت بنية الهوية أ. وإذ لا تصالح ممكن بين الشيء وسلبه بما هما هويتان مقطوعتان الواحدة عن الثانية فإن قطع لاأ عن أ حتمي وإن شيئا ما يجب قطعه لامحالة بشأن اليد.

من الواضح لمزيد الدقة (بعد أن كنا قد لاحظنا أن الصدر ليس الفاعل المباشر للسرقة) أنه ليس حتى الذراع فاعلا للسرقة. إن الأمر يتعلق على وجه الحصر باليد من المفصل فصاعدا. وإذا زدنا تدقيقا فإنه يتعلق بالأصابع الخمس ذات المرونة التي لا توجد إلا لدى الإنسان. هاهنا تقع الهوية لاأ التي لا مناص من فصلها عن الهوية أ للسارق حتى تعود البنية المنطقية للكائن إلى طبيعتها المتفردة.

2 – الزنا، حكم التحريم وحد الجلد والرجم:

أ – الدلالة اللغوية للزنا والدلالة الإصطلاحية:

ما الزنا؟ في اللغة يشير اللفظ إلى معاني الضيق والإنحسار والإنحصار والتقلص والوقوع في استعباد شيء ما والإنغلاق.. نقرأ في لسان العرب أن العرب يقولون أزنأ فلان فلانا إلى، أي ألجأه إلى شيء واضطره إليه. نقول أيضا زنأ لمن يصعد الجبل لكون الصعود هاهنا مرهق ويجعل النفس يضيق. نقول كذلك زنأ عن الحيوان يضع رأسه في الظل المنحسر أي الظل القليل غير المتسع ليكف عن رأسه على الأقل حر الشمس إذ لا يقدر أن يكف الشمس عن كل جسمه. نقول بعد ذلك زنأ عن الإنسان يحصر بوله ويضيق به الحال على هذا النحو. يقابل الزنأ الإنطلاق والإتساع والإنتشار والتحرر والإنفتاح.

في الإسلام نقول زنا للسلوك الجنسي الذي يكون خارج حدود الزواج أي دون عقد وإشهار. لكن هذا التعريف رغم ما يبدو من دقته ينقصه بعد شرط أساس: أن يكون قد وقع بشهادات أربع (أربعة شهود أو تكرار الشهادة الواحدة أربعا). ما الزواج؟ ما العقد والإشهار؟

ما الشهادات الأربع من جهة الدلالة المنطقية للمفاهيم؟

ب – البنية المنطقية لعقد الزواج / العقد بما هو صناعة الممكن:

العقد والإشهار هي الحدود الأساسية للزواج التي دونها لا يكون زواج وفوقها يبدأ التكرار:

العقد أولا لغة وكتابة تفيد أن أ وب قد صارا زوجين أي دخلا تحت مسمى الزواج. في المتداول من التعريف فإن "الزواج لغة هو الإرتباط والإقتران، أما شرعا فهو عقد يفيد إباحة اختلاط الزوجين الواحد بالآخر ومعاشرتهما لبعضهما طلبا للإستئناس وللنسل على الوجه المشروع". بماذا يتعلق الأمر في العقد إذن من جهة الدلالة المنطقية للأشياء؟

لا يحتوي العقد على الممارسة الجنسية ذاتها التي تأتي بعد ذلك بشكل مستقل. مع ذلك فإن الأمر يتعلق في العقد بها. بلغة أكثر دقة فإن العقد لا يحتوي فعلا السلوك الجنسي لكنه يحتويه على نحو ما، الشيء الذي يضعنا مباشرة بين يدي مفهوم الممكن. العقد هو إذن قرار بأن الممارسة الجنسية قد صارت ممكنة لا أقل من ذلك ولا أكثر. العقد قرار بشأن الممكن أو هو أيضا صناعة الممكن بشأن السلوك الجنسي بين طرفين ذكر وأنثى. قبل العقد لم يكن ثمة ممكن منطقيا أو أن ما ثمة فقط هو اللاتحدد. لكي نرسم بلغة منطقية ذلك فإن العقد هو تعين ما يكون أي أ مقابلا لما لا يكون أي لا أ بين طرفين ذكر وأنثى وذلك انطلاقا من وضع غير محدد في الأصل هو اللاتناهي. قبل العقد ما هو وضع الأشياء؟ إنه نفسه وضعها قبل تحدد ما يكون مقابلا لما لا يكون أي اللاتحدد، اللاتناهي.

في اللاتناهي، نذكر، يوجد الشيء على نحو مطلق تماما كما أن البيت قبل إعداد مكوناته وإحضارها (من آجر وإسمنت وحديد ومخطط بناء وعمال...) هو موجود على نحو ما لكن وجوده لامحدد ولامتناه أي وجود مطلق بعيد المدى. هاهنا حيث لا تعد شروطه وحيث وجوده مطلق فحسب هو وجود كائن غيره هو العالم نفسه. ليس ثمة هاهنا شخصية للبيت بل فقط شخصية للعالم بكليته حيث البيت مفتقد تماما وذائب في المطلق. إن إعداد عناصر البيت وإحضارها أي توفير شروط الإنجاز هو وحده السلوك الذي يحدث الفرق بين البيت والمطلق من جهة وبين البيت وشيء آخر يمكن أن يصنع من المطلق غير البيت. لذلك قلنا أن هذا السلوك هو البيت بما هو ما يكون أي الممكن مقابل شيء آخر لا يكون من المكونات التي يكون منها البيت أعني المستحيل. ليس ثمة في المطلق قبل ذلك ممكن ومستحيل، ما يكون مقابلا لما لا يكون، وذلك لاتساع المطلق لكل شيء.

بواسطة العقد فإن الجنس أ (الذكر) يصبح ممكنا بالنسبة للجنس ب (الأنثى) أي يكون (حلال) مقابل جنس ج لا يكون (حرام) لهذا أو ذاك. قبل العقد فإنه لا شيء يكون ل أ أو ل ب كما أنه قبل توفير شروط البيت لا يمكننا الحديث عن أن البيت يملك قواما ما بل فقط

المطلق. هاهنا أيضا فإن العلاقة الجنسية فاقدة لكل قوام ممكن لأن الوحيد الذي يملك قواما هاهنا هو المطلق أي اللاتحدد، اللاعلاقة.

ج – الزنا بتعريف منطقي / الزنا كوقوع للفعل دون انعقاد للممكن / الزنا كوقوع للفعل من حيث انعقاد ضده / الزنا كموضوع للشهادة الرباعية:

بدون انعقاد الممكن نكون منطقيا في المطلق حيث كل شيء للمطلق بمعنى أننا لا نمتلك شيئا لأن كل من سوانا يمتلكه أيضا. مع انعقاد الممكن فإن اللاتحدد الذي للكائن ينتهي أي حضوره في المطلق، لكن أيضا بانعقاد الممكن ينعقد سلبا الممكن المقابل. إننا نكون إذن بصدد علاقة جنسية ما إما قبالة المطلق الذي لا يمتلك فيه أحد حقا عدا المطلق نفسه وإما قبالة متعين ثان لا نمتلك فيه حقا مادام العقد قد تم على نحو مغاير. يجب أن ننتبه إلى أنه حيث لا تتوفر شروط الشيء ليبدأ باتخاذ مكان في الوجود، هناك بالضبط يقع كائن آخر هو اللاتحدد أي شيء آخر هو بالنسبة لما تم عقده لا يكون (حرام) أيضا. أما إذا توفرت شروط الشيء فإن كائنا ضدا يكون قد سلب وأصبح هو الآخر ممتنعا (حراما).

ثمة لذلك محرمان واضحان على الشيء: الأول قبل أن ينعقد بشأنه ممكن، هنالك يقع المطلق الذي ليس له أن يكونه لأنه اللاتحدد بالنسبة له؛ الثاني حينما ينعقد الممكن وينفك ممكن آخر. ماذا يعني ذلك بشأن ما نحن بصدده؟ ذلك يعني أن من لم ينعقد حوله السلوك الجنسي في شكل زواج يصبح مستحيلا بالنسبة للزوجين، من ثمة حرمة سلوك جنسي مع غير المنعقد حوله الكتاب أي غير الزوجة بالنسبة للزوج وغير الزوج بالنسبة للزوجة. ثم إن ذلك يعني أيضا أنه ما لم ينعقد القرار أولا بشأن زوج بالنسبة للمرأة وبشأن زوجة بالنسبة للرجل فإن وضع الكائن أنه بعد غير قائم تماما وإنما هناك يقع كائن مطلق لديه كل زوج هو ممكن لكل زوجة والعكس. ليس ثمة هاهنا ربط بين ممكن وآخر بعد، من ثمة حرمة المعالقة الجنسية تماما كما أنه في حالة الإنعقاد السالب ثمة ربط سالب لكل صاحب عقد زواج مع غير من له معه عقد، من ثمة الحرمة من جديد.

بحسب المثال المقرب الذي ضربناه آنفا فإن البيت قبل إحضار مكوناته أي وهو متناثر بعد في المطلق، لا يمكن التعاطي معه كبيت في وضعه المطلق لأن وضعه المطلق هو أيضا شيء آخر غير البيت وليس بيتا فقط. إنه محرم أن يتعاطى مع المطلق كبيت لكون المطلق يحتوي أيضا اللابيت. هكذا أيضا فإنه إذا تم الإعداد للبيت بإحضار مكوناته فإن استعمال هذه المكونات (التي هي لصناعة بيت) بغاية صناعة سيارة أو هاتف يصبح لاغيا ويحرم ذلك لكونه مستحيل وكونه اقتحام لشروط البيت مساحة غير التي هي لها.

العقد بالمثل هو فقط ما يقع في حدوده ممكن العلاقة الجنسية بين أ وب. قبل العقد، العلاقة لامتناهية فقط أي هي متساوية بين أ وب أو أ وج أو أ ود.. أو بلغة أخرى إن أيا من

هـذه العلاقـات ليسـت أحـق من الأخرى في الوجود، من ثمـة فإن وقوع الواحدة دون الأخرى تسلط على الثانية الممكنة أيضا في مستوى المطلق. كذلك الأمر مع حصول العقد بين أ وب مثـلا فـإن ذلـك لا يكـون إلا لسـلبه بيـن أ وج..، مـن ثمة فإن وقوع العلاقة الجنسـية بين أ وج مستحيل بحكم أنه الشرط السالب لوقوع العلاقة بين أ وب، وهكذا دواليك. ما الزنا إذن؟

هـو وقـوع العلاقـة الجنسـية كفعل دون قيامها أولا كممكن، الشـيء الـذي يعني افتراض المطلق كممكن لها في حين أن المطلق ممكن كل علاقة غيرها أيضا. الزنا هاهنا هو إذن افتراض المطلـق ممكـن علاقة مخصوصة، الشـيء الذي يعنـي افتراض المطلق هو عينه المخصوص أو هـو أيضـا اسـتحواذ خصوصيـة علـى المطلق وتماهيها معه. الأمر شـبيه بأرض تكون ملكا عاما فيتصرف فيها أحدهم دون سلوك متوسط بين العام والخاص يحيل جزءا من العام إلى خاص. إن سـلوك التخصيص هو الشـرط الوحيد الذي يصبح به شـيء ما عام - يصبح خاصا. بحسـب المقـولات المنطقيـة التي نفكـر مـن خلالها فإنه لا يمكن المرور مـن الكلي (حيث كل عنصر هـو الآخـر) إلـى المتفـرد (حيـث كل عنصـر هو غير الآخر) إلا بتوسـط الهوهـو (حيث الهوية والإختلاف واحد). أما إذا افترضنا غياب هذا السلوك وتصرفت خصوصية ما في الملك العام فإن هذا يعني افتراض العام والخاص شيئا واحدا أي الكلي والمتفرد ونفي الهوهو تماما. الزنا أيضا هو افتراض مسـاحة سـالبة للحركة أو علاقة سـالبة تكون قد نفيت بواسـطة عقد / انعقاد الممكن - افتراضها كمساحة موجبة وممكنة.

نفهم هكذا أن العقد بما هو صناعة الممكن هو الوسيط بين المطلق والتعين، بين الكلي والمتفـرد وهـو مـن ثمـة مفهـوم الهوهو في بنية الكائـن والذي تكتمل به الصـورة الدقيقة لهذه البنية وأن الزنا هو المرور بدون توسـط من المطلق إلى المتفرد الشـيء الذي يعني عدم اعتبار الفـرق بيـن أبعـاد الكائـن هـذه والتصرف في المطلق كما لو أنـه الخصوصي. لكن لنلاحظ هنا أن المطلـق بتحولـه غيـر المتوسـط إلـى المتفـرد لا يحصل علـى لحظة تهيئة لـه لقبول المتفرد بارتياح. ولأن التوسـط هو ما يخلق لحظة يتنسـب فيها المطلق ويتسـع فيها المتفرد معا (لحظة الهوهـو) لتصبـح النقلـة بينهمـا ممكنـة فإن غياب التوسـط وصناعة الممكن تجعـل العلاقة بين المطلق والمتفرد عسـيرة بحكم محاولة جعل المطلق في الحدود الضيقة للمتفرد الشـيء الذي يعني حصره وخنقه.. الأمر شبيه هنا بالإنتقال من وضع السعة في شأن ما إلى وضع المحدودية الشيء الذي يعني الإحساس بحالة الضيق والإنحصار. لكن العقد أيضا حسر للعلاقة الجنسية دون علاقـات أخـرى ممكنـة تصبـح سـالبة ويصبـح التحرك في حدودها تحـركا في الضيق من العلاقـات. لنتذكـر هنـا المعنـى اللغوي أعلاه للزنا. أليس الزنا انحسـارا في وضع الفعل لما لا يتهيأ أولا في الممكن أي لما يمر دون توسط من اللاتناهي إلى التعين؟

الأمر مختلف حينما توضع بين اللحظتين لحظة نتعود فيها كل مرة على الوضع الجديد

قبل الدخول فيه وهي لحظة صناعة الممكن أو لحظة العقد.

بعد ذلك فإن كل ذلك يجب أن يعاد أربع مرات في الشهادة عليه. لماذا؟ تعني الشهادة أن يكون موضوعها حدثا غير مباشر وإلا لما احتاج شهادة عليه بل فقط حضوره المباشر. الشهادة على الزنا تقتضي إذن أن يكون الحدث نفسه قد تم خفية ودون علم للكلي كما سنرى. غير أن كل هذا لا يحدث مشكلا منطقيا إذ قد تحصل عملية الزنا بكل فصولها وتفاصيلها في السرية التامة ودون أي إرباك منطقي للكلي، فلا تحصل على اسمها كزنا بالمرة. إن معنى الزنا يبدأ حينما ترد العلاقة الجنسية إلى علم الكلي بعديا وهي غير سابقة قبل في علمه. ثمة لذلك ظهور ضروري للعلاقة الجنسية إلى علم الكلي هو الذي يحدث التناقض المنطقي الذي نبرر به في كل مرة معنى المشكل كما نبرر بزواله معنى الحل لا شيء آخر.

غير أن الشهادة على غائب مرتهنة للمكونات المنطقية للبرهان والتي وحدها تعلل لم تكون الشهادات أربعا. لنذكر أن شروط المقدمات البرهانية التي تجعل النتيجة ممكنة على نحو قرار علمي هي التالية (ولنعدها):

أ هي ب

ب هي ج

إنه بهذه الحدود فقط في الحد الأدنى يمكننا استخراج النتيجة أي أ هي ج. لكنه من الواضح أن الحدود الضرورية للمقدمات هي بوضوح كبير بعدد الأربعة: أ، ب'، ب''، ج. إنه من البين أن الباء ليست هي نفسها في الحالتين لأنها في الحالة الأولى هي وجهها المرتبط ب أ وفي الحالة الثانية هي وجهها المرتبط ب ج. ولنفترض أن الباء هي نفسها فإن استخراج النتيجة لن يكون إلا توتولوجيا إذ ستكون النتيجة معلومة بالمطلق في المقدمات.

لذلك نفترض بثقة كبيرة أن الشهادات الأربع هي استجماع الحدود الأربعة للمقدمات المنطقية التي إذا توفرت أصبح من الممكن تقرير النتيجة (وهي هنا حدوث فعل الزنا) تماما كما يكون ضروريا إذا التأمت المقدمات في البرهان متمثلة في الحدود الأربعة أن تخرج النتيجة وتتقرر.

د – زنا غير المحصن بما هو اعتداء على الممكن / زنا المحصن بما هو اعتداء على السلب / الإعتداء على السلب بما هو الإعتداء الأخطر:

يصبح الآن من الممكن أن نفهم معنى تحريم الزنا كما يلي:

يحرم على المرء الدخول في علاقة جنسية بدون عقد تماما لأن ذلك يعني منطقيا القيام بفعل بدون ممكن للفعل وهو ما يعني أيضا المرور مباشرة من المطلق إلى الفعل أي اعتبار المطلق نفسه فعلا، الشيء الذي يعني الخلط بين مفهوم الكلي ومفهوم المتفرد وتلاشي مفهوم الهوهو تماما. يحرم أيضا الدخول في علاقة جنسية مع وجود عقد معاكس لأن ذلك يعني أن

نعتبر الشـيء سـلبه وهو محال منطقيا. الفرق هنا منطقيا هو فرق من يعتدي على الممكن أي الكلي ومن يعتدي على السلب أي على خصوصية ثانية نكون معها في علاقة تسالب. الحرام هو إذن في العلاقة الجنسية بالتعريف المنطقي إما الوجود المطلق للشيء حيث هو غير متميز وحيث هو متساو وكل شيء أي حيث الحق هناك هو المطلق، اللاتحدد لا هذا الشيء أو ذاك - هاهنا حرمة الكلي ولا حق لأي خصوصي أن يدعي امتلاك شـيء - وإما الوجود الضدي، السـالب أو الشـبيه الذي ينازعنا الهوية نفسـها فيكون سـلبا. الفرق هنا هو بين من يقيم علاقة جنسـية وهو غير مالك لأي عقد على الإطلاق وبين من يقيم علاقة جنسـية وهو يمتلك علاقة ثانية غيرها. إن الإسـلام يعتبر جريمة أكبر الدخول في علاقة جنسـية لمن يمتلك علاقة غيرها أي بالنسبة للمحصن وهي أهون بالنسبة لمن يقيم علاقة جنسية في المطلق. ما التعليل المنطقي لذلك؟ لماذا يكون الإعتداء على الممكن أهون من الإعتداء على السلب؟

لأن الممكن، رغم أنه كلي وليس حقا خصوصيا لنا، إلا أن لنا مع ذلك حظا فيه بمثل ما لكل خصوصية الحظ فيه. مثلا لو افترضنا أن الكلي هو العدد 5 وكنا خمسة أفراد فإن اعتدائي كفـرد علـى العـدد 5 جريمـة بنسـبة 5/4 لأن الخمـس المتبقي ملك لي بمـا أن العدد 5 لي فيه حظ ما. بالمقابل فإن السـلب أعني سـلبنا ليس لنا فيه أي حظ بما هو حظ متعين لغيرنا. مثلا إذا تمـت بعـد قسـمة العـدد 5 إلـى 2 هـي لنـا و3 هي لغيرنا فإن العدد 3 قد أصبح سـلبا مطلقا بالنسـبة لنا وليس كما كان الحال مع العدد 5 قبل قسـمته سـلب نسـبي. هكذا إذن فإن العدد 3 يصبـح بالنسـبة لمـن حصـل على العدد 2 مملوكا لديه بنسـبة 0 والعكـس صحيح. من ثمة فإن اعتداءنـا علـى الممكـن 5 يحتـوي جـزءا من الحق بالنسـبة لنا بينما اعتداؤنـا على المتعين 3 لا يحتوي أي حق على الإطلاق. بحسـب المشـكل الجنسـي الذي نحن بصدده فإن إقامة علاقة جنسـية من حيث أننا لم ندخل بعد في أي عقد اعتداء على الكلي الذي لنا فيه على أية حال حق ما أي نسبة منه بينما إقامة العلاقة نفسها من حيث أننا في عقد متعين غيرها هو اعتداء على الغيـر الـذي ليـس لنـا فيـه أي حق ولا نمتلك معه أي نسـبة في مـا يملك بل أننا قائمون جميعا نحن وإياه بعضنا في سلب بعض. لذلك يغلظ الإسلام عقوبة الزاني من الجلد بالنسبة للحالة الأولى إلى الرجم حتى الموت بالنسـبة للحالة الثانية. لماذا الجلد؟ لماذا 100 جلدة بالذات؟ ثم لماذا الرجم؟ ولماذا إلى حد الموت؟

هـ - الجلد كنفي للممكن المتعين كفعل / الرجم كنفي للسلب المتعين كموجب:

لنذكر أولا أن العقوبة سلب لما يكون قد ثبت والأصل أن لا يثبت. ما تنجزه العقوبة هو إعادة المثبت بغير حق إلى وضعه غير المثبت. ما الذي يثبت بالضبط بغير وجه حق بواسـطة العلاقة الجنسية التي تقام في المطلق أو في وجود عقد غيرها؟

بواسـطة العلاقـة الجنسـية التـي تكـون في المطلق فإن التعين يكـون هنا بدون ممكن في

مستوى المطلق نفسه أو يكون أيضا احتلالا لموقع المطلق لكن دون وجود سالب له في التعين أما بواسطة العلاقة الجنسية التي تكون في وجود عقد غيرها فإن التعين يكون في سلبه أي ليس فقط حيث هو ممكن فحسب بل وأكثر من ذلك حيث هو منفي أصلا. بالكتابة المنطقية فإن أ يتعاطى في الحالة الأولى مع اليكون مطلقا كما لو أنه كائن في حين أنه يتعاطى في الحالة الثانية مع السلب لاأ كما لو أنه موجب أ. من الواضح منطقيا أن القضية "أ ناجح في الإمتحان" حينما تكون النتيجة قد أعلنت بالسلب أي بعدم نجاحه أخطأ من القضية "أ ناجح في الإمتحان" حينما لا تكون النتيجة قد أعلنت بعد. في الحالة الأولى فإن القضية خاطئة أما في الثانية فإن القضية ممكن خاطئة فحسب أي ممكن صحيحة. لذلك فإنه في حالة القضية التي تقال حول الممكن حيث نسبة الصحة ممكنة على السواء ونسبة الخطإ، هاهنا لا معنى لأن تنفى القضية بالتمام بما أنها ببساطة ممكنة رغم أنه غير متأكدة. أما في حالة القضية التي تقال حول فعل سالب أي حول ضدها المتعين وتقال بالإثبات فإنه من غير الممكن هاهنا الحفاظ على القضية مثبتة بما أن ضدها هو الذي يحتل موقع الإثبات الشيء الذي يعني ضرورة سلبها على الفور.

في حالة العلاقة الجنسية في وجود عقد قائم أي قبالة السلب فإن الأمر يتعلق هنا بإثبات هو فعليا منفي أو هو نفي. لذلك فإنه لا حل هاهنا إلا بسلب ما تم إثباته وهو فعليا نفي، سلبه سلبا مطلقا. لا يمكن أن نجد موضعا وسطا في هذا المستوى في الوضع السالب للشيء بين إثباته ونفيه. إنه هاهنا نفي فقط لا يتسع لغيره أي لإثبات مضاد على خلاف الحال في الممكن الذي يتسع لإثباتين متعاكسين ويحصل كل منهما على نسبة ممكنة من الكلي. إنه في حالة إثبات العلاقة الجنسية أ بواسطة العقد وتكون العلاقة لاأ منفية لا فقط ممكنة مطلقا، هاهنا فإن إثبات لاأ يكون مستحيلا أي فاقدا لأي نسبة من الوجود الممكن. من ثمة ضرورة الإعدام منطقيا للإثبات الذي يخالف العقد بما هذا العقد وحده المثبت سالبا لضده. ثمة إذن منطقيا إمكانية واسعة للحديث عن النفي المطلق بوقوع علاقة جنسية ثانية في الحالة التي يكون فيها عقد قائم وهي التي يترجمها عدم إمكانية إيجاد إثبات للشيء في مستوى سلبه نفسه.

يعني الموت بالمقابل أن تنفى الحياة عن كائن حي ما. ما الحياة؟ وماذا يعني أن نموت؟ تتمثل الدرجة الدنيا من الحياة التي دونها الموت (دون المضي إلى الدرجات القصوى التي تتكرر فيها أشكال الحياة) - تتمثل في القابلية للتغذي واستنشاق الهواء. يتعلق الأمر هنا بوضوح بالجسد لا بالمعرفة أولا ولا بالقوة. المعنى أنه يمكن أن نسمي حيا حتى الفاقد للمعرفة أو الغائب عن الوعي كما نسمي حيا من لا يزال غير مقتدر على ممارسة القوة أي على الفعل أو حتى من لا يتعلق به ذلك أصلا. نسمي حيا حتى الصغير في أول لحظات انفعاله بعيدا عن المعرفة بعد وبعيدا عن الفعل. الحياة إثبات متعلق بالجسد لا بالمعرفة ولا بالقوة إلا بدرجة ثانية من جهة التعرض لذلك بوساطة الجسد. الموت بالمقابل نفي للجسد بنفي شروط الحياة

المذكورة لديه. لماذا ينفى الجسد كلية في حالة العلاقة الجنسية مع وجود عقد قائم؟ أن يكون هنالك نفي قاطع ما فذلك ما لاحظناه من قبل موضعه في بنية الكائن، لكن لماذا الموت على وجه الدقة ونفي الجسد جملة؟

لأن الذي أثبت خطأ بحالة العلاقة الجنسية في وجود العقد أي الذي أثبت في وضع النفي هو الجسد جملة. ما معنى ذلك؟ لقد لاحظنا من قبل خلال الحديث عن الطهارة أن العلاقة الجنسية، في مستوى الجسد نفسه، ليست كالعلاقة الغذائية من جهة كونها تتعلق بكلية الجسد. من ثمة كان السلب الذي يحصل بخروج المني يمس الجسد برمته الشيء الذي يستدعي الغسل أي سكب الماء على الجسد كله. يتعلق الأمر إذن في العلاقة الجنسية عامة بسؤال الجسد كله (على خلاف الحدث الأصغر حيث يقع في السلب جزء فحسب من الجسد).

بعد ذلك فإن الجسد برمته لم يقع في السلب النسبي مثلما لاحظنا والذي يكون في حالة الإعتداء على الممكن بل هو وقع في السلب التام حين تم الإعتداء على الضد أي حيث نفيه المطلق. الجسد إذن كله يصبح في هذه الحالة متعينا إيجابا في الوضع الذي لا يمكنه فيه إلا أن يكون سلبا خالصا أي لامتعين. ثمة هاهنا على الأقل عنصران للفهم:

الأول أن العلاقة الجنسية تتعلق بكلية الجسد.

والثاني أن النفي في حالة العلاقة الجنسية مع العقد يجب أن يكون نفيا مطلقا للجسد، من ثمة معنى الموت هاهنا، الشيء الذي يختلف عن النفي النسبي بحالة العلاقة الجنسية في غياب عقد ما.

حيث العلاقة الجنسية إعتداء على الممكن فحسب لا على الغير فإن الجسد لا يكون هنا قد أثبت نفيا مطلقا بل يكون فحسب قد أثبت ما لم يثبت بعد والذي قد يكون إذا ثبت من محمولاته هو. لا يتعلق الأمر هنا بأن ننفي مطلقا عن الجسد ما أثبته بغير وجه حق بل فقط أن ننفي عنه أنه ثابت له فعلا (والحال أنه ممكنا ثابت له ولغيره). يرتكب الجسد بحالة العلاقة الجنسية هنا كما ذكرنا من قبل جريمة بحق الممكن لا بحق السلب أي المتعين الآخر معه. لذلك، ولأن الممكن يحتمل العلاقة الجنسية بدرجة دنيا رغم أنها بعد غير فعلية، فإن العلاقة الجنسية هاهنا تعيين في وجه الممكن وهو غير متعين. لا يتعلق الأمر هنا بتعيين الضد أي ما هو متعين سلبا وبشكل مغاير حتى تكون ضرورة النفي المطلق للحياة بل بتعيين ما ليس بعد متعينا (وهو ليس ضرورة ضدا). ولأن الأمر لا يتعلق بالضد بل فقط بالكلي والممكن، ولأن هذا لا ينفي التعينات مثلما تنفي التعينات بعضها بعضا موجبها وسالبها، فإن القيام بعلاقة جنسية حيث لا يكون عقد ما قائم لا تستدعي نفيا مطلقا (بالقتل) بل نفي نسبي هو ما يتمثل فحسب في الجلد. ما الجلد؟ ولماذا العدد المحدد ب100 منه؟

لنقل أولا أن الجلد نفسه متعلق بكلية الجسد تماما كما هو الشأن في كل مرة يتعلق الأمر

بالعلاقة الجنسية مثلما لاحظنا من قبل. ومثلما يكون الغسل (من الجنابة) بسكب الماء على كلية الجسد ويكون القتل في حالة رجم المحصن سلبا لكلية الجسد من الوجود فإن الجلد نفسه يكون بأن يطاول كلية الجسد أي أن يتوزع على جميع بقاع الجسد. العلة في ذلك دائما هي تعلق السلوك الجنسي بالبدن كله ومشاركته فيه على خلاف الحدث الأصغر أو غير ذلك من موجبات التطهر.

بعد ذلك فإن الجلد محدد في القرآن الكريم بوضوح: ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ * الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلاَ تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور 1 – 2). يشدد الله تعالى على طائفة من المؤمنين تشهد الجلد، لماذا؟ الطائفة من المؤمنين هي الجماعة أو هي الكلي أو هي الممكن نفسه الذي تم الإعتداء عليه بعدم إحضاره في الأول ليشهد على العملية الجنسية في شكل عقد وإشهار. إنه الممكن الذي لم يتم عقده في الأول وتمت "خيانته" يأتي هنا ليأخذ الحق الذي افتك منه. واضح أنه لن يأخذ الحق بيديه بما أن عملية الجلد قد ينفذها فرد واحد. إنه فقط سيشهد أي سيأخذ حقه بعينيه. بأي معنى؟

نذكر أن العقد في الأول تشهد عليه الجماعة أي الكلي بعينيها فقط أي بإدخاله في علمها بما يعني من سؤال المعرفة. وواضح هنا أن الخرق الذي تم بإقامة علاقة جنسية دون علم الكلي أي دون عقد هو خرق في المعرفة بذلك بالنسبة للجماعة رغم أن نمط الجريمة مسؤول عنه الجسد الذي اعتدى وليس العقل أي الرغبات الجسدية الخالصة. ما الذي يحصل في العلم بالنسبة للكلي أو أيضا ما الذي يحصل في الكلي حينما لا يحاط علما بالعملية الجنسية بين طرفين؟ إنه يظل مسجلا لديه الوجود المطلق لها فقط أي كونها ممكنة على الإطلاق من بين علاقات أخرى لامتناهية ممكنة. ما الذي يحصل كمشكل منطقي حينما لا يحاط الكلي علما بعلاقة جنسية ما؟

يحصل هاهنا تداخل منطقي بين التعينات لأن الكلي هو هنا الإحداثية التي ترصد من خلالها التعينات موجبها وسالبها. مثال: في نسق لغوي ما فإن كل لفظ يحصل على دلالة محددة لا تتناقض داخل النسق عينه كما لا تتكرر. إن لفظ "شجرة" مثلا في العربية يشير إلى موضوعه المعلوم الذي لا يمكن داخل اللغة نفسها تسميته بـ "حجر" أو غيره كما لا يمكن أن يشار إلى موضوع آخر غير الشجرة بالإسم نفسه[1]. إن الوعي الواحد لا يقبل أن يناقض

(1) لا يمكن الإعتراض هنا بكون الإسم الواحد قد يشير إلى موضوعات مختلفة لأن المعنى هناك هو أن الإسم نفسه يأخذ هيئات عدة وظهورات، وذلك ممكن بلا ريب. كما لا يمكن الإعتراض بكون الموضوع الواحد قد يشار إليه باسمين لأن المعنى هناك هو أن الموضوع يؤخذ من جهات متعددة

نفسه بأن يشير باسم واحد إلى شيئين أو باسمين إلى موضوع واحد. لا يعني هذا فقدان الثراء والحيوية في العالم بل فقط انضباط كل ذلك نفسه إلى القانون والصرامة العلمية.

لنفترض الآن العكس أعني أن لا نكون بصدد اللغة الواحدة أي بصدد وحدة الإحداثية. إنه لا شيء يمنع هاهنا أن يشار في لغة إلى شيء باسم معاكس للذي يشار له به في اللغة الثانية. يظهر ذلك خاصة بين اللهجات حيث يمكن أن يشير لفظ إلى معنى مستهجن في لهجة ويكون في الثانية معنى مقبولا. المهم أن وحدة الإحداثية هي الضمانة الوحيدة لعدم وقوع التناقض بشأن استخدام المفردات. إن هذه الوحدة هي التي تمنع إذا تم إطلاق اسم على الموضوع 1 أن يعاد ليطلق هو نفسه على الموضوع 2. ليس ثمة أي مانع للتناقض واختلاط المعاني وسقوط العلمية عدا وحدة الإحداثية أي وجود كلي يخترق كل المسميات الجزئية.

بشأن العلاقة الجنسية التي لا يكون الكلي قد أحاط بها علما وكانت قد تعينت بنفسها على هيئة أ مثلا (مثل أن يسمي أحدهم موضوعا أولا شجرة دون أن يكون على علم بما تعين في اللغة على نحو كلي) فإنه حينما يمر الكلي بها لتعيينها سيسميها في سياق الفروق العامة بين العلاقات التي لديه د أو ف مثلا أي أنه لن يسميها إلا على سبيل المصادفة الخارقة أ مثلما سمت هي نفسها. النتيجة أننا سنحصل داخل الكلي الواحد على الموضوع نفسه مسمى أ ود أو ف، إلخ.، الشيء الذي يعني انخرام العلمية بانخرام التوازن بين الكلي والمتفرد وانخرام بنية الكائن جملة.

ليس ثمة هاهنا غير حل واحد – سلب العلاقة التي تعينت خارج الكلي تماما كما تسلب التسمية التي سماها الفرد بنفسه خارج الكلي وأحدث بواسطتها خرقا فيه. واضح أن ثمة فعلا سالبا يجب أن يأتي على العلاقة الجنسية التي تعينت دون علم الكلي أي دون أن يكون الكلي قد وضعها موضعها من النسق برمته على هيئة أ لاب لاج.. لكن لماذا الجلد هنا ولماذا الرجم حين القضاء بالموت في حالة العلاقة الجنسية بوجود عقد؟

و – الفرق المنطقي بين الجلد (السوط) والرجم (الحجر) / حركة السوط بما هي تنافي موصول بين أ و؛ حركة الحجر بما هي تنافي مطلق بين أ وب:

الجلد سلب يكون بواسطة جسم طولي الشكل (عصا – سوط) أي جسم له حدان، الشيء الذي يعني أيضا أنه جسم له هيئة الخط. الرجم سلب يكون بواسطة جسم غير طولي إلا من جهة غير الضروري فيه. أما من حيث الضروري فهو جسم غير ذي حدين، الشيء الذي يعني أنه جسم له هيئة النقطة (حجر – حصى). هذا لا يعني أن العصا والسوط لا يمكن استخدامهما للرجم أي رميهما ولكن ذلك لا يكون هو نفسه إلا إذا تمت معاملتهما معاملة الحجر وتم إخفاء الخاصية الخطية لهما الشيء الذي لا يكون إلا بصعوبة ومشقة. هكذا الشأن أيضا مع

وليس في هذا إشارة إلى موضوع واحد باسمين بل إلى موضوعين.

الحجر الذي يمكن هو الآخر أن يستخدم لمسكه والجلد به غير أن ذلك لا يكون إلا إذا عومل الحجر معاملة العصا، الشيء الذي لا يحصل إلا بمشقة بالغة. يظل لذلك الفرق قائما بين ماهية الحجر كنقطة أي الرجم وماهية السوط كخط أي الجلد.

الرجم هو السلب بواسطة النقطة / الحجر بينما الجلد هو السلب بواسطة الخط / العصا أو السوط. من الواضح أن خاصية السلب هنا وهناك ليست واحدة. السلب بواسطة الحجر يستوجب ضرورة أن يخرج السالب (الحجر) من يد الفاعل حتى يبلغ المسلوب. ثمة هاهنا انقطاع ضروري للحجر عن اليد التي تدفعه حتى يبلغ الموضوع المقصود بالسلب. بلغة أخرى من الضروري أن يختلف وضع الحجر كنقطة بين نقطتين منقطعتين الواحدة عن الثانية، الشيء الذي يعني أن يثبت أن السلب تنجزه نقطة مقابل نقطة ثانية أعني نقطتان متمايزتان في المكان. يتأكد ذلك أيضا من جهة كون التمييز يقع أيضا داخل الزمان بين لحظة أولى يكون فيها الحجر في النقطة الأولى (اليد) ولحظة ثانية مختلفة ضرورة يكون فيها الحجر في النقطة الثانية (الموضوع المسلوب). لا يمكن أن نتوقع هنا بأي حال أن يحدث السلب إلا في لحظتين متمايزتين تماما كما أن النقطتين المكانيتين متمايزتان. إن الأمر مختلف تماما بحالة الجلد.

إن السوط لا ينقطع مثل الحجر عن اليد حتى يتمكن من بلوغ الموضوع المسلوب. إن التواصل هنا مؤكد بين حدي السلب على نحو يكون فيه السالب (السوط / العصا) يمد بطرف نحو الفاعل وبطرف ثان نحو المسلوب أي على هيئة خط واصل في المكان. من ثمة فإن السوط لا يكون في اللحظة الأولى في يد الفاعل وفي لحظة ثانية على جسد المفعول به بل هو يجب أن يكون في اللحظة الواحدة منفعلا (في علاقة باليد الفاعلة) وفاعلا (في علاقة بالموضوع المسلوب). وحتى وإن كانت اليد هي البادئة بالفعل إذ تتحرك أولا ليتحرك السوط وينفعل الجسم المسلوب، فإن اليد لا تكف عن فعلها (مثلما تكف في عملية الرجم) قبل أن يبلغ الحجر هدفه بل هي تعد كل ذلك لتبلغ لحظة أكيدة تكون فيها هي الفاعلة في الطرف الأول للسوط والجسم المسلوب، مفعولا في الطرف الثاني. هاهنا المكان متصل بواسطة السوط الذي يربط النقطتين الفاعلة والمنفعلة والزمان متصل بواسطة اللحظة الواحدة التي يكون فيها معا طرف فاعلا وثان منفعلا. أي معنى منطقي إذن لهذا الفرق بين الرجم والجلد؟

نذكر أن النقطة بحسب المقولات المركزية التي نفكر بواسطتها هنا هي ما به يتميز الشيء عن غيره أي العلاقة أ – ب؛ الخط هو ما به يتميز الشيء عن شبيهه أي العلاقة أ' – أ''؛ الدائرة هي ما به يتميز الشيء عن نفسه أي العلاقة أ – أ. واضح هكذا أن الأمر في الرجم يتعلق، بما هو سؤال النقطة (الحجر، الهيئة المنقطعة التي تكونها عملية الرجم الذي يكون بتشكيل نقطتين متمايزتين تماما في المكان والزمان..) بالعلاقة الخارجية أ – ب أي بمشكل الشيء وغيره في حين أن الأمر في الجلد يتعلق، بما هو سؤال الخط (السوط، الهيئة المتصلة التي تشكلها عملية

الضرب..) بالعلاقة أ' - أ'' أي بمشكل الشيء وشبيهه. نستنتج هنا مؤقتا أن السلب بحالة الرجم سلب للغير في حين أنه في حالة الجلد سلب للشبيه. بأي معنى؟

لقد لاحظنا من قبل أن الرجم يتعلق فقط بالحالة التي يكون فيها الزنا قد وقع في وجود عقد ما مغاير ويكون إلى حد الموت أي دون عدد محدد للحجر الذي يتم به الرجم. بالمقابل فإن الجلد يتعلق بالحالة التي يكون فيها الزنا في غياب عقد ما للزاني آخر ويكون محدودا في عدده ولا يبلغ حد الموت. من المفيد أن نقارن هنا الحدة العالية التي يكون عليها الرجم أي الشدة التي يؤخذ بها مع بنيته المتباعدة بقيامها بين نقطتين متنافرتين والحركة المنقطعة للحجر وأن نقارن بالمقابل الحدة المتوسطة التي يكون عليها الجلد مع البنية المتقاربة له على هيئة خط والحركة المتصلة للسوط. لنتذكر معاني السلب التي أوردناها بصدد الحج.

لقد قلنا أن السلب الذي يقع بين عرفة والمشعر الحرام سلب مطلق يتم بالتنافر (النفرة) بين نقطتين وهو لذلك النفي مقابل الإثبات. بعد ذلك فإن السلب الذي يقع بين الصفا والمروة ليس له معنى النفي بل معنى الحاجة في معنى كونه سلب يمكن رأبه أو هو حاجة تقابلها التلبية. الأول سلب مطلق يشكل نقاطا والثاني سلب واسع فقط دون بلوغ المطلق ويشكل خطا بما يعني أن الأول هو ببساطة سلب للغير والثاني سلب للشبيه (الحاجيات). لنراجع الفرق بين الرجم والجلد ولنقارن.

الرجم سلب على مسافة ويبلغ حد الموت بينما الجلد سلب متصل ولا يبلغ غير الإيلام. الرجم سلب يقصي تماما بينما الجلد سلب يقصي على نحو ليستقبل على نحو ثان. الرجم سلب يتعلق بمن يعتدي على سلب الشيء لا على ممكنه في حين يتعلق الجلد كسلب بمن يعتدي على الممكن. لقد لاحظنا من قبل أنه في سلبنا نكون معدومين تماما بينما في ممكننا نكون في الدرجة الصفر لوجودنا. سلبنا، ضدنا هو لذلك الآخر أي الحد ب بالنسبة لنا ك أ والذي ينفصل عنا بواسطة فضاء في حين أن ممكناتنا هي ذاتنا المشابهة أي أ'' بالنسبة لنا ك أ' والتي ترتبط بنا بواسطة الكلي الجامع لنا معا.

نفهم الآن أن الرجم سلب للتعين غير الحق الذي يوقعنا في غيرنا أي في سلبنا ولا مصالحة لنا مع سلبنا إلا بسلبه هو مطلقا، من ثمة الرجم. أما الجلد فهو سلب للتعين غير الحق الذي يوقعنا في ممكننا فحسب والذي لنا معه نسبة من المصالحة بما أننا إياه بشكل ما نسلب عنه فقط ما هو غيرنا في الممكن نفسه. بقي، لماذا مائة جلدة؟

ي - عدد الجلدات بما هو عدد الحدود المنطقية للكائن:

* تذكير برمي الجمرات: لنحاول أن نقارب المسألة قليلا من خلال رمي الجمرات في الحج، وليكن السؤال: ماعدد الجمرات التي ترمى هناك وما ماهيتها المنطقية؟ نذكر أنه بالعودة من مزدلفة أي من المشعر الحرام الذي عرفناه بالسلب يتخذ السلوك الحجي في منى

هيئة سالبة بالكامل: رمي الجمرات، النحر، الحلق أو التقصير ثم التحلل الأصغر. واضح أن كل السلوكات هنا سالبة (للعدو – الشيطان، لكائن حي، للشعر، للباس). لنركز الإهتمام حول الجمرات. يتم بالعودة من المشعر الحرام رمي جمرة العقبة بسبع حصيات. بعد طواف الإفاضة يتم رمي الجمرات الثلاث في أيام التشريق بسبع حصيات كل واحدة أي 7 × 3 = 21. تتكرر هذه العملية نفسها ثلاثة أيام في الأفضل أي 21 × 3 = 63. العدد الجملي لرمي الجمرات يكون إذن 63 + 7 = 70. لنحاول الآن أن نسمي بشكل أدق بأسمائها المنطقية كل رمية للجمرات وليكن ذلك بتمييز مختلف الفروق هاهنا.

كنا قد سجلنا من قبل أن رمي الجمرات يقع ضمن علاقات ثلاث محددة أ – ب / أ' – أ'' / أ – \. مع اعتبار اختلاف الإحداثيات التي نتخذها في كل مرة. إذا كانت الإحداثية أ لاب هي الجمرة الكبرى يوم النحر مقابل النحر والحلق فإن تفصيل رمي الجمرات سيكون العلاقة أ' – أ'' بينما تكون الرميات السبعة التفصيل داخل الجمرة الواحدة أي العلاقة أ – \. أما إذا كانت الإحداثية أ لاب هي رمي الجمرات الثلاث فإن الرميات السبعة تكون العلاقة أ' – أ'' وتكون الأيام الثلاثة العلاقة أ – \.

من أي موقع نفكر فإن ثمة إذن حدودا منطقية واضحة يقع ضمنها وعي رمي الجمرات وهي العلاقات الثلاث التالية:

- السلوب الثلاثة (رمي الجمرات والنحر والحلق) أي أنواع السلوب.
- الرميات السبع أي هيئات السلوب.
- الجمرات الثلاث (الصغرى والوسطى والكبرى) أي مستويات السلوب.
- الأيام الثلاثة (أيام التشريق).

لكي نعد الآن السلوب بحسب هذه المكونات لبنية رمي الجمرات فإن ما سنحصل عليه هو في كل مرة بالتأكيد رمي الجمرات أي العناصر نفسها للشيء لكنها مرتبة باختلاف محدد ومضبوط على النحو التالي:

– الرميات السبع الأولى (يوم النحر) للجمرة الكبرى: قلنا من قبل أن الجمرة الكبرى، متميزة عن النحر والحلق، هي الوجه الكلي في رمي الجمرات. هاهنا فإن السلب إذن متعلق بوضوح بالكلي. الكلي ككل كائن ذو بنية محددة في العلاقة أ– ب / أ' – أ'' / أ – \. إن نفيه يستدعي إذن نفي أبعاده الثلاثة هذه. ولأن كل بعد علاقة أي مكون من طرفين كما نرى فإن نفيه مضاعف إذن ليكون بعدد 6. بعد ذلك، ولأن المكونات الستة هي لمطلق واحد يكون قد تميز أولا على نحو مطلق، فإن تميزه الذي في المطلق يظل موضوعا أخيرا للنفي ليكتمل العدد ب7 رميات. النتيجة هي النفي الكامل للمطلق الذي يكون قد تعين بغير وجه حق واستأثر بمعنى المطلق الذي ليس له. ثمة إذن عدد محدد لسلب كلي المتعين باطلا بحسب المكونات

المنطقية الأساسية أي للرميات التي توجه إليه:

الرمية الأولى: وهي المتعلقة بالظهور، ظهور الكلي.

الرمية الثانية: وهي المتعلقة بالكمون، أي إمكان الظهور.

الرمية الثالثة: وهي المتعلقة بالفعل، أي اتخاذه جسما بعد قوة.

الرمية الرابعة: وهي المتعلقة بالقوة، أي إمكان التعين في جسم.

الرمية الخامسة: وهي المتعلقة بالتحدد، أي اتخاذه ماهية.

الرمية السادسة: وهي المتعلقة باللاتحدد، أي الإمكان الواسع لاتخاذه ماهية.

الرمية السابعة: وهي المتعلقة بالمطلق، أي وحدة الكلي كإحداثية قارة.

- الرميات الواحدة والعشرون لليوم الأول من أيام التشريق: لا يتعلق الأمر هنا بسلب الكلي بل بالسلب داخل الكلي نفسه لكلي أول وكلي ثان أي لهيئات ممكنة أو أيضا لجزئيات. لماذا على وجه الدقة ثلاثة هيئات هاهنا أي ثلاثة تجليات جزئية للكلي؟ لإنها المكونات نفسها تعود داخل الكلي عينه أي العلاقة أ - ب داخله والعلاقة أ' - أ'' والعلاقة أ - \أ. الهيئة الأولى أو السلب الأول يتعلق بالظهور (والكمون) ويساوي الجمرة الصغرى؛ الهيئة الثانية أو السلب الثاني يتعلق بالتعين (والقوة) ويساوي الجمرة الوسطى؛ الهيئة الثالثة أو السلب الثالث يتعلق بالتحدد (واللاتحدد) ويساوي الجمرة الكبرى. إن هاهنا ثلاثة كائنات جزئية تشكل بنية الكائن الكلي أو العلاقات الثلاث المنطقية نفسها في إعادة انتشار جديد لها في مستوى الهيئات الممكنة للكائن. من ثمة السلب في مستوى جديد له موزع على ثلاثة هيئات، ما يخص الجوهر (الجمرة الكبرى) وما يخص التعين (الجمرة الوسطى) وما يخص الظهور (الجمرة الصغرى). لكن من المهم أيضا أن نتنبه إلى أنه بشأن كل هيئة نجد أنفسنا أمام كائن جديد ذي المكونات المنطقية نفسها ومن ثمة ذي العدد نفسه من السلوب:

الرميات السبع للجمرة الصغرى:

الرمية الأولى: وهي المتعلقة بالظهور.

الرمية الثانية: وهي المتعلقة بالكمون.

الرمية الثالثة: وهي المتعلقة بالفعل.

الرمية الرابعة: وهي المتعلقة بالقوة.

الرمية الخامسة: وهي المتعلقة بالتحدد.

الرمية السادسة: وهي المتعلقة باللاتحدد.

الرمية السابعة: وهي المتعلقة بالمطلق.

الرميات السبع للجمرة الوسطى:

الرمية الأولى: وهي المتعلقة بالظهور.

الرمية الثانية: وهي المتعلقة بالكمون.
الرمية الثالثة: وهي المتعلقة بالفعل.
الرمية الرابعة: وهي المتعلقة بالقوة.
الرمية الخامسة: وهي المتعلقة بالتحدد.
الرمية السادسة: وهي المتعلقة باللاتحدد.
الرمية السابعة: وهي المتعلقة بالمطلق.

الرميات السبع للجمرة الكبرى:
الرمية الأولى: وهي المتعلقة بالظهور.
الرمية الثانية: وهي المتعلقة بالكمون.
الرمية الثالثة: وهي المتعلقة بالفعل.
الرمية الرابعة: وهي المتعلقة بالقوة.
الرمية الخامسة: وهي المتعلقة بالتحدد.
الرمية السادسة: وهي المتعلقة باللاتحدد.
الرمية السابعة: وهي المتعلقة بالمطلق.

- الرميات الواحدة والعشرون لليوم الثاني من أيام التشريق: لا يتعلق الأمر هنا بمجرد السلب داخل الكلي أي لفرز الهيئات بعضها عن بعض مثلما في الحالة السابقة بل بتكراره أي بالتمييز داخل الهيئة الواحدة وهو أمر مختلف. تتميز الهيئة الواحدة وفق ضوابط منطقية محددة تستوجب في الحد الأدنى ثلاثة حدود: هيئة مفترضة وهيئة متميزة عنها وثالثة معالقة. كالعادة نكون مرة أخرى أمام كائنات مختلفة أي أمام وجه جديد لبنية للكائن لم يمر من قبل أي لم يحصل سلبه. من ثمة السلب المتعلق ب أ - أ المشتملة ككل كائن على البنية السباعية نفسها:

الرميات السبع للجمرة الصغرى:
الرمية الأولى: وهي المتعلقة بالظهور.
الرمية الثانية: وهي المتعلقة بالكمون.
الرمية الثالثة: وهي المتعلقة بالفعل.
الرمية الرابعة: وهي المتعلقة بالقوة.
الرمية الخامسة: وهي المتعلقة بالتحدد.
الرمية السادسة: وهي المتعلقة باللاتحدد.
الرمية السابعة: وهي المتعلقة بالمطلق.

الرميات السبع للجمرة الوسطى:
الرمية الأولى: وهي المتعلقة بالظهور.

الرمية الثانية: وهي المتعلقة بالكمون.
الرمية الثالثة: وهي المتعلقة بالفعل.
الرمية الرابعة: وهي المتعلقة بالقوة.
الرمية الخامسة: وهي المتعلقة بالتحدد.
الرمية السادسة: وهي المتعلقة باللاتحدد.
الرمية السابعة: وهي المتعلقة بالمطلق.
الرميات السبع للجمرة الكبرى:
الرمية الأولى: وهي المتعلقة بالظهور.
الرمية الثانية: وهي المتعلقة بالكمون.
الرمية الثالثة: وهي المتعلقة بالفعل.
الرمية الرابعة: وهي المتعلقة بالقوة.
الرمية الخامسة: وهي المتعلقة بالتحدد.
الرمية السادسة: وهي المتعلقة باللاتحدد.
الرمية السابعة: وهي المتعلقة بالمطلق.

- الرميات الواحدة والعشرون لليوم الثالث من أيام التشريق: والفرق هنا فقط عن اليوم الثاني أن الأمر لا يتعلق بحد ثان بل بعلاقة بين الحدين. أما من جهة بنية الكائن التي يتعلق الأمر بسلبها فهي نفسها:

الرميات السبع للجمرة الصغرى:
الرمية الأولى: وهي المتعلقة بالظهور.
الرمية الثانية: وهي المتعلقة بالكمون.
الرمية الثالثة: وهي المتعلقة بالفعل.
الرمية الرابعة: وهي المتعلقة بالقوة.
الرمية الخامسة: وهي المتعلقة بالتحدد.
الرمية السادسة: وهي المتعلقة باللاتحدد.
الرمية السابعة: وهي المتعلقة بالمطلق.
الرميات السبع للجمرة الوسطى:
الرمية الأولى: وهي المتعلقة بالظهور.
الرمية الثانية: وهي المتعلقة بالكمون.
الرمية الثالثة: وهي المتعلقة بالفعل.
الرمية الرابعة: وهي المتعلقة بالقوة.

الرمية الخامسة: وهي المتعلقة بالتحدد.

الرمية السادسة: وهي المتعلقة باللاتحدد.

الرمية السابعة: وهي المتعلقة بالمطلق.

الرميات السبع للجمرة الكبرى:

الرمية الأولى: وهي المتعلقة بالظهور.

الرمية الثانية: وهي المتعلقة بالكمون.

الرمية الثالثة: وهي المتعلقة بالفعل.

الرمية الرابعة: وهي المتعلقة بالقوة.

الرمية الخامسة: وهي المتعلقة بالتحدد.

الرمية السادسة: وهي المتعلقة باللاتحدد.

الرمية السابعة: وهي المتعلقة بالمطلق.

إذا حاولنا الآن ضبط السلب المتعلق بالجمرات في صورة أدق فإنه يكون - بعد أن نميز السلب جملة أي السلب متعلقا بالأنواع الثلاثة: رمي الجمرات والنحر والحلق - يكون على النحو التالي:

- السلب المتعلق بالجمرات الثلاث الصغرى والوسطى والكبرى.
- السلب المتعلق بالهيئات الثلاث المضاعفة والذي يسفر عن 7 رميات.
- السلب المتعلق بالأيام الثلاثة أي أيام التشريق.

بحسب المفاهيم المنطقية التي دأبنا عليها فإن السلب المتعلق بالجمرات يكشف عن نفسه هنا على التوالي في:

- عناصر السلب الثلاثة.
- هيئات السلب السبعة.
- مستويات السلب الثلاثة.

تتعدد السلوب بحسب العلاقات بين كل عنصر وهيئة ومستوى المشكلة بذلك موضوعا للسلب. مثلا: العنصر1 والهيئة1 والمستوى1؛ العنصر1 والهيئة2 والمستوى1؛ العنصر1 والهيئة3 والمستوى1؛ العنصر1 والهيئة4 والمستوى1؛ العنصر1 والهيئة5 والمستوى1؛ العنصر1 والهيئة6 والمستوى1؛ العنصر1 والهيئة7 والمستوى1؛ العنصر2 والهيئة1 والمستوى1؛ العنصر2 والهيئة1 والمستوى2... حينما نواصل التعداد فإن ما سنحصل عليه هو العدد 63 المشكل لجملة العلاقات المكونة للكائن بحسب الإختلاف الآنف للعناصر والهيئات والمستويات في بنية الكائن يضاف إليها هاهنا في الحج مثلما رأينا الهيئات السبع التي تخص الكلي لوحده لتكون في الجملة 70 موضوعا للسلب.

* الحدود ال100 السالبة للوقوع في الزنا: ما يهمنا من التذكير برمي الجمرات هو فقط تقديم أدوات للتفكير بشأن تعدد الرمي في الرجم، ما مصدره؟ وواضح أن ذلك مصدره التعدد في بنية الكائن بحسب علاقة عناصره وهيئاته ومستوياته وأن الكائن ينظر إليه بحسب تكوينته المنطقية هذه وبحسب عناصره الأولية التي هذا أساسها. المهم أننا الآن بحالة متقدمة في محاصرة الوعي المتحكم بالتشريع عامة، وهاهنا بالعدد المحدد ب100 للجلد في زنا المحصن.

قلنا أن الزنا، من جهة وجهه الإشكالي، هو بناء علاقة جنسية (في الفعل) بدون عقدها (في الممكن)، الشيء الذي يعني المرور مباشرة من المطلق إلى الظهور، وذلك بتكرار رباعي لها في الشهادة. وإنها لتتعلق في طرفها الثاني بالظهور لا بالتعين فقط لأن السلوك الجنسي ليس مثل السلوك الغذائي معنيا بالضروري الأقصى أي إخراج الكائن من القوة إلى الفعل للحفاظ على وجوده الفردي بل هو يأتي بعد ذلك من جهة ضرورته للحفاظ على الجنس كله لا على الفرد مثل الغذاء وهو متأخر بالمقارنة مع الغذاء في عمر الكائن الحي إذ يأتي مع دخول الوعي. يمكن لذلك أن يكون الإنسان في حالة اكتمال جسدي دون أي سلوك جنسي يكون قد مارسه بعد لكنه لا يمكن أن يكون في اكتمال جسدي وهو لم يمارس بعد السلوك الغذائي لأنه لم يبلغ هذا المبلغ إلا به. يأتي السلوك الجنسي من ثمة بعد اكتمال النمو الجسدي أي بعد تعين الكائن من القوة. نذكر أن المرحلة المنطقية التي تأتي مباشرة بعد تعين الكائن هي حصوله ككمون ومنها كظهور. لذلك فإن السلوك الجنسي يقع منطقيا في مستوى الظهور من بنية الكائن وإن الزنا ليعد من ثمة مرورا مباشرا من المطلق إلى الظهور.

غير أن الظهور هاهنا إنما هو كذلك فقط في مستوى إحداثية محدودة. ذلك أن السلوك الجنسي مشترك والسلوك الغذائي من جهة كونهما سلوكان جسديان على خلاف السلوك المعرفي والسلوك الروحي. يجب لذلك أن ننتبه إلى هذا الموقع للسلوك الجنسي من بنية الكائن أي بما هو رغم التمييز بينه وبين السلوك الغذائي فإنه بعد سلوك جسدي ينتمي إلى البعد المتعين من الكائن (مقابل البعد المتحدد منه والبعد الظهوري). ذلك يعني أننا بشأن السلوك الجنسي عامة بالنسبة لغير المحصن والخطإ المتعلق به إنما نتحدث في المستوى الأوسط من بنية الكائن ومن ثمة أوسط الجريمة وأوسط العقوبة. يتفق هذا مع كون العقوبة لا تكون هنا عن بعد أي بواسطة أداة العقوبة عن بعد أي الحجر (الرجم) أو - منطقيا - النقطة بل بواسطة أداة العقوبة عن قرب (العصا أو السوط) أو - منطقيا - الخط. بعد ذلك فإن العقوبة نفسها ليست قصوى (قتل - قطع يد..) ولا أيضا دنيا (تعزير..) بل وسطى، 100 جلدة.

لكي نستطيع أن نعد موضوعات السلب هنا ال100 فإنه من الضروري التنبيه إذن إلى أن الأمر يتعلق ب100 تعين خاطئ يحصل بحدوث العلاقة الجنسية بدون عقد تماما ويتعلق الأمر بإعادتها إلى القوة. إن هذا الذي تم تجاوزه هو بالضبط ما تتم المعاقبة من أجله وهو

موضوع الحد الذي نفكره الآن بالتدقيق.

لكي نحصي عدد الحدود المنطقية المتهكة في الزنا نذكر بالمحددين الرئيسين في تعريف الزنا: المرور من المطلق إلى الظهور الذي يعني أن مراحل ضرورية تشكل بنية الكائن تكون قد طمست دفعة واحدة وهي على التوالي: اللاتحدد - التحدد - القوة - التعين - الكمون - الظهور وأن مستويات للكائن وعناصر يكون قد تم تجاوزها؛ التكرار الرباعي للحدود كمقدمات للبرهان. لنحاول أن نحصي الآن عدد الحدود المنطقية:

حينما نحسب أدنى ما تكونه الحدود المنطقية (لبنية كائن ما) المؤلفة من زمان ومكان وهيئة مشكل كل منها كما رأينا من حدود ثلاثة مضبوطة، فإن ما نحصل عليه بتكرر كل حد في غيره هو ما يلي:

التحدد (1) في الزمان يكون للوجود والقوة والعلم (3)، كل منها يكون للماهية والممكن المنطقي والتعين (3 × 3 = 9). المجموع: 9 + 3 + 1 = 13. ولأن هذا يتكرر ثلاث مرات، هاهنا في التحدد، ثم في التعين والظهور فإن الحدود تصبح 13 × 3 = 39. حينما نضيف إليها أنها موثوقة جميعا بحد جامع فإن العدد الجملي للحدود يصبح 39 + 1 = 40.

بعد ذلك فإن هذه الحدود عينها تتكرر أربع مرات أخرى لتتأكد (وإلا لم يكن ليسمى الحدث الآنف وحده زنا). وهذا يعني حسابيا أن العدد أربعين يضاف إليه (40 × 4 = 160) بما يساوي في الأخير 200 حدا هي مجموع الحدود التي تم انتهاكها تقسم بين طرفي الزنا 100 - 100 في العقوبة كما تبين الآية (كل واحد منهما مائة جلدة).

3 - الخمر / السكر، حكم التحريم وعقوبته دون الحد:

أ - الخمر والسكر في اللغة: ما الخمر؟ ما السكر؟ يشير الجذع اللغوي خمر إلى معان أهمها: الخلط، التغطية / الإستخفاء، التغير، الإِقامَةُ ولُزومُ المكانِ.. أي علاقة ممكنة لهذه المعاني؟

- الخلط: نقرأ في لسان العرب - مادة خمر - ما يلي: "خامَرَ الشيءَ: قاربه وخالطه؛ قال ذو الرمة: هامَ الفُؤادُ بِذِكْراها وخامَرَهُ منها، على عُدَواءِ الدَّارِ. تَسْتَقِيمُ ورجل خَمِرٌ: خالطه داء؛ قال ابن سيده: وأُراه على النسب؛ قال امرؤ القيس: أَحارِ بْنَ عَمْرٍو كأَنِّي خَمِرٌ، ويَعْدُو على المَرْءِ ما يأْتَمِرْ ويقال: هو الذي خامره الداء. ابن الأَعرابي: رجل خَمِرٌ أَي مُخامَرٌ؛ وأَنشد أَيضاً: أَحار بن عمرو كأَني خمر أَي مُخامَرٌ؛ قال: هكذا قيده شمر بخطه، قال: وأَما المُخامِرُ فهو المُخالِطُ، مِن خامَرَهُ الداءُ إِذا خالطه؛ وأَنشد: وإِذا تُباشِرْكَ الهُمُومُ، فإِنها داءٌ مُخامِرْ قال: ونحو ذلك قال الليث في خامَرَهُ الداءُ إِذا خالط جوفه. والخَمْرُ ما أَسْكَرَ من عصير العنب لأَنها خامرت العقل".

الجذع خمر، حينما يتعلق بفكرة، ذكرى أو غيرها تخامر الذهن فإنه يشير إلى معنى

دخولها في حيز الوعي ومخالطتها له؛ حينما يتعلق الأمر بداء يمس البدن فإننا نقول رجل خمر بمعنى خالطه المرض. يقابل الخمر هنا صفاء الشيء (صفاء الفكرة أو الجسد..) وتميزه عن غيره ويعني من ثمة دخول الأشياء بعضها في بعض واختلاطها.

- التغطية: نقرأ في لسان العرب بخصوص هذا المعنى: "وفي الحديث: لا تَجِدُ المؤمنَ إلاَّ في إحدى ثلاثٍ: في مسجد يَعْمُرُه، أَو بيت يَخْمُرُه، أَو معيشة يُدَبِّرُها؛ يَخْمُره أَي يستره ويصلح من شأْنه وروي عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: خَمِّرُوا آنِيَتَكُمْ قال: وسمي الخَمْرُ خَمْراً لأَنه يغطي العقل. وخَمَرَ فلانٌ شهادته وأَخْمَرَها: كتمها. وأَخْرَجَ من سِرِّ خَمِيرِهِ سِرّاً أَي باح به. واجْعَلْهُ في سرِّ خَمِيرِك أَي اكتمه وأَخْمَرْتُ الشيء: أَضمرته؛ قال لبيد: أَلِفْتُكِ حتى أَخْمَرَ القومُ ظِنَّةً عَلَيَّ، بَنُو أُمِّ البَنِينَ الأَكابِرُ الأَزهري: وأَخْمَرَ فلانٌ عَلَيَّ ظِنَّةً أَي أَضمرها، وأَنشد بيت لبيد. والخَمَرُ، بالتحريك: ما واراك من الشجر والجبال ونحوها. يقال: توارى الصيدُ عني في خَمَرِ الوادي، وخَمَرُه: ما واراه من جُرُفٍ أَو حَبْلٍ من حبال الرمل أَو غيره؛ ومنه قولهم: دخل فلان في خُمارِ الناسِ أَي فيما يواريه ويستره منهم. وفي حديث سهل بن حُنَيْفٍ: انطلقت أَنا وفلان نلتمس الخَمَر، هو بالتحريك: كل ما سترك من شجر أَو بناءٍ أَو غيره؛ ومنه حديث أَبي قتادة: فابْغِنَا مَكاناً خَمَراً أَي ساتراً بتكاثف شجره؛ ومنه حديث الدجال: حتى تَنْتَهُوا إِلى جبل الخَمَرِ؛ قال ابن الأَثير: هكذا يروى بالفتح، يعني الشجر الملتف، وفسر في الحديث أَنه جبل بيت المقدس لكثرة شجرة. والخَمَرُ وَهْدَةٌ يختفي فيها الذئب. وخَمَرُ الناس وخَمَرَتُهُمْ وخَمَارُهم وخُمَارُهم: جماعتهم وكثرتهم، لغةٌ في غَمار الناس وغُمارهم أَي في زَحْمتهم؛ يقال: دخلت في خَمْرتهم وغَمْرتهم أَي في جماعتهم وكثرتهم والخِمَارُ للمرأَة، وهو النَّصِيفُ، وقيل: الخمار ما تغطي به المرأَة رأْسها، وجمعه أَخْمِرَةٌ وخُمْرٌ وخُمُرٌ. وخَمَرْتُ الرَّجُل أَخْمُرُهُ: استَحْيَيْتُ منه. والمُخَمَّرَةُ الشاة يَبْيضُّ رأْسها ويَسْوَدُّ سائر جسدها، مثل الرَّخْماء". في السياق نفسه يقال الجذع خمر على معنى المغالطة: "أن تَبِيعَ حُرّاً على أنه عبدٌ" أي إظهار شيء وإخفاء غيره.

الجذع خمر يشير هنا إلى معنى غير الأول. حينما يتعلق بالبيت أو الوجه أو الآنية هو يعني الستر والتغطية؛ حينما يتعلق بشهادة أو سر أو أمر من أمور النفس يعني الكتمان والإضمار؛ حينما يتعلق بشيء، جسم، وجه يدخل في أجسام تغمره أو تحول دون ظهوره هو يعني الإختفاء والتواري ومنها الخمار والغمار.

- التغير: وذلك ما نجده في عبارة التخمر والإختمار الذي يكون بفعله الخمر. يتعلق الأمر هنا بتحول حالة أصلية خالصة إلى حالة غير أصلية للشيء وغير خالصة.

- لزوم المكان: حينما نقول خامر المكان أي تردد عليه ولزمه. يتعلق الأمر هنا بكون المعاودة لوجودنا في مكان ما يكسب معنى عدم إمكانية تصور المكان بدون تصورنا فيه على

خلاف إمكانية تصور المكان بدوننا إذا لم نخامره. خامر تعني هنا كرر إلى حد حصول الإرتباط بين الحدين واستدعاء الواحد للثاني ضرورة.

خمر تشير إذن في أصلها اللغوي إلى:

- الإختلاط (في الأفكار أو الأجسام..).
- الستر والتغطية والكتمان والإضمار والإختفاء عن الأنظار.
- التغير وتبدل الأصل الخالص.
- الإرتباط الضروري والتوحد.

ليس من الصعب أن ندرك المشترك بين هذه المعاني القريبة أصلا بعضهما من بعض. ذلك أن خلط الحدود بعضها في بعض يواري، يخفي تميزها. بالمقابل فإن التغطية والإخفاء مساويان لدخول الشيء في غيره والكف عن تميزه وتفرده ومن ثمة اختلاطه. واضح أن هاهنا تغيرا للحالة المتفردة الأصلية للشيء ثم ارتباط له بغيره يجعل الواحد من الحدود يستدعي الثاني. إنه المعنى نفسه للجذع خمر في صور مختلفة: دمج الأشياء بعضها في بعض أي تغيير حالتها الأصلية وارتباطها وإفقادها تميزها وظهورها أي إخفاؤها وكتمانها وتوريتها. بلغة أخرى فإن الأمر يتعلق، من جهة المشكل المنطقي، بالمساس بمفهوم التفرد.

أما السكر فإننا نقرأ بشأنه في لسان العرب ما يلي: "سكر: وسُكِّرَ بَصَرُه: غُشِيَ عليه. وفي التنزيل العزيز: لقالوا إنما سُكِّرَتْ أبصارُنا؛ أي حُبِسَتْ عن النظر وحُيِّرَتْ. وقال أبو عمرو بن العلاء: معناها غُطِّيَتْ وغُشِّيَتْ، وقرأها الحسن مخففة وفسرها: سُحِرَتْ. وقال أبو عمرو بن العلاء: سُكِّرَتْ أبصارُنا مأخوذ من سُكْرِ الشراب كأَن العين لحقها ما يلحق شارب المُسكِرِ إذا سكِرَ؛ وقال الفراء: معناه حبست ومنعت من النظر. الزجاج: يقال سَكَرَتْ عَيْنُه تَسْكُرُ إذا تحيرت وسَكنت عن النظر، وسكَرَ الحَرُّ يَسْكُرُ؛ وسَكَرَتِ الريحُ تَسْكُرُ سُكُوراً وسَكَراناً: سكنت بعد الهُبوب. وليلةٌ ساكِرَةٌ: ساكنة لا ريح فيها؛ قال أَوْسُ بن حَجَرٍ: تُزَادُ لَيالِيَّ في طُولِها، فَلَيْسَتُ بِطَلْقٍ ولا ساكِرَهْ وفي التهذيب قال أوس: جَذَلْتُ على ليلة ساهِرَهْ، فَلَيْسَتْ بِطَلْقٍ ولا ساكرهْ أبو زيد: الماء السَّاكِرُ السَّاكِنُ الذي لا يجري؛ وقد سَكَر سُكُوراً. وسُكِرَ البَحْرُ". نقرأ أيضا: "وسَكَّرَهُ تَسْكِيراً: خَنَقَه. والبعيرُ يُسَكِّرُ آخر بذراعه حتى يكاد يقتُله". كما نقرأ: "السين والكاف والراء أصلٌ واحدٌ يدلُّ على حَيرة. والسَّكْر حَبْس الماء، والماء إذا سُكِر تحيَّر".

الجذع سكر يشير إذن إلى معاني أهمها: الإغلاق والحبس حينما يتعلق الأمر بحاجز أو بالعين إذ ترى أو بالماء إذ يجري ومنها يأتي معنى الخنق والقتل؛ التغطية والتغشية حينما يتعلق الأمر بالنظر؛ الحيرة حينما يتعلق الأمر بغياب الوجهة الواضحة؛ السكون والخمود حينما يتعلق الأمر بالريح والماء. أي علاقة بين هذه المعاني المختلفة (الحبس والإغلاق والخنق والقتل والتغطية والحيرة والسكون..)؟

هاهنا أيضا لا نجد صعوبة كبيرة لندرك ما يلي: إن الجذع اللغوي سكر بمعنى الغلق والحبس يفيد صناعة الحاجز الذي يساوي خنقا حينما يتعلق بالحياة وحتى قتلا إذا بلغ أوجه كما يساوي تغطية عما هو وراء الحاجز وسكونا يحول الحاجز المغلق دون حركته وحيرة بالنسبة لمن تغلق أمامه المنافذ (من يغلق بصره لا يدري أين يتجه والماء تغلق أمامه المسالك لا يجد اتجاها له..). إن العلاقة إذن بينة بين السكر بمعنى الغلق والسكر بمعنى الحيرة وفقدان الوضوح في القول والفكرة والسلوك.

حينما نقارب الآن معاني الخمر ومعاني السكر فإن ما نحصل عليه يحوم حول معاني الخلط والتغطية والغلق والحيرة. وواضح أن الأمر يتعلق بكل ما يقابل التميز والوضوح والتبين والظهور.. ويتعلق من ثمة بكل ما يساوي فقدان الإحداثية وتداخل المعاني والأشياء ومن ثمة فقدان التفرد والتميز.

ب – الخمر والسكر في القرآن: لنقرأ الآن كيف يرد ذكر الخمر والسكر في القرآن ولنقارن المعنى هنا وهناك: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا...﴾ (النساء 43)؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة 90 – 91).

يختلف الإشكال الذي يطرحه الخمر بشكل واضح عن نمط الإشكال الذي يطرحه الزنا وتطرحه السرقة. يتعلق الزنا بنمط المشكل الذي للوجود، للرغبة، للحاجة، للإنفعال = للجسد وتتعلق السرقة بنمط المشكل الذي للقوة، للإرادة، للفعل = لليدين. على خلاف ذلك فإن الخمر يتعلق بنمط المشكل الذي تطرحه المعرفة أي العقل "حتى تعلموا"؛ "يوقع بينكم.. يصدكم عن ذكر الله..". لذلك يشير الخمر في كل مرة يذكر في القرآن إلى مشكل فقدان الإحداثية المعرفية واختلاط الهويات والحاجز الذي ينشأ من ثمة بيننا وبين الظهور المتفرد للشيء. "حتى تعلموا ما تقولون" يعني حتى لا تأخذوا معنى / شيئا مأخذ الآخر ne pas prendre un sens / une chose pour un/e autre؛ "ويصدكم عن ذكر الله" يعني اختفاء الإحداثية المثلى للتفكير والتي بواسطتها فقط يكون ممكنا أن تتميز المعاني. إن الأصل في المعنى هاهنا تفرده أي حصوله على الهيئة المنطقية: أ – لاأ. ما يحصل باضطراب الإحداثيات معرفيا هو أن نكون أمام الهيئة الجديدة: أ = لاأ أي تداخل الحدود المنطقية.

واضح أن المعنى القرآني للخمر والسكر هو أولا المعنى اللغوي الذي تتيحه العربية. ويتعلق الأمر من جهة البنية المنطقية للسؤال بالمساس بمفهوم التفرد أو حتى بالإعتداء على مفهوم التفرد. أي حجم لهذه الجريمة منطقيا مقارنة مع الزنا والسرقة؟

ج – الحجـم المنطقـي لجريمـة السـكر: لقـد لاحظنا من قبل أن الزنـا، زنا غير المحصن أولا هو فعل مفتقد للممكن بينما زنا المحصن وقوع للعلاقة الموجبة في سـلبها (في مسـتوى الجسد) في حين أن السرقة وقوع للهوية الموجبة في سلبها (في مستوى القوة). في حالة الخمر فإن الأمر يتعلق أيضا بوقوع الهويات في سلوبها (لكن في مستوى المعرفة). في الجملة فإن ما نسـميه مشـكل حدود إنما هو مشـكل دخول هوية في حرمة هوية ثانية (وقوع جزئي في حدود كلي أو كلي في حدود جزئي أو إيجاب في حدود سـلب..) وذلك في المسـتويات المختلفة للكائن.

يتعلق الأمر في الخمر بدخول الهوية في حدود الهوية الثانية في مستوى المعرفة. وواضح أن الأمر أقل خطرا منه بحالة دخول هوية على الثانية في مستوى وجود الكائن (جسمه وتعينه) أو مستوى فعله وعمله (ظهور الكائن). السرقة هي دخول هوية في حرمة هوية ثانية أي حدوث التناقض في مستوى الفعل والممارسة، بينما الزنا دخول هوية في حرمة هوية ثانية أي حدوث التناقض في مسـتوى الحضور العيني للإنسـان أو مبتوى الوجود. في الحالتين فإن الخطر هنا يمس الإنسـان بشـكل حيوي، من ثمة حجم الردع والحد. بالمقابل فإن الخمر، السـكر، رغم كونه دخول للهويات بعضها في حدود بعض أي تناقض ما يحصل في الكائن، إلا أنه لا يمس بالدرجـة نفسـها مـن الخطـورة الكائـن. إنه لا يمس الفعل والممارسـة كما لا يمس الوجود إلا بدرجة ثانية، أما بالدرجة الأولى فإنه يمس المعرفة فقط. لندقق أكثر الفرق بين السـرقة والزنا والسكر:

تقع السـرقة بين هويتين (في العمل) هما إنسـان1 وإنسـان2 تكون كل منهما سـلبا للثانية بينما يقع الزنا بين هويتين (في الوجود) هما إنسـان1 وإنسـان2 وهو الأخطر أو هما الإنسـان الفردي والإنسانية وهو الأقل خطرا. بعيدا عن ذلك يقع الخمر بين هويتين (في المعرفة) هما فكرة1 وفكرة2. إن الإعتداء الذي يحصل في السرقة هو اعتداء سلوكي لإنسان على الثاني بينما الإعتداء في الزنا هو اعتداء وجودي لإنسان على الثاني أو لإنسان فرد على الإنسانية في حين أن الإعتـداء فـي السـكر هـو اعتداء معرفي لفكرة على الثانية. قـد يتحول اعتداء الأفكار بعضها على بعض (أي السكر) إلى فعل يعتدي فيه الأشخاص العينيون الواحد على الآخر (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر)، لكن ذلك استتباع لمشكل السكر وليس المشكل نفسه. إن كل ما يأتي من نتائج للسكر ليس المشكل المنطقي الذي لأجله حرم السكر، إنما المشكل المنطقي هو فقط التناقض المتمثل في دخول فكرة على الثانية والإعتداء على مفهوم التفرد في المستوى المعرفي (لا العملي ولا الوجودي). من ثمة نقص الحد العقوبة / المتعلق بالسكر مقارنة مع الزنا والسرقة. لنلاحظ بهذا الشأن ما يلي:

- إن حـد شـارب الخمـر فـي الإسـلام ليـس منصوصا عليه في القـرآن الكريم كما هو

منصوص على حد السرقة وحد الزنا.

- إن النبي ص قد كان كثير المرونة في هذا الحد بمثل ما لم يكن في الحدود الأخرى. نكتفي فقط ببعض الأمثلة من كثير. فقد ثبت عن ابن عباس أنه قال: "ما ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخمر إلا أخيرا. لقد غزا غزوة إلى تبوك، فغشي حجرته من الليل أبو علقمة بن الأعور السلمي وهو سكران، حتى قطع بعض عرى الحجرة، فقال صلى الله عليه وسلم: من هذا؟ قالوا: أبو علقمة سكران، فقال: ليقم إليه رجل فليأخذ بيده حتى يرده إلى رحله". وفي مسند الإمام أحمد وسنن أبي داود والنسائي والحاكم وصححه ابن حجر وقوى إسناده، وهو كما قال بإسناد صحيح، عن ابن عباس أيضا قال: "لم يقت [أي لم يوقت] رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخمر حدا، فشرب رجل، فسكر، فلقي وهو يميل في الفج [أي في الطريق]، فانطلق به إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فلما حاذى دار العباس، انفلت، فدخل على العباس، فالتزمه، فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم، فضحك، وقال: أفعلها؟ ولم يأمر فيه بشيء".

- إن هذا الحد هو أدنى الحدود. بشأن مقدار العقوبة، فعن أنسٍ ابن مالك ر: "أنّ النّبيّ صلى الله تعالى عليه وسلم أتي برجلٍ قد شرب الخمر، فجلده بجريدتين نحو أربعين".

- بعد ذلك فإن هذا الحد لا يحظى حتى باسمه كحد في وجه من وجه القراءة. فعن أنس أن الجلد أربعين "فعله أبو بكرٍ، فلمّا كان عمر استشار النّاس، فقال عبد الرّحمن: أخفّ الحدود ثمانون، فأمر به عمر" (رواه مسلم). وعن السّائب بن يزيد قال: "كنّا نؤتى بالشّارب في عهد رسول اللّه صلى الله عليه وسلم وإمرة أبي بكرٍ، فصدراً من خلافة عمر، فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا، حتّى كان آخر إمرة عمر، فجلد أربعين، حتّى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين". واضح أن هاهنا تقديرا للمصلحة يختلف جذريا عن طبيعة الحد الذي لا تقدير فيه للمصلحة بل فقط للبنية المنطقية للكائن مثلما نردد هنا دائما.

إن عقوبة السكر هي إذن دون مستوى الحد الذي أخفه الثمانون وهو حد القذف المنصوص عليه في القرآن الكريم: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً...﴾ (النور 4). من ثمة تسمية عقوبة السكر بالتعزير لا بالحد، الشيء الذي يعني أنها متروكة لتقدير المصالح. لنلاحظ جيدا أن الحد بمعناه الدقيق لا مجال للتصرف فيه إذا توفرت شروطه (قطع اليد، الجلد 100 أو 80..)، وذلك لتعلق الحد بالبنية المنطقية للكائن والتي هي معدودة بالتمام. بالمقابل فإن التعزير يتعلق بالمصالح الإنسانية ذات الإختلاف غير القابل للإحصاء أي باللامتناهي. من ثمة فإن عقوبة الخمر قد قدرتها السنة بحدود الأربعين جلدة، في حين ارتفع بها تقدير عمر ر إلى الثمانين أي إلى مستوى الحد لعلة عينية هي كثرة الشرب وانعكاسه السيء على المجتمع. في كل الحالات فإن الأمر لا يتعلق بالمعنى الدقيق

بشأن السكر بالحد بل على الوجه الأدق بالتعزير. لماذا لا يرتقي السكر إلى مرتبة الحد؟ لماذا، في مستوى التعزير نفسه، تقدير السنة له بأربعين جلدة؟

لنذكر أن السرقة يقابلها حد لأن السرقة اعتداء هوية هي إنسان' على هوية أخرى هي إنسان" والزنا يقابله حد لأنه اعتداء هوية هي إنسان' على هوية هي إنسان" أو اعتداء هوية جزئية على هوية كلية هي الإنسانية برمتها. بحسب الكتابة المنطقية فإن الأمر يتعلق هنا بدخول الهوية أ على الهوية ب أو دخول الهوية أ' على الهوية أ". الخمر / السكر بالمقابل اعتداء فكرة على الثانية داخل الهوية الواحدة للإنسان الفرد. لا يتعلق السكر (في ذاته وقبل النظر إلى استتباعاته وتأثير على الحياة العامة) باعتداء إنسان على آخر أو على الإنسانية بل فقط باعتدائه على ذاته بما هو فكرة وفكرة ثانية، صورة أولى له وصورة ثانية له هو نفسه، أي بالكتابة المنطقية، يتعلق السكر بتداخل الهوية أ معها هي نفسها كهوية أ، وهو ما يعني اعتداء الشيء على نفسه. هذا يعني بحسب ما دأبنا عليه من وعي خلال الدراسة أن السكر لا يقع في المستوى الأقصى لتناقض أ مع ب ولا حتى في المستوى الأوسط لتناقض أ' مع أ" بل فقط في المستوى الأدنى لتناقض أ مع أ. نذكر أن أيسر ما يمكن رأبه في بنية الكائن هذا الخرق الذي يحدث داخل أ نفسها. أعسر منه الخرق الذي يحصل بين أ' وأ" وأعسر من الكل الخرق الواقع بين أ وب. نفهم من هنا أولا لماذا يكون الخمر أهون عقوبة من السرقة والزنا والقذف. لكن لم يشك حتى في نسبته إلى الحد؟ لماذا يصنف في مستوى التعزير؟

لأن الحد، المسافة بين أ ونفسها ضيقة وغير معتبرة كمسافة مقارنة مع الحد، المسافة بين أ' وأ" وبين أ وب. نذكر أن المسافة في مستوى ظهور الكائن لا تستدعي أكثر من العودة إلى الكمون للظهور بلباس مختلف، وهو أمر هين من حيث الوقت الذي يستهلكه ومن حيث الجهد. بالمقابل فإن المسافة في مستوى تعين الكائن تستدعي جهدا كبيرا للعودة إلى القوة لإنتاج الكائن من جديد في حركة زمانية شاقة نسبيا. أوسع من ذلك المسافة في مستوى التحدد من اللاتناهي. واضح هكذا إذن أن الحد يفهم بحسب المسافة بين مكوناته ما إذا كان من فاصل بينها أو لا وما إذا كان الفاصل ثقيلا أم خفيفا. ولأن أخف المسافات، الحدود هي القائمة بين الشيء ونفسه، ولأن السكر يقع في هذا المستوى لتداخل حدود الشيء مع نفسه، فإن السكر أخف من أن يسمى حدا بما هو أخف الإعتداءات المنطقية ومن ثمة تتعلق به أخف العقوبات.

بلغة أخرى فإن الحد في الإسلام (تلك حدود الله) يشار به أولا إلى الفرق، المسافة بين الهويات حيث يكون دخول هوية على الثانية اعتداء منطقيا على معنى التفرد؛ أما ثانيا فإن الحد يشار به أساسا إلى مسافة الهويات الأكثر حدة في علاقاتها أي المسافة بين أ وب والمسافة بين أ' وأ". أما المسافة بين أ وأ فإنها موضع تجاذب بين كونها حد وكونها دون ذلك. ومن حيث كونها دون عقوبة الحد فذلك لسهولة رأب المسافة بين مكوناتها إلى الدرجة التي لا تظهر فيها

حدتها بمثل ما تظهر في العلاقات بين أ وب وبين أ' وأ''. لكن لماذا في حدود هذه العلاقة الداخلية نفسها للكائن الجلد أربعين؟

نكتفي هنا بالتذكير بالحسبة التي مررنا بها بصدد الزنا والمتعلقة أولا بأدنى الكائن. إن بنية الكائن – المعرفة هاهنا – مؤلفة من زمان ومكان وهيئة مشكل كل منها من حدود ثلاثة مضبوطة، الشيء الذي يعطي بالنتيجة ما يلي (نذكر فقط):

التحدد (1) في الزمان يكون للوجود والقوة والعلم (3)، كل منها يكون للماهية والممكن المنطقي والتعين (3 × 3 = 9). المجموع: 9 + 3 + 1 = 13. ولأن هذا يتكرر ثلاث مرات، هاهنا في التحدد، ثم في التعين والظهور فإن الحدود تصبح 13 × 3 = 39. حينما نضيف إليها أنها موثوقة جميعا بحد جامع فإن العدد الجملي للحدود يصبح 39 + 1 = 40.

هكذا فإن الذي يشرب الخمر وهو يعتدي على المعرفة يكون قد اعتدى منطقيا على أربعين حدا منطقيا، وهو معنى الجلد أربعين كسلوك منطقي فحسب.

الفصل الثاني

معنى الإنسان ونمط الدولة

I – معنى الإنسان / الإنسان كائن الضرورة الحرة:

1 – تاريخ الفلسفة كتعريف غير إشكالي للإنسان وممكن تعريف إشكالي / الإنسان بما هو هوية – الإنسان كلاهوية: ينأى التعريف المعاصر للإنسان عن نموذج الماهية الذي ما فتئ تاريخ الفلسفة يحشر تحته الإنسان لتعريفه، أعني حصر الإنسان في ماهية ما تكون محددة على هيئة قضية proposition. نذكر أن من أهم الماهيات التي لحقت تعريف الإنسان هي على سبيل الذكر العقل (الإنسان حيوان عاقل – أرسطو)، النفس (إبن سينا)، الفكر (ديكارت)، العمل (ماركس) الصناعة (برغسون)...

كل التاريخ القديم والحديث للفلسفة تقريبا هو تاريخ الوعي بالإنسان بما هو هوية ما يمكن تعيينها وضبطها والإشارة إليها بدقة أي يمكن حصرها في حيز ولحظة وهيئة مفهومية. تعني الهوية معا أن الإنسان محدد قيما ومعنى للحقيقة ونمط سلوك. وبأكثر دقة فإن الهوية تعني معا أن يكون الإنسان حقيقة دون الأخرى وأن يكون موضوعا لمعيار يقيس به إنسانيته وأن يكون حاصلا على درجة ما من الكلية تصيب كل إنسان شبيه. لهذا كان كل تاريخ الوعي بالإنسان كهوية تاريخ الوعي به في الوقت نفسه كجملة من القيم والعقائد أي كضرورة ما، الشيء الذي يتلاشى كليا في الوعي المعاصر بالإنسان.

يحد التعريف المعاصر للإنسان هذا الأخير بما هو كائن الممكن بحسب الترجمات المختلفة لذلك في لغة الفلاسفة: الإنسان دازاين (هيدغير)... إن الهويات ما قبل المعاصرة للإنسان (عاقل، عامل، صانع..) إنما تجد هي نفسها مدلولها في الطبيعة الممكنة للإنسان. ذلك أن جوهر العقل يكمن في الإختيار بين الإمكانات وجوهر العمل يكمن في تحصيل الطبيعة الممكنة للإنسان..

حينما نقول الممكن فإن ما يقفز على الفور كعنوان لتعريف الإنسان بدرجة ثانية هو مفهوم الحرية. تفهم الحرية أولا في الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى حدود هيغل في علاقة بمفهوم الذاتية subjectivité والإستقلالية autonomie. الحر هنا هو من لا يتلقى إملاء من خارجه سواء كان هذا الخارج الطبيعة أو المجتمع أو الدين أو أي جهة تقوم بوجه الذات.

أما في الفلسفة المعاصرة فإن اتجاه تعريف الحرية ينمو صوب ربطها بالعدم néant لا بالذاتية. ذلك أن الذات المستقلة نفسها إذا احتوت مع استقلاليتها تحديدا ما لطبعها فإنها تغدو مرتهنة لهذا التحديد أي تغدو غير حرة. نقرأ بوضوح هذا الفرق بين معنيي الحرية في نص لسارتر ينقد فيه التصور الحداثي الذاتي للحرية ويشدد على الحرية بما هي حركة انطلاقا من العدم أو من الممكن. إن التصور المعاصر للحرية يتقلب داخل هذه العلاقة للحرية بالعدم دون أن يكون معنى الذاتية منسيا. إنه من اليسير أن نجد تقاطعا كبيرا بين العدمية والذاتية بما العدمية هي رفض لأي مقابل للذات يتعين ليكون سلطة عليها وبما العدم قيام للذات مقابلا للاشيء والذي يعني مباشرة قيامها في عودة على ذاتها فحسب. إن الذات لا تمتلك قرارها الحق ولا تتصرف بمقتضى استقلاليتها ما دام موضوع فعلها الحضور المهيمن عليها، التعين، الوجه الوضعي للعالم.

إن الفعل نفسه يكون مستحيلا إذا كان وعينا بالشيء على هذا النحو أي وضعيا. إنه لا يتجاوز هنا أن يكون فعلا توتولوجيا tautologique أي فعل ما هو مفعول سلفا. الفعل بالمعنى الدقيق للكلمة لا تتفق بنيته مع ما هو قائم، ناجز، حاضر بل مع الممكن فحسب وما هو قابل لكل ذلك. إن فكرنا المعاصر برمته من نيتشه إلى هيدغير وسارتر وداريدا ودولوز... لا يتوانى في الإقرار أن الفعل الحر يقتضي إلقاء الموضوع في رحم الممكن، العدم. بالمقابل فإن الإستعباد والإنفعال مرتبطان بالحفاظ على الطابع الوضعي، الحضوري للأشياء. تجد الحرية موقعها لدى الإنسان إذن في أصل تعريفه ككائن الممكن، مرن الطبيعة وقابل للتعين في اتجاهات متضادة وككائن يجد معناه بداخله. إن الإنسان لمجرد كونه كذلك، فإنه كائن حر.

يتساوق تعريف الحرية في الفكر المعاصر مع إلغاء الطابع الجوهراني substantialiste للأشياء. إن الحرية صنو العدم، اللاتعين، الممكن. وإن الفعل الإنساني لا يكون حرا إلا إذا كان الإنسان كائنا غير محدد إن في ذاته أو في الأشياء المتعلق بها فعله. أما وقد ذكرنا من قبل أن القيمة والمعنى والحقيقة لدى الإنسان تكمن في صدورها عن ممكن ما لا عن قيامها كحالة ضرورية، فإن الحرية تغدو جوهر المعنى والحقيقة والقيمة بمثل ما نجد صراحة أو ضمنا في النصوص الفلسفية المعاصرة، وفي النهاية جوهر تعريف الإنسان.

لكن الممكن يعني بدرجة ثانية الإختلاف différence. إن الإنسان لكونه غير محدد في ذاته ولا في العالم المحيط به، فإنه أيضا غير قابل للصياغة الكلية لذاته ولعلاقته بالأشياء وإنما هو مفتوح مباشرة على الإختلاف سواء لتعدد الإمكانات في مقاربة الشيء سواء لكون الطبيعة المرنة souple للشيء لا يمكن توجيهها إلا جهة الإختلاف. إنه لا يمكن التفكير بالكلي، بعدم الإختلاف إلا حيث الموضوع مباشر لنا أو حيث قيامه كتعين، وهو ما لا تدل عليه طبيعة العالم.

يتعلق الأمر من خلال هذا العرض، بتعريفات للإنسان مختلفة، لكنها متواترة في الزمان

على نحو لا يصنع إشكالا في الوعي بماهية الإنسان. إنه أولا في الوعي قبل المعاصر هوية ما، لكنه في الوعي المعاصر هو لاهوية بالمرة. ليس ثمة هاهنا حالة صعوبة. فالإنسان المعاصر لا يجد أي إلزام لديه من جهة تعريفه بضرورة ما تنغص وعيه بالحرية والممكنية، تماما كما أن الإنسان قبل المعاصر لم يجد صعوبة في الوعي بنفسه كهوية قيمية ومعرفية وسلوكية بما أنه غير ملزم بوعي اللاهوية في تعريفه.

لذلك فإن قرارنا واضح باتجاه تشخيص تاريخ الفلسفة كتاريخ غير إشكالي في الوعي بمعنى الإنسان. والسبب وعيه حينا بالإنسان كهوية وحينا آخر به كلاهوية دون امتلاك الشجاعة الكافية للإنتباه إلى أننا بصدد محددين للإنسان هما بحاجة إلى وعي إشكالي بهما أكثر من تمثلهما هنا وهناك على نحو عقدي. لكن الأدهى من ذلك أنه حتى الوعي بالإنسان ككائن الحرية غير متاح في الفلسفة المعاصرة. والسبب هو أن العدمية نفسها وجه من وجوه الوضعية بما أننا دائما بحالة فهم وضعي للعالم **كعالم مباشر** وإن كان على نحو موسع وحالة فهم وضعي للإنسان **ككائن جسمي**، والوضعية أعني هنا الحضور المباشر للعالم والهوية الجسمية للإنسان لا تشكل شرطا للحرية بل للضرورة والإستعباد. إن الحرية تتفق على العكس والبعد غير الوضعي للأشياء أي مع تحرير الإنسان من ثقل الواقع أو هي تتفق مع تغييب العالم وبكلمة مع **الغيب** لا مع استحضاره ومع **تحصين ذاته من الجسمية** القابلة للإنتهاك والهيمنة عليها وفهمها على العكس كوضع لاجسمي للإنسان.

مع ذلك فإن الوعي الإشكالي بالإنسان لم ينقطع خلال اللحظات المختلفة لتاريخ الفلسفة. إن حركة تاريخ الفلسفة نفسها بين هوية وأخرى للإنسان ثم التطليق الكامل لتعريف الإنسان بالهوية دليل لوحده على حضور الحدود المختلفة للإنسان في تعريفه وعلى الوعي الإشكالي الذي ينتهك قرار الهوية. بالمقابل فإن تعريف الإنسان باللاهوية نفسه يشكو من توتر واضح: إنه من الصعب تعليل الحالة الكلية التي تعيشها الإنسانية وتصبو إليها سواء في حدود الدولة الواحدة أو في مستوى الأفق الكوني عامة – من الصعب تعليل ذلك إلا بحدود ما للمشترك الإنساني. إن هوية ما كلية إذن يجب أن تكون في حدود اللاهوية نفسها. بالمثل فإنه من الصعب تصور الوجود الإنساني بدون معيار ما يكون راسما للضرورة التي يتحرك وفقها الناس ومن ثمة بدون حدود قيمية بين الأشياء الإنسانية. إن كل هذه الإحراجات هي ما نجده في كل مرة يقفز هنا وهناك داخل النص الفلسفي بمجرد أن تقر حقيقة ما. أما إذا غابت عن داخل النص وعن أن تكون مكونا عضويا للفكرة فإنها لا تفتأ أن تظهر أخيرا ليكون مذيلا بها النص الفلسفي بعد أن يستكمل وعيه العقدي بالإنسان في هذا الإتجاه أو ذاك. ذلك ما نزعم أن الوعي الإسلامي بمعنى الإنسان قد رسمه بشكل صريح، أعني التفكير الإشكالي بحسب الهوية واللاهوية معا كمحددين للإنسان لا مفك منهما.

إننا نتصور أن تاريخ الفكر الفلسفي قد سعى بدون تصريح نحو هذا التعريف الإشكالي للإنسان. وإذ يكون قد فشل في بلورة هذا الوعي فإننا نزعم أن الإسلام هو من يوفي في آن بالشروط الأساسية للحرية والإختلاف وبشروط الوعي الإشكالي بمعنى الإنسان.

2 - التعريف القرآني للإنسان كتعريف إشكالي - الإنسان كائن الممكن والحرية والإختلاف / الإنسان كائن الضرورة والقانون:

أ - الإنسان كحالة من الكائن عامة / الإنسان بما هو كائن الضرورة:

لن نطيل الحديث في الوجه المتعلق بالضرورة أي اعتبار الإنسان مثل جميع الكائنات غيره خاضعا للناموس الكوني نفسه. لنذكر فقط بكل ما سبق من الدراسة بما هو قرارات واضحة للتنبيه إلى المقولات المنطقية الأساسية المتحكمة بالكائن والتي لا ينأى عنها الإنسان بما هو كائن. نذكر أيضا أن هذا لم يكن ممكنا إلا بالتخلص من الوعي الوضعي الذي هو وحده بتشخيصنا مصدر القرارات غير المستقرة تجاه العالم. إن خلاصة الوعي غير الوضعي بالمقابل هي كون الحدود المتناهية للعالم والقواعد المستقرة قائمة لامحالة لكن على نحو غير وضعي.

إلى جانب هذا الوعي بالإنسان كضرورة في الإسلام بما هو جزء من الكائن برمته، فإن الوعي المماثل به كممكن وكحرية واختلاف يحضر بالثقل نفسه لينبه إلى الطبيعة الإشكالية للإنسان. لنر بأي معنى يكون الإنسان في الإسلام أيضا وبالثقل نفسه كائنا لغير الضرورة:

ب - الإنسان كحالة متميزة من الكائن / الإنسان بما هو كائن الممكن:

• **التعريف القرآني للإنسان بما هو التعريف المعاصر له:** إننا نزعم أن التعريف القرآني للإنسان يجتمع عند نقطة أساسية: الإنسان هو الكائن القادر على الفعل وفق الإمكانات المتضادة - ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان 3)؛ ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (البلد 10) لا الذي يفعل بحسب الضرورة، وهو ما يحمله القرآن على جميع الكائنات عدا الإنسان وطبعا الله. يتعلق الأمر على حد السواء بالمعرفة كما بالعمل. إن منتهى تعريف العقل (وهو في العربية تعريف أخلاقي بالأساس: عقل، يعقل أي لجم كائنا حيا دون أن يكتسح حدودا ليست له) هو الكف عن حالة الطبيعة (الضرورية) لاكتساب الحالة الثقافية (الممكنة) وهو الفعل وفق ممكن ما بسلب ضده. إن الإنسان كما نفهمه من خلال الإسلام هو الكائن - النتيجة لا المعطى وهو حصيلة تجربة experience تسمى تربية éducation وتهذيبا للنفس. إن "الجوهر" الممكن للإنسان نجده قرآنيا في أصل الخلق: ﴿... إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾، ﴿... مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ (آيات سبق ورودها). إن مادة الخلق الإنساني مادة مخصوصة لكائن الممكن بحسب طبيعتها المرنة souple والعارية عن الهوية المسبقة عدا الإمكان المحض.

ومثلما رأينا آنفا من علاقة ضرورية بين الممكن والإختلاف، فإن القرآن من جهته ينبه

إلى أن الطبيعة الممكنة للإنسان لا يمكن أن تفرز وحدة وذلك على نحو أصلي وخلقي: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ...﴾ (هود 118 – 119). نفهم الآية على النحو التالي:

- إن الله لو شاء لجعل الإنسان كائن الضرورة تماما كما هو شأن الكائنات الأخرى، وهناك يكون الوضع الإنساني كليا وبلا اختلاف.
- لكن الله خلق الإنسان ككائن الممكن المفتوح مباشرة على الإختلاف، وهناك فإن الكلي معدوم في الطبيعة الأصلية للخلق.
- إن الإختلاف كما يترجم هكذا إنسانية الإنسان، فإنه يكشف لامحالة عن وجه سلبي.
- إن الكلي، الوحدة المنعدمة بشكل أصلي في الخلق ممكنة كمشروع أي بواسطة فعل إنساني يطلبها وذلك هو أفق الرحمة.
- إن كل هذا هو هدف خلق الإنسان أو هو معنى الخلافة نفسها ومعنى الأمانة: الإنسان كائن الإختلاف الذي يستثمر اختلافه لإنسانيته ويستبعد استتباعاته السيئة بخلق الوحدة الممكنة.

هكذا فإننا نزعم بثقة كبيرة أن الإنسان في الإسلام بما هو كائن الممكن والإختلاف معرف مباشرة بالحرية. إن النص القرآني بعد أن رأينا تعريفه الإنسان بما هو الكائن الذي هدي السبل المتضادة وهدي النجدين أي وضع على طريق الممكن لا على طريق الضرورة الذي يحمله القرآن على جميع الكائنات عدا الإنسان وطبعا الله – بعد ذلك يصف الإنسان بالمشيئة الحرة: ﴿... فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (سورة الكهف 29). إن النص القرآني يكشف بوضوح عن طبيعة الفرق الذي يقيمه بين الإنسان وبقية الكائنات من الجماد حتى النبات والحيوان، والذي يتردد في الآيات القرآنية كالفرق - الأصل، أعني الحرية لدى الإنسان والضرورة لدى بقية الكائنات: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ...﴾ (الحج 18). إن هذا التمييز القرآني للإنسان بما هو ليس ساجدا لله بالضرورة كباقي الكائنات والمتكرر في كل مرة بشكل داخل النص، يؤكد الحقيقة الوحيدة التالية: **الإنسان وحده كائن الإمكان والحرية، كل الكائنات سواه كائنات الضرورة.**

بعد ذلك فإن القرآن لا يفتأ يعلي من شأن الإنسان الحر ويضع من شأن غير الحر. إنه يميز صنفين من الناس: الأول عبد لا يمتلك حريته إما لكونه فقد طبيعته المرنة أو لكونه منح حريته لغيره يتحكم به، والثاني حر يمتلك القدرة على الفعل لكونه يمتلك الطبيعة المرنة التي للإنسان ولكونه لم يمنح حريته لغيره وحافظ على فعله الذاتي: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً عَبْدًا مَمْلُوكًا لاَ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ

لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ * وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لاَ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاَهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لاَ يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (النحل 75 – 76). إن الصنف الأول هو الذي يحول نفسه من كائن الممكن والحرية والفعل إلى كائن الضرورة والعبودية والموت. أما الصنف الثاني فهو الذي يمتلك ذاته الحرة يأمر بالعدل وينهي عن الجور وينفق ماله عن طيب نفس منه. إن هذا الذي يمتلك قراره الذاتي ويتصرف بملئ حريته الباطنية هو الإنسان الحق بحسب ما نقرأ في القرآن. وإذا كان الصنف الأول من الناس، لفقدانه حريته وقراره الشخصي، شرط لنشر العجز لدى الناس والإستبداد والظلم لدى المتحكمين، فإن الصنف الثاني شرط لحياة الناس وقوتهم وقوامتهم على التاريخ وللإلتزام بالمسؤولية والإستمرار عليها.

• **الفرق بين التعريف القرآني للإنسان والتعريف المعاصر**: رغم التقاطع الشديد بين الفهم المعاصر للإنسان بما هو كائن الممكن والفهم القرآني، فإن فروقا عديدة بين الفهمين يمكن حصرها على النحو التالي:

– الفرق بين الممكن في الفهم المعاصر الذي يتأول كعدم مطلق للهوية وبين الفهم القرآني الذي يتأول الممكن كوعي جديد بالهوية مفتوح. يعود هذا الإختلاف إلى أن الوعي المعاصر، لطبيعته الوضعية، لا يسمي ما سوى الحضور الوضعي للشيء إلا عدما في حين أن الوعي القرآني، لتحرره من الوضعية، يسمي ما سوى الحضور الوضعي – الممكني مثلا، يسميه بعد هوية ما لكن بصيغة مفتوحة.

– الممكن في الفكر المعاصر يفهم كحالة تساوي للقيم بحكم أن الخير والشر والجميل والقبيح والصحيح والخطأ، كل ذلك من ممكنات الإنسان. أما في الفهم الإسلامي فإن انتماء الممكنات جميعا إلى الإنسان وإلى تعريفه أصليا بها لا يغني عن التمييز بينها كقيم. إن خطأ الفكر المعاصر في تشخيصنا الإسلامي نابع من تصوره أن القيم السالبة تتميز بعضها عن بعض فقط إذا انفصلت عن الموجبة ولم يكن لها أصل في الإنسان ذاته وأن اللحظة التي أصبحت تفهم فيها كمكون جوهري للإنسان فقدت فرقها وتساوت القيم. لكن التصور الإسلامي كما رأينا في التعريف القرآني للإنسان يؤصل القيم السالبة داخل الإنسان ذاته دون أن يؤدي ذلك إلى امحاء الفرق بين القيم لأنه من البداية يقر بما انتهى إليه الفكر المعاصر، كون السلب أصيل في الأشياء في سلبيته نفسها.

– الممكن في الفكر المعاصر هو الحلقة الأخيرة في التفكير، بينما في الفكر الإسلامي الممكن محدد هو نفسه بحسب دائرة أخرى هي الأكبر، دائرة الغيب التي تفرض عليه قرارا تأويليا جديدا بشأنه. إن الممكن في الفكر المعاصر ينتهي إلى أن يكون حقيقة فوق – تأويلية ويتحول الإنسان ككائن الممكن إلى هذه الحقيقة، وذلك ما لا ينتهي إليه الفكر الإسلامي الذي

يعلق الإنسان بسؤال يتعدى هذه الحقيقة ليجد الإنسان نفسه أمام إمكان أقصى حول ممكن المصير الإنساني المجهول.

إن الإنسان يغدو هكذا كائن الممكن بمعنيين في الإسلام: بما هو كائن مرن في طبيعته وفي طبيعة العالم المحيط به، وبما هو كائن يواجه مجهولا أعني عالما غيبيا يخفي ما هو إياه، ومن ثمة يواجه نهاية تأويلية، وهو ما لا يبلغ وعيه الفكر الفلسفي إلا على نحو بالغ النقصان. بكلمة أخرى فإن الحرية تجد أساسها في الإسلام في الطبيعة غير المتعينة للعالم وفي الطبيعة المنسحبة له.

- الطبيعة غير المتعينة للعالم كشرط للحرية: بما الإنسان أولا كائن الطبيعة المرنة، فإنه لا يجد ما يدفعه لفعل دون آخر على نحو ضروري، بل يجد نفسه في مواجهة ذاته والتصرف الحر في إمكاناتها. إن الآيات التي ذكرناها آنفا وغيرها (وهديناه النجدين - إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا...) إذ تشير إلى قيام الإنسان في حد الممكن تشير بالمثل إلى أن الفعل إنطلاقا من الممكن هو فعل غير محدد سلفا وأنه محكوم بدلا عن ذلك بالإختيار في مواجهة مباشرة واللاشي. لذلك نرى القرآن يشير إلى الإنسان بما هو وحده المسؤول عما يأتيه لأنه مما كسبت يداه: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ...﴾ (الشورى 30)، "إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم إياها فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه" (حديث قدسي).

لكن هاهنا الصعوبة المتعلقة بالقضاء والقدر والتي ظهرت خاصة في الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول "أفعال العباد" - ما إذا كان الله صانع أفعالنا وهنا فلا حرية لنا ولا مسؤولية ولا معنى للحساب أو إذا كانت الأفعال من صنعنا وذلك ينقص من ألوهية الله الصانع لكل شيء- هذه الصعوبة نفهمها على النحو التالي: إن الخلاف مأتاه تصور أن الذاتية التي نمتلكها والإستقلالية التامة عن الله والحرية التي لنا، ذلك ليس من صنع الله نفسه.

إن الفكرة التي ندافع عنها هاهنا هي أن الإستقلالية التامة عن الله والحرية الكاملة نفسها كل ذلك يتبع فعل الله نفسه. إن سلب الله هو ذاته فعل لله. يتمثل ذلك في قصة الخلق في خلق إبليس رمز العصيان / الشيطان رمز الغواية والذي هو المكون الأهم لمعنى الآدمية ومعنى الإنسان. إن هذا الذي لم يسجد له إبليس وسكنه للغواية هو الذي تحول بهذا الفعل عينه إلى كائن الحرية والإستقلال. ثم إن القرآن يصف كل ذلك بما هو حركة الخلق الإلاهي ذاته المتخارج عن ذاته أيما تخارج إلى حدود العصيان وولادة الذات الأخرى تماما.

هكذا فنحن لسنا بحاجة للبحث عن حالة وسط بين الإختيار والجبر. إننا نستطيع أن نعلن أن الإنسان كائن الحرية وبإطلاق القول لكن الحرية القصوى والإستقلالية التامة فعل لله في أقصى ما هو بما هو "الواسع".

- الوضع الغيبي الإيماني للعالم كشرط للحرية: الإنسان كائن حر لكونه لا يصادف العالم إلا على نحو غير مباشر أعني على نحو غيبي. وذلك يعني حرمانه حق بلوغ حقيقة فاصلة بشأن العالم لا تكون ممكنة إلا في العلاقة المباشرة والشيء أو العلاقة الشهادية / الشهودية. إن وجود الإنسان على مسافة من الحقيقة هو الوجه الآخر لتحرره على هيئة كائن منطقي يسعى في اختيار حر بين المقاربات وغير مثقل بأونطولوجيا ملزمة. يتساوى في هذا الوضع المسلم وغيره على النحو الذي تكون فيه الحرية معرفا للجميع.

تأتي الحرية هنا من الوضع الغيبي للعالم والذي هو وضع إيمان لا وضع شهود. نذكر بالقسمة التي رأيناها أعلاه بشأن وضعي الإنسان الممكنين: وضع نكون فيه أمام الشيء نفسه ووضع نكون فيه أمام غياب الشيء. أما الوضع الأول فلا حرية فيه لفعلنا لأن حقيقة الشيء القائم تفرض نفسها علينا فلا نملك غير الإنفعال. هذا الوضع في الإسلام هو وضع أخروي فحسب. إن مفهوم الآخرة كما رأينا في الأول يعني حضور الشيء نفسه. لذلك تشير الآيات القرآنية هنا إلى استنفاذ إمكان الحرية: ﴿... لاَ يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا...﴾ (الأنعام 158)؛ ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ...﴾ (غافر 85). إن حضور الشيء نفسه يحول القرار من الذات إلى الشيء نفسه وينهي قيمة الفعل ويرفع المعنى عن الإيمان ويقضي على الحرية ويسحب حق الإختلاف.

الإيمان بالمقابل صنو الحرية والإختلاف والذاتية وإمكان الفعل. وكما لاحظنا فإن الإيمان هو حركة في غياب الشيء وفي حضور مجرد علاماته الدالة عليه على نحو غير ضروري. إن السلوك الحر هو الحركة حيث الشيء ممكن فحسب لا ضروري في علاماته أو هو حركة في الممكن أو حركة في الغيب. غير أن الممكن يعني مباشرة التحرك في اتجاهات مختلفة. لذلك فإن الدنيا برمتها في الإسلام هي فرصة للحرية والإختلاف قبل قدوم الشيء نفسه وانتهاء شروطهما.

إن الإسلام بمجرد تعريفه "الدنيا" بما هي غياب للشيء نفسه، للحقيقة ومحض حضور لإمكاناتها وعلاماتها يعرف الإنسان ضرورة بالكائن الحر l'être libre أو بما هو ذات حرة sujet libre وكائن الإختلاف être de la différence. يأتي ذلك من أن "الحقيقة" لا تمنحنا غير إمكاناتها بينما تنسحب هي لتترك لنا حق تشكيل الإمكانات على نحو يخصنا.

3 - المعنى الإشكالي للإنسان كأساس لحقيقته الأونطولوجية (الخلافة في الأرض والأمانة والحساب) والتاريخية (الحضور التاريخي للإنسان):

أ - المعنى الأونطولوجي للإنسان كمعنى إشكالي: لأن الإنسان حر فإن القرآن يضعه أمام المسؤولية الوجودية: ﴿... إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾ (البقرة 30) ويحمله الأمانة:

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ...﴾ (الأحزاب 72)، والذي ينتهي بالحساب عن الأفعال. وواضح أن الحرية هي المبرر الوحيد لوجود المشيئة وتحميل الأمانة والتعرض للحساب.

إن الحرية بزعمنا هي سر معنى الأمانة في الإسلام كما هي سر معنى الخلافة في الأرض وسر معنى الحساب في الدنيا والآخرة. إن العقل نفسه الذي يعزى إليه عادة تعليل الأمانة والخلافة لله في الأرض معرف هو ذاته بالممكن وبالحرية. إن الله الذي يكون الإنسان خليفة له والذي يصبو هذا الأخير أن يكون على صورته - "تخلقوا بأخلاق الله" (حديث)، هو الكائن الذي يفعل انطلاقا من ذاته وحيث الإمكانات متاحة له على السواء أكانت متساوية قيميا أو غير متساوية، وهذا منتهى ما وجد من أجله الإنسان. غير أن الحرية التي خلق عليها الإنسان كمعرف له يقابلها كموضوع القانون الذي خلق عليه العالم برمته بما هو ما لا يمكن للحرية أن تتجاوزه لأن حروف الحرية نفسها مكتوبة كحروف كل كائن بواسطته. إنه ما يسمى في الدين بالكتاب الذي يحيط بالعالم برمته وهو ما نسميه في الدراسة بالبنية المنطقية للكائن.

يتعلق الأمر إذن جملة بأن يكون الكائن الحر بإطلاق مختارا للكتاب بإطلاق، وذلك جوهر الخلافة والأمانة.

إن هذا الوعي بالأشياء يندرج ضمن تصور أشمل للألوهية ولتاريخ الخلق والغاية منه مفاده أن مقتضى الألوهية أن لا يمكث شيء خارج العلية الإلاهية مبدأ ومسارا وغاية. لكن إذا كان المشكل لا يطرح إذ يتعلق الأمر بكل كائنات الضرورة بحسب الوصف القرآني الآنف، فإنه يبدأ في علاقة بالقضية الكبرى للألوهية إذ يتعلق الأمر بالحرية وبالكائن الحر. هاهنا فقط تواجه الألوهية الصعوبة التالية: الحرية هي شرط الكائن المستأمن على صورة الله بما الله هو الكائن الحر، لكن الحرية هي في الوقت نفسه شرط الإخلال الممكن بالألوهية وبإضاعة الأمانة.

هكذا فإن الحرية، بالإضافة إلى أساسها الأونطولوجي أعلاه، هي قضية لاهوتية راسخة في الغاية الإلاهية من الخلق وفي معنى العبادة. إن مقتضى الألوهية أن تكون الحرية نفسها أو الكائن الحر، بعدما أدرجت كل كائنات الضرورة نفسها تحت العلة الإلاهية، أن تكون الحرية ذاتها بما هي حرية وفي منتهى السلوك الحر للكائن، أن تكون هي الأخرى تحت مقتضى العلة الإلاهية وتحت مفهوم العبادة وأن يكون الكائن الحر عبدا هو الآخر ككل الكائنات غير الحرة ولكن بما هو كائن حر ودون سلطة عليه حتى ولو كانت من الله نفسه.

ب - **المعنى التاريخي للإنسان كمعنى إشكالي**: إن القرآن الكريم يرسم بوضوح منقطع النظير الغاية من خلق الإنسان بما هي حصرا العبادة أي الخضوع للضرورة التي يجري عليها الكون برمته: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات 56). لكن هاهنا صعوبة في فهم الآية: إن غاية الإسلام بشأن السلوك الإنساني إذا كانت التعيين الضروري للعبادة فقد

كان من اليسير أن تطبع في جبلته ككل الكائنات، أعني لكان خلق الإنسان أصلا على هيئة كائن الضرورة ولكانت الأشياء لديه تحمل طابع الضرورة أو لكانت علاقته بالعالم مباشرة (لا غيبية) على نحو لا يسمح له بغير العبادة: ﴿إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾.............. لكن غاية الإسلام بزعمنا أن تكون العبادة على قاعدة الحرية والإختيار الإنساني الحر والمسؤول. إن تحقيق الإسلام عقديا بمعنى أن يطبق الناس العبادات من شهادتين وصلاة وزكاة وصوم وحج وتشريعيا بمعنى أن يطبق الناس أحكام الإسلام وحدوده - كل ذلك ليس غاية الإسلام الدقيقة. إنما غاية الإسلام أن يتعين كل ذلك وفق قرار حر. الحرية لذلك جزء من الهدف أو هي غاية بحد ذاتها لا وسيلة لغايات أخرى تماما كما العبادة غاية أي بكلمة، الغاية هي العبادة بحرية.

إذا فهمنا هذا المعنى للحرية بما هي المعرف المميز للإنسان أونطولوجيا بما هو كائن الممكن وبما هو ملقى في عالم ذي بنية غيبية وأنها لاهوتيا جوهر تعريف المهمة الإنسانية الكبرى في الوجود: الخلافة والأمانة أي التكليف، فإن المعنى التاريخي للإنسان يغدو مضاعفا على النحو التالي: إنه معا كل البنية العقدية والتشريعية في الإسلام أي الكتاب والضرورة وهو الحرية التي تميز موقع كل ذلك لدى الإنسان ككائن متميز أمين على الكتاب وخليفة في الأرض. إن الحرية هي التي تعطى كل الخيارات العقدية والتشريعية معناها ثم مقبوليتها عند الله وليس العكس. إن الأعمال في الإسلام لا تقاس بمقدار تطبيقنا لها فقط بل أيضا بقدرالصدق فيها والإيمان بها، وكل ذلك سلوك داخلي حر. أكثر من ذلك فإن السلوك الذي نقوم به عقديا كان أو عمليا ويكون تحت فعل ضرورة ما خارجية لا يعد إلاهيا سلوكا يحظى بالقيمة بل هو على العكس سلوك "شركي". بالمقابل فإن السلوك الذي لا نقوم به لأي ضرورة خارجية بل لاختيار داخلي حر وخالص هو الذي يحظى إلاهيا بالمعنى كله. لا معنى إذن في الإسلام لتطبيق التشريع وتحويله إلى "واقع" إجتماعي إذا لم يكن ذلك مشروطا باختيار ذاتي حر ولم يكن له أساس في معنى الإنسان نفسه. من ثمة كان إسلام المكره لاغ بإجماع فقهي:

"ولو أكره ذمي أو أكره مستأمن على إقراره به (أي الإسلام) لم يصح لأنه ظلم، فلا يحكم بإسلامه حتى يوجد منه ما يدل على الإسلام به طوعا مثل أن يثبت على الإسلام بعد زوال الإكراه، فيحكم بإسلامه من حين زوال الإكراه وثبوته على الإسلام. وإن مات قبل ذلك (أي قبل زوال الإكراه) فحكمه حكم الكفار في أنه لا يغسل ولا يصلى عليه ولا يرثه أقاربه المسلمون. وإن رجع الذمي أو المستأمن من إكراهه على الإسلام إلى الكفر لم يجز قتله ولا إكراهه على الإسلام، لأنه ليس بمرتد لعدم صحة الإسلام ابتداء، بخلاف حربي ومرتد فإنه يصح إكراههما عليه، أي الإسلام ويصح إسلامه ظاهرا لحديث (أمرت أن أقاتل الناس) خص

منه أهل الكتابين والمجوس إذا أعطوا الجزية والمستأمن لأدلة خاصة وبقي ما عدا ذلك على الأصل. فإن مات الحربي أو المرتد قبل زوال الإكراه عنه فحكمه حكم المسلمين لصحة إسلامه مع الإكراه بخلاف الذمي والمستأمن. وفي الباطن إن لم يعتقد الحربي أو المرتد الإسلام بقلبه فهو باق على كفره باطنا ولا حظ له في الإسلام لأن الإيمان هو التصديق بما علم مجيء الرسول به ولم يوجد منه"[1].

هذا يعني أن أي أهداف سياسية أو اجتماعية أو غيرها نصبو إليها (العدالة، السلم المدني، التنمية، الوحدة، نشر الرسالة الإسلامية وإنفاذ الإسلام في الأرض...) يجب أن تكون الحرية الإنسانية واحدة منها أو حتى قاعدتها وشرطها. وذلك يعني أن المسلم إذا خير بين أن لا يتعين الإسلام في العالم إذا رفضه الناس وتحفظ حريتهم وبين أن ينفذ الإسلام كرها وتفقد الحرية فإن المسلم يختار بلا تردد أن يسحب الإسلام من موقع التأثير السلطوي ويحفظ حرية الناس ويواصل طريق الإبلاغ والدعوة والحوار والتواصل حتى يتعين بحرية ومسؤولية ويتحقق المعنى الكامل للإنسان في التاريخ كمعنى إشكالي هو معنى الضرورة الحرة.

4 – المعنى الإشكالي للإنسان أساسا للمعنى الإشكالي للدولة – حاكمية الله أم حاكمية الإنسان / الحاكمية المطلقة لله باختيار إنساني مطلق:

نركز الإهتمام هاهنا بشأن الفكر الإسلامي على القضية المركزية التالية: هل يقوم التاريخ في التصور الإسلامي على حاكمية الله أي على القانون، الضرورة، العلم، المطلق أم على اختيار الناس أي على الممكن، الحرية، النسبي والمختلف؟ إن الأطروحة التي تفرض نفسها بقوة من خلال التحليل واضحة تماما وهي بزعمنا ما يفلت من التيارات الإسلامية نفسها الوعي بها فضلا عن التيار غير الإسلامي، وذلك أساسا بسبب طبيعتها الإشكالية. إن التأسيس الإسلامي للتاريخ تماما كما هو التأسيس الإلاهي الحكيم للكون برمته تأسيس إشكالي مثلما كنا نلاحظ. لا مفر لذلك لنا من الوعي الإشكالي التالي بطبيعة الدولة مشتقة من المعنى الإشكالي للإنسان:

- الحد الأول للوضع الإشكالي للإنسان: إن العالم الإنساني تماما كما العالم الطبيعي مبني بحسب المعطيات المنطقية نفسها المترجمة جميعا للأسماء الإلاهية في الوجود. إن التاريخ محكم البناء والحركة بحسب ضرورة قاتلة مشروطة بالمفاهيم المركزية التي ما فتئت الدراسة تكشف عنها وعن تكرارها بشكل لامتناه في الكائنات. وإذ لا شيء يمكن أن يقع خارج البنية المنطقية للكائن بإطلاق، فإنه لا معنى هاهنا لاختيار نمط وجود غير الذي تقرر بحسبه الكائن جملة. وهذا يعني في مستوى التاريخ أنه لا حاكمية في الإسلام إلا لله تعالى أعني لا مشرع إلا هو ولا شرع حق إلا شرعه هو بحسب ما ورد واضحا في القرآن والسنة من أحكام

---

(1) منصور ابن يونس البهوتي: كشاف القناع عن متن الإقناع. نترك التعليق على الجزء الأخير من الإستشهاد إلى نهاية هذا العمل.

وحدود بمعناها الواسع أي بما تقتضيه من فلسفة شاملة لها (شروط...). وكما رأينا فإن الشرع هو القوانين التي بني بها الكون برمته وهي مرتبة ماهية وعددا تماما كما هي مرتبة العبادات بالدقة التامة وبحسب المقولات المركزية للكائن. إن كل تعديل فيها إنما هو جهل قبل كل شيء بالبنية الدقيقة للكائن وهو بعد ذلك جريمة في حق النفس وحق الوجود وحق الله. الشرع (ش ر ع) في الأرض هو العرش نفسه (ع ر ش) في السماء مقروءا إذن في الإتجاه المعاكس من الأرض إلى السماء. الشرع هو القوانين نفسها التي في الطبيعة الجامدة والحية مترجمة في مستوى الإنسان. وكما أنه لا يمكن لأي كائن أن يتعدى المقولات المركزية للعالم في وجوده الطبيعي فإنه لا يمكن للإنسان أيضا أن يتعداها في وجوده التاريخي.

- الحد الثاني للوضع الإشكالي للإنسان: لكن كل هذا لا يكون لدى الإنسان ولا معنى له على الإطلاق إلا أن يمتلكه بالحرية التامة له أي إلا إذا اعتنقه إنسان حر يمكن له من الجهة الثانية أن لا يعتنقه. ذلك هو السر الأخطر في الوجود الإنساني عامة، كونه الكائن الوحيد الذي يقع ككل الكائنات في قبضة القانون، العرش لكنه لا معنى لوقوعه تحت القانون إلا إذا اختاره هو بنفسه أو أنه الكائن الوحيد الذي يختار القانون نفسه الذي للوجود كله بحريته التامة ولا معنى لوقوعه تحت القانون إلا على قاعدة الحرية.

II - نمط الدولة:

الجدل الكبير حول الدولة اليوم جدل حول ما يسمى بنمط الدولة، مدنية الدولة أو دينية الدولة. لا يعني ذلك أن وجوها أخرى من تناول المسألة غير ممكنة لكن فقط هي ليست الأكثر راهنية. الإنجاز المركزي في هذا العنصر نعلنه من البداية على النحو التالي:

إن الأفق الذي يطرح فيه إشكال الدولة يجب تغييره بالكامل من فرق بين المدني والديني إلى فرق بين الإبستيمولوجي والأونطولوجي. من الغريب بالتأكيد أن نتحدث عن الفرق الأهم بما هو فرق بين دولة إبستيمولوجية ودولة أونطولوجية لا بين دولة مدنية ودولة دينية، لكننا نبين هنا أننا بصدد أفق جدي هكذا سماته وبصدد وعي بالدولة لا يختلف عن وعينا بالعالم برمته.

داخل هذا الأفق فإن الأمر متعلق بالكشف عن الحقيقة الطريفة التالية:

إن الدولة في الإسلام تحدث الفرق النوعي مع أشكال الدولة المهيمنة عامة بما هي دولة إبستيمولوجية التأسيس ومنطقية الوعي بالحقيقة. على خلاف ذلك فإن ما نسميه اليوم بالدولة المدنية تقوم على وعي أونطولوجي بالعالم لا يمنحها غير اسمها كدولة أونطولوجية. ولأن الوعي الأونطولوجي بالحقيقة وعي دوغمائي لا يسمح بالمختلف في أرجائه وأن الوعي الإبستيمولوجي وحده هو ما ينفسح لأكثر من مقاربة للعالم، فإن الدولة في الإسلام هي أفضل نموذج ممكن لها. لنتابع هذه الأفكار الغريبة:

1 – الوعي المهيمن بالإشكال / الدولة المدنية والدولة الدينية كقسمة مشكلة / الإشكالات الأساسية من خلال مكافحة مباشرة بين الإسلام والعلمانية:

مدنية الدولة تعني على الفور الخلاف بين العلمانية والدين الذي هو في ما يعنينا مباشرة الإسلام. نحاول لذلك في مرحلة أولى من هذا العنصر التعريف بطبيعة الإشكالات المركزية القائمة هاهنا حول الدولة والرهانات المقصود بها التفكير في نمط الدولة. نسلم هاهنا مبدئيا بدقة ما نعني بالمدني والديني. بعد ذلك نكافح هذا بما لدينا من حد أدنى من عناصر وعي إسلامي بالعالم والهدف الكشف عن الغموض المحيط بالقسمة التي نحن بصددها بين الدين والمدني من أجل إعادة طرح السؤال على أرضية مختلفة. أما السلوك المنهجي الذي نتخذه هاهنا فيتمثل في الإجابة على التوالي عن الأسئلة التالية:

ما اللائكية؟ ما العلمانية؟

لماذا العلمانية / اللائكية؟ = ما شروط نشأتها؟ = كيف أصبحت العلمانية ممكنة؟

بأي معنى يربك الإسلام مفهوم العلمانية؟

أ – ما اللائكية؟ ما العلمانية؟:

*** الأصل الإيتيمولوجي (الإشتقاقي) للمفاهيم ومفترضاته الفكرية:**

– اللائكية laïcité: "اللائكية" تعود إلى الأصل الإغريقي "لايكوس" Λαϊκός وتعني "الشعبي" populaire وΛαϊκό، Λαϊκ، وكذلك Λαός وتعني "الناس" les gens أو "الشعب" peuple. مقابل هذا اللفظ هو "كلير" κλήρ، "كليرو" κλήρο، "كليروس" κλήρος ويعني رجل الدين، clergé أو السلطة الدينية. اللائكي هو إذن "ما ينتمي إلى الشعب لا ما ينتمي إلى السلطة الدينية".

واضح هنا من البداية أن ثمة صعوبة في فهم المقابلة بين "الشعب" و"السلطة الدينية". إن "الشعب" في الأصل يقابل "السلطة" فحسب لا "السلطة الدينية". أما "السلطة الدينية" فيقابلها "الشعب غير الديني أو غير المتدين". هكذا تكون المتقابلات معقولة. لماذا إذن يقابل "الشعب" –وهو في أصله Λαϊκός عار عن كل صفة تقابل الديني أو غيره – لماذا يقابل "السلطة الدينية"؟ ماذا لو لم تكن السلطة دينية وكانت مدنية، هل يسمى مقابلها لائكيا؟ = هل أن الخاصية الدينية ضرورية أم عرضية في السلطة التي تقابل اللائكي أي هل أن اللائكي ضرورة "لاديني"؟

إجابتنا عن السؤال الأخير هي: كلا. ليس ضروريا بحسب الأصل اللغوي أن تكون السلطة دينية ولا أن يكون اللائكي لادينيا. إن اللائكي هو فحسب من حيث الإشتقاق من يكون إلى جهة الشعب. وإننا لا نجد في العبارة الإغريقية الآنفة غير معنى "الشعب" الذي قد يكون الدين إلى جهته وقد يكون غير الدين. على هذا الأساس فإن من يقابل "الشعب" قد

يكون الدين وقد يكون غيره أي قد تكون السلطة المدنية نفسها ضد-لائكية إذا اتخذت غير خيار الشعب ومصالحه. المهم في غير اللائكي أن لا يكون إلى جهة الشعب وخياره.

نفهم هكذا أنه إذا حملت السلطة صفة الدينية كما هو في عبارة "كليروس" فإن ذلك لظروف تاريخية محددة كان المتحكم بالقرار السياسي فيها رجل الدين. هاهنا فقط يكون "اللائكي" أي الشعبي مقابلا للديني ويكون ما ينتمي إلى الشعب هو اللاديني أي بحكم علاقة المقابلة التي لـ "لائك"، "شعب" مع "كليروس"، "سلطة دينية". هذا يعني أن الأصل اللغوي متلبس بشروط تاريخية حمل فيها لفظ "كليروس" مضمون "السلطة الدينية" فانعكس على لفظ "لايكوس" ليكون "الشعبي بمعنى غير الديني" دون تحديد هنا لهوية "غير الديني" ما إذا كان "ضد الديني" أو فقط "ضد الإستعمال السلطوي للديني" أو "اللامبالي تجاه الديني"، فذلك ما سيتبين لاحقا.

"اللائكية" هي إذن في أصلها الإشتقاقي المقابل لـ "الكليروسية" بمستويين: **الشعبي مقابل السلطوي** (المستوى الأول: اللغوي الخالص)؛ **الشعبي اللاديني مقابل السلطوي الديني** (المستوى الثاني: اللغوي التاريخي أو الأمبيريقي).

– العلمانية sécularisme: العلمانية في الأصل بالفتح – فتح العاء لا بكسرها كما ننطقها عادة، أي أنها من "العالم" monde لا من "العلم" science. إنها من الأصل اللاتيني هذه المرة saecularis الذي يعني siècle، "القرن. ولأن القرن عدد من السنين معلوم فإن أصل اللفظ يعني "الزمني" temporel. ولما كان الزمان لا يجري إلا حيث الحركة كما بين أرسطو في كتاب **الفيزياء** *Physique*، وكانت الحركة تعني العالم الذي نعيش فيه وما ينتمي إليه دون سواه من عالم عقلي غير متحرك، فإن اللفظ يشير أخيرا إلى العالم وإلى العالمي – نسبة إلى العالم –mondain. يقابل ذلك ما ليس من العالم، ما ليس زمنيا intemporel وبكلمة أخرى ما هو مطلق absolu وإلاهي divin ومقدس sacré.

"العلمانية" هي إذن في أصلها الإشتقاقي **العالمية والزمنية والدنيوية والنسبية والتاريخية وغير المقدس مقابل ما فوق – العالمية واللازمنية والأخروية والمطلقية واللاتاريخية والمقدس.**

– العلمانية / اللائكية: يتمثل الفرق الدقيق بين اللائكية والعلمانية في أن المفهوم الأول يقال مقابل **السلطوي والسالب للحرية** أساسا ويعني **الشعبي وغير الخاضع للسلطة** بينما يقال الثاني مقابل **المقدس وغير المنتمي إلى العالم** ويعني **الدنيوي والفعلي**. من ثمة فإن مشغل اللائكية وسياقها هو **الحريةliberté**، بينما مشغل العلمانية وسياقها هو **الحقيقة vérité**.

إذا أردنا أن **نجمع** المفهومين في واحد دون الإبتعاد في هذه الحدود عن الأصل الإشتقاقي فإن اللائكية / العلمانية تعني لغويا:

الإهتمام **بالدنيوي** بما هو **الشعبي** وما يندفع إليه الناس **بحريتهم** (لا **بالمقدس** بما هو

السلطوي وما يفرض على الناس **بالقوة**).

- مفترضات: يفترض هذا التعريف ما يلي:

- أن الديني، الإلاهي **غير حقيقي** أو في الحد الأدنى **غير ذي فاعلية للدنيوي** وأن الحقيقي هو الدنيوي.
- أن الديني، الإلاهي **يجب أن يكون إلى جانب السلطوي** وأن ما يكون إلى جهة الشعب هو غير الديني وغير الإلاهي أي الدنيوي.
- أن الديني، الإلاهي هو لذلك **موضوع فرض وإلزام** وأن الدنيوي، غير الإلاهي هو وحده موضوع حرية واختيار.

*** الأصل التاريخي للمفاهيم وشروطه:**

- الأصل التاريخي لـ "لائكية": "إن لفظ "لائكي" له معنيان مختلفان بحسب تقابله مع رجل الدين clerc أو مع الديني religieux: أما المعنى الأول فهو قديم جدا ويعود إلى العصر الوسيط (منذ القرن 13 نميز بين رجال الدين والمتدينين...)، في حين أن المعنى الثاني أكثر تأخرا ويعود إلى القرن 19"[(1)]. في القرن 13 يستعمل لفظ "لائكي" ليشار به إلى "المتدينين العاديين" من المسيحيين مقابل "رجال الدين" الذين هم أصحاب المسؤولية على الدين. إن "اللائكي" هنا لا يقابل "الديني" لأنه هو نفسه متدين. لكنه بمعنى ما "متدين شعبي" religieux populaire. أما في القرن 19 فإن "اللائكي" يشير إلى غير المتدين مقابل رجل الدين الذي يعني وحده المتدين. هاهنا أيضا "اللائكي" هو الشعبي، لكن الشعبي وقد نزع عنه نهائيا أن يكون دينيا وصار لادينيا non religieux بدرجات متفاوتة للمعنى: ضد الديني تماما أو ضد سلطة الديني فحسب. أي المعنيين هو الذي شكل التاريخ اللاحق للفظ: الديني الشعبي أو ضد الديني؟

إن الذي شكل التاريخ اللاحق للفظ والذي نقصده اليوم باللائكية ليس معنى "التدين الشعبي" بل معنى "الشعبي غير الديني". يظهر ذلك في "أن أول استعمال [للفظ] يوجد في جريدة تعود إلى تاريخ 11 نوفمبر 1871، وهي جريدة "الوطن"، وذلك بخصوص نقاش حول التعليم اللائكي"[(2)]. يتعلق الأمر طبعا بفرنسا ويعني التعليم اللائكي هنا أن لا يكون التعليم "منحازا لطائفة [دينية] وأن يكون دون توجيهات دينية"[(3)]. اللائكية إذن هي فصل التعليم عن الإنتماء إلى جهة دينية وأن لا يكون في تبعية لها، الشيء الذي يعني مباشرة حرية التعليم.

الأصل التاريخي للفظ يشير إلى التعريف التالي للائكية:

فصل غير الديني (وخاصة العلمي) عن الديني ومن ثمة **تحرر** غير الديني من سلطة الديني

---

(1) Maurice Barbier, La laïcité, L'Harmattan, 1995, p. 7.

(2) Ibid., p. 6.

(3) Ibid., pp. 6-7.

(من حيث أن الوضع السابق لذلك **يصل** غير الديني بالديني ويجعله في **تبعية** له).

– الأصل التاريخي لـ "علمانية": "إن لفظ "علمانية" – في معناه الأصلي: "تحويل مؤسسة دينية أو كنسية أو تحويل خاصيتها إلى امتلاك أو استعمال للعالم"... إن اللفظ كان قد خلق في 1646 خلال المفاوضات التي أدت إلى معاهدة ويستفاليا Westphalie"'[1].

معاهدة وستفاليا هي المعاهدة التي وقعت في 1648 بين معظم الدول الأوروبية المشاركة وأنهت حرب الثلاثين عاما بينها وأفضت إلى الإعتراف بسيادة الدول. كانت الحرب في بدايتها حربا **دينية** بين الكاثوليك والبروتستانت ثم انتهت كحرب **سياسية** حول النفوذ. تعد المعاهدة انتصارا للبروتستانت إذ اعترفت بكنيسة الإصلاح الكلفنية وهزيمة للكاثوليك الذين رفضوا التوقيع عليها. من ثمة فإن المعاهدة تعد أيضا **تراجعا للديني** وهيمنته على أوروبا **وتقدما للسياسي** خاصة وقد كشفت الحرب عن المطامح السياسية والإقتصادية التي تختفي وراء الأهداف الدينية وشككت في ما تبشر به المسيحية وفي صدق عقيدة الحكام. فتحت هذه النهاية الطريق للتفكير بجدوى العلم والعقل بدل الدين واللاهوت.

واضح إذن أن سنة 1646، سنة ظهور لفظ "العلمانية" إبان المفاوضات التي أدت إلى معاهدة وستفاليا كان التفكير منشدا إلى علاقة الديني والمقدس بالسياسي والدنيوي. ولقد كان الإتجاه واضحا نحو نزع القداسة الكنسية عن العلاقات الإنسانية. ذلك أن هذه القداسة هي سبب الحرب لاستحالة تطويع المقدس للمصلحة الإنسانية السلمية. لقد كشفت نهاية الحرب عن معنى الإنساني داخل المقدس وعن ضرورة أنسنة المقدس، تحويله إلى شأن زمني، دنيوي وموضوع للتداول العقلي الذي كان وحده عنوان إنهاء الحروب.

"العلمانية" إذن بالعودة إلى أصلها التاريخي هي التحول من حالة هيمنة المقدس الديني الكنسي المتعالي على الإنساني بشكل **يعطل فيه حاجة الإنساني ويستحيل فيه التعاطي معه لقداسته** فينتهي الأمر إلى حروب مروعة تكون الأسلوب الوحيد في التعاطي معه وتطويعه لفائدة الإنساني – التحول من هذه الحالة إلى حالة **أنسنة الديني ليتفق وحاجة الإنساني** ويكون من الممكن **التداول حوله** وإرساء السلام الذي يغدو شأنا إنسانيا.

– الأصل التاريخي لـ "علمانية" / "لائكية": "اللائكية" / "العلمانية" من حيث الأصل التاريخي للمفهومين هي في الجملة إذن:

التخلص من هيمنة الديني في معنيين: معنى التخلص من **سلطته** وامتلاك **الحرية والذاتية** (وخاصة حرية التفكير / العلم) ومعنى التخلص من **تعاليه** والعودة إلى **المصالح الدنيوية للإنسان** (السياسية والإقتصادية وغيرها).

---

(1) Olivier Tschannen, Les théories de la sécularisation, Librarie Droz – Genève – Paris, 1992, p. 148.

*** الصياغة الإصطلاحية للمفاهيم:**

– اللائكية: نكاد نجد إجماعا لدى المختصين على صعوبة حد اللائكية بواسطة تعريف واحد. نستعرض لذلك أشكالا من التعريفات نسعى بعدها إلى تجميع أوسع عناصر للمفهوم:

• تعريف أول: نقرأ في كتاب **ما اللائكية؟** التحديدات التالية للمفهوم:

"اللائكية **طريقة في تصور تعايش الحريات وتنظيمها** façon de concevoir et d'organiser la coexistence des libertés، وخاصة حريات الرأي والفكر والإعتقاد"[1]. اللائكية رؤية لتعايش الرؤى جميعا وطريقة في تنظيم التعايش. هي إذن **آلية** لإدارة الحريات ومن ثمة إدارة الإختلاف.

"[اللائكية] تستفهم حول موضوع تعايش الحريات بعبارات **شروط الإمكان القبلية** conditions de possibilités à priori وتفترض فضاء تشريعيا خياليا والذي نقارنه بنوع من **الفراغ التجريبي** vide expérimental"[2]، "نوع من **البساطة** une forme de minimalisme"[3]. لكي تكون طريقة في التنظيم فحسب، اللائكية هي ثانيا **فضاء ومساحة فارغة للإلتقاء لا رؤية للأشياء أو هوية محددة**. إنها ليست عقيدة من بين العقائد أو موقفا من بين المواقف المتعارضة وهي ليست طرفا في نزاع يكون إيديولوجيا أو عرقيا أو دينيا. هي بلغة أخرى موقف **محايد** neutre. لذلك هي تقوم على العناصر المشتركة والبسيطة بين جميع الرؤى لا العناصر التي تأخذ صورة معقدة في هذا الإتجاه أو ذاك.

"مفصلة العلاقات بين الميدان العمومي والميدان الخاص أو المدني بإدخال مفهوم **الفضاء المنتج** للحق l'espace producteur du droit"[4]، "**الفضاء المؤسس** للمدينة كفضاء نقدي l'espace fondateur de la cité comme espace critique"[5]. المقصود هنا أن القانون يجب أن لا يكون ترتيبا لمنتج سابق يفرض نفسه على الحريات بل نتاج لحاجة الحريات نفسها ونتاجا مشتركا لها.

– "**علاقة نقدية للفكر الإنساني بنفسه** un rapport critique de la pensée humaine à elle-même"[6]. لكي تكون القاعدة المؤسسة للحياة العامة غير ذات إنتماء مخصوص فتكون متحيزة، يجب أن لا نفكر انطلاقا من أساس ديني ما بالمعنى الواسع لأي هوية بل أن يتحرر الفكر من أي مرجعية عدا ذاته المفكرة.

(1) Catherine Kintzler, Qu'est-ce que la laïcité?, Vrin, 2007, p. 8.

(2) Ibid, p. 9.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

إننا نتصور أن التعريف هو ما يكمن في النقطة الأولى أساسا. أما النقاط الثلاث الموالية فهي آليات تنفيذ هذا التعريف: أن تكون اللائكية شرط إمكان **محايد وفارغ** لا رؤية من بين الرؤى؛ أن تكون **خلقا** لقوانين التعايش المناسبة؛ أن تكون نتاج الفكر نفسه.

لذلك يمكن الإقتصار على التعريف كالتالي:

اللائكية آلية لإدارة تعايش الحريات، إدارة الإختلاف وإرساء التسامح. اللائكية هنا صنو **الحيادية**.

• تعريف ثان: "إننا نستطيع أن نعد لائكيا مجتمعا أو فكرا أو أخلاقا يكون **منفكا** عن كل **تأثير** ديني ولا يخضع إلا لمبادئه الخاصة العقلية والطبيعية[1]".

اللائكية هنا معرفة **بالفصل وبالحرية** لا بالفراغ كما في التعريف الآنف. المعنى طبعا هو أن يبنى المجتمع ويفكر الإنسان ويصنع قيمه بمقتضى قراره العقلي لا بمقتضى إملاءات الدين.

اللائكية إذن هي **فصل** الدين عن الحياة العامة وعن التفكير وبمعنى دقيق عن موقع التأثير والسلطة أو هي أن يحيا الإنسان ويفكر بذاته وباستقلال عن أي موقف ديني. اللائكية هنا صنو **الحرية**.

• تعريف ثالث: "إن ما يعرف الفكرة اللائكية هو فك الإرتباط بين المواطنة والدين"[2].

تعرف اللائكية هنا من جهة **المساواة** بين المواطنين أو التمييز بينهم (إن اللائكية هي عدم بناء المواطنة على أساس ديني بل على أساس طبيعي مشترك بما يضمن عدم التمييز بينهم). بعد ذلك فإن المواطنة تعرف بما هي ليست ملزمة بعقيدة دينية وأن المواطن هو الحر أن يعتنق أي عقيدة شاء أو أن لا يعتنق أي شيء. هكذا تكون اللائكية بما هي قائمة على المواطنة لا على العقيدة فضاء للتعدد.

اللائكية هي إذن بناء الحياة السياسية على أساس المواطنة واستبعاد الديني عن التأسيس السياسي. اللائكية هنا صنو **المساواة**.

• تعريف رابع: هاهنا تعريف يجمع الخصائص السابقة معا - **الحيادية والحرية والمساواة والفصل**: "إن التعريف الحديث للائكية قد انبنى تدريجيا وانتهى بأن صار متماهيا مع واحد من أسس الجمهورية الفرنسية. إن هذه القيمة المؤسسة تحتوي على ثلاثة أعمدة أساسية: أولا **حيادية** neutralité الدولة في الشأن الديني...؛ **تساوي** égalité كل العقائد الدينية أمام القانون؛ **منع** كل إظهار للعقائد الدينية في إطار النشاط **العمومي**. ثانيا، الإعتراف **بحرية الفكر وحرية العبادة** والحماية الرسمية لذلك. أخيرا فإن الدولة، باعترافها بالواقعة الدينية، هي **حامية** protecteur العبادات... إن كل الأشكال الدينية **لها الحق في التعبير** ont droit à l'expression

---

(1) Maurice Barbier, op. cit., p. 8.

(2) Pierre Kahn, La Laïcité, Edition Le Cavalier bleu, collection Idées reçues, 2005.

ولا واحدة منها يجب أن تحتكر الدولة وتهيمن على المجتمع المدني"[1].

إن الفصل بين الدين والدولة هو الآلية الضامنة **لحيادية** الدولة حيث لا هوية في السلطة لتكون طرفا في نزاع والضامنة **لحرية** الهويات حيث لا هوية في السلطة لتتسلط والضامنة لمعاملة الهويات **بالتساوي** حيث لا هوية في السلطة لتميز. يعني الفصل أن يشتغل كل من العقيدة والقانون في المجال المخصص له: العقيدة مجال الخاص والقانون مجال العام. لا العقيدة تتحول إلى قانون ولا القانون يتسلط على العقيدة بما هما دائرتان مستقلتان بعضهما عن بعض.

لكي نعرف اللائكية إذن من خلال هذا المدخل الإصطلاحي نقول:

هي **فصل** بين الدين ومواقع التأثير / السلطة في الحياة العامة والدولة يحقق **حيادية** السلطة في المعاملة بما يضمن **تساوي** الهويات قبالتها **وتحررها** من التسلط عليها وإرساء **السلم** بينها.

- العلمانية: نورد جملة من التعريفات لنرى ما إذا كان ثمة عناصر يجب جمعها لتأليف المفهوم:

• تعريف أول: "ما العلمانية في النهاية؟ إنها الفكرة التي بحسبها... حضارة الغد، كحضارة لن **تترك أي مكان للإلاه وللمقدس**، وأنه يجب أن نستقل بالعيش في إنسانية تكون إنسانية دنيوية كليا وحصريا"[2]. واضح أن العلمانية معرفة بالإهتمام الدنيوي، الزمني وبالعالم المباشر مقابل الأخروي، الإلاهي، المقدس.

• تعريف ثان: "[العلمانية] هي التصور الذي فرض تدريجيا على العصر الحديث والذي هو خاصية العصر الحالي النابع منه، من **الإكتفاء الذاتي** autosuffisance للعالم، للواقع الكوني والإنساني"[3].

• تعريف ثالث: "العلمانية تشير إلى توجه موضوعي كوني أن نأخذ مجمل القيم الإجتماعية التي كانت قد ألحقت خلال العصر الوسيط بمجال **المقدس** sacré إلى مجال **الدنيوي** profane. إنها تعني **نزع القداسة** désacralisation عن حقل واسع من النشاطات التي منها حقل التنظيم الإجتماعي"[4].

لا نجد هاهنا فرقا كبيرا بين التعريفات. العنصر المتردد بأشكال مختلفة هو في كل مرة: نزع القداسة عن المقدس وإفقاد الإلاهي ألوهيته وتحويله إلى شأن دنيوي، تحقيق الإكتفاء

---

(1) Singaravelou, Préface, Laïcité: enjeux et pratiques, PUB, 2007, p. 11.

(2) Jean Daniélou, La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui, Beauchesne Editeur, 1969, p. 34.

(3) Gérard Siegwalt, Dogmatique pour la catholicité évangélique, Labor et Fides, 2006, p. 23.

(4) Wikipédia, sécularisme.

الذاتي للدنيوي واستقلاله عن المقدس...

ولكي نجمل التعريف نقول:

العلمانية هي نزع القداسة عن المقدس / إفقاد الإلاهي ألوهيته وتحويله إلى شأن دنيوي، زمني، غير مقدس، وهي بوجه آخر تحقيق الإكتفاء الذاتي للدنيوي واستقلاله عن المقدس.

– العلمانية / اللائكية: إذا جمعنا العناصر الإصطلاحية المتعلقة بالمفهومين معا في وحدة أمكننا القول:

اللائكية / العلمانية هي **فصل الدين عن السلطة** بما هو نزع للقداسة عن المقدس وتحويله إلى شأن **دنيوي فعلي وقابل للتعاطي معه** وبما هو تحقيق **لحيادية** الدولة يضمن **المساواة** بين الهويات **وحريتها (وخاصة حريتها الفكرية والعلمية) والسلم** بينها.

*** محاولة إجمالية في التعريف:**

من خلال المداخل الثلاثة للتعريف – المدخل الإشتقاقي والمدخل التاريخي والمدخل الإصطلاحي – نكون قد وفرنا أوسع العناصر لتعريف أفضل. لنضع أمامنا أولا هذه العناصر لتعريف اللائكية / العلمانية:

– من حيث الأصل الإشتقاقي هي:

الإهتمام **بالدنيوي** بما هو **الشعبي** وما يندفع إليه الناس **بحريتهم (لا بالمقدس** بما هو **السلطوي** وما يفرض على الناس **بالقوة)**.

– من حيث الأصل التاريخي هي:

التخلص من هيمنة الديني في معنيين: معنى التخلص من **سلطته** وامتلاك **الحرية والذاتية** (وخاصة حرية التفكير / العلم) ومعنى التخلص من **تعاليه** والعودة إلى **المصالح الدنيوية للإنسان** (السياسية والإقتصادية وغيرها).

– من حيث العناصر الإصطلاحية هي:

فصل الدين عن الحياة العامة / وعن الدولة بما هو نزع للقداسة عن المقدس وتحويله إلى شأن **دنيوي فعلي وقابل للتعاطي معه** وبما هو تحقيق **لحيادية** الدولة يضمن **المساواة** بين الهويات **وحريتها (وخاصة حرية التفكير وامتلاك العلم) والسلم** بينها.

ثمة ولاريب عناصر مشتركة تعاد بين المداخل الثلاثة وعناصر يوفرها في كل مرة مدخل مختلف. نحاول استجماع العناصر المختلفة للائكية / العلمانية على النحو التالي:

– **تحويل** الإهتمام الأخروي والإلاهي والمقدس إلى **دنيوي**.
– الإنحياز إلى **الحرية** الفردية والإختيار **الشعبي والثوري**.
– إرساء **حيادية** الدولة.
– إرساء **المساواة** بين الهويات.

- إرساء **السلم والتعايش** بين الهويات.
- **الفصل** بين الديني والسلطة.

لكي نجمل كل هذا في تعريف ينتظم مختلف عناصره نقول:

اللائكية / العلمانية هي **فصل** الدين عن السلطة (السياسية وغيرها) لتحقيق **حيادية** الدولة الضامنة **لحرية** الناس (وخاصة **حرية التفكير وتحصيل العلم**) وعودتهم إلى مصالحهم **الفعلية ومساواتهم والسلم** بينهم.

ب – لماذا العلمانية / اللائكية؟ ما شروط نشأتها؟ كيف أصبحت العلمانية ممكنة؟:

إننا لا نعتني هنا **بالتعريف** ذاته كما في العنصر السابق ولكننا نعتني **بالشروط، المفترضات** التي **تأسس** عليها والتي تتعلق بها دراستنا هذه. يتركب التعريف الآنف من مكونين أساسين: **الأهداف** التي ترمي إليها العلمانية – الحرية والعودة إلى المصالح الفعلية والمساواة والسلم...؛ **الآلية** التي نتوسل بها إلى الأهداف – فصل الدين عن السلطة وتحقيق الحيادية. وإذا كتبنا تعريف العلمانية بطريقة تقربنا أكثر من مفترضاتها نقول: العلمانية فصل للدين عن السلطة لأن وصل الدين بها يؤدي إلى:

- إبعاد الناس عن حياتهم الفعلية **الدنيوية** وتسليط نصوص متعالية على تاريخهم الحيوي.
- إلزام الفرد فالشعب إختيارات متعارضة **والحرية**.
- تلبس السلطة بهوية دينية غير **حيادية** تفرض نفسها وتميز الناس على أساس ديني وتنشر بذور الفرقة بينهم.

يتبين هنا أن العلمانية تقوم على جملة من القناعات والقرارات الأساسية هي كالتالي:

- **أن الدين بما هو شأن مقدس يتعارض مع المصالح الفعلية للناس ومع التاريخ**. أكثر من ذلك هناك افتراض ضمني هنا **أن الأشياء الفعلية هي الدنيوية** وأن الله، الآخرة، الغيب، مفاهيم **وهمية / غير حقيقية** (بالنسبة لمن لا يفترض تماما الوجود الإلاهي) أو شبه ذلك (بالنسبة لمن يفترض الوجود الإلاهي ويفترض مع ذلك **عطالته**).
- أن **فهم العالم بما هو الدنيوي هو الإختيار الحر للفرد الذي يجده لديه دون إلزام وهو الإختيار الواسع للشعب ومن ثمة الإختيار الثوري**. بالمقابل فإن الفهم الإلاهي والأخروي للعالم هو ما لا يجده الفرد إلا تحت **الإلزام** ولا يختاره الشعب نفسه بقدرما **تفرضه عليه سلطة دينية ما** وهو في النهاية لا يكون خيارا ثوريا.
- **أن الدولة اللادينية دولة حيادية وقادرة من ثمة على الإضطلاع بمهام الحرية والمساواة والسلم والتعايش**. بالمقابل حيث يكون الدين في موقع السلطة تنتفي الحيادية.

وهذا يعني أنه إذا لم يكن الدين هذا شأنه، أي إذا كان أولا معنيا بالشأن التاريخي للناس

وكان فهمه للعالم فهما موضوعيا وإذا كان ثانيا لا يتم إلا عن طريق اختيار حر للفرد واضطلاع شعبي به وكان من ثمة خيارا ثوريا وإذا كان ثالثا قابلا ليكون حياديا في ممارسة السلطة، فإن العلمانية تغدو سؤالا لاغيا بانتفاء مشروعية أسسها.

لنفترض أن الدين يؤسس الحياة الفعلية للناس ويوافق نصه إستدعاءات التاريخ فإنه لا معنى هنا لفصله عن السلطة؛ لنفترض أيضا أن الدين لا يكون إلا عن طريق اختيار حر للفرد وينتمي إلى الإختيار الشعبي الواسع لا إلى قرار سلطوي يفرضه ويكون بذلك خيارا ثوريا فإنه لا معنى هنا أيضا لفصله عن السلطة؛ لنفترض أخيرا أن الدين يضطلع بمهمة حيادية في ممارسة السلطة ومن ثمة بتحقيق المساواة والعدل في المعاملة مع المختلف وتحقيق السلم والتعايش وضمان حرية المختلف فإن فصل الدين عن السلطة يغدو مرة أخرى سلوكا لاغيا.

لنر الآن ما إذا كان بإمكاننا أن نثبت أن الإسلام هكذا شأنه بغية تفكير أفضل لمشروعية العلمنة بشأن الإسلام.

ج - بأي معنى يربك الإسلام مفهوم العلمانية؟:

نطرح هنا ثلاثة أسئلة متعلقة بالأسس الثلاثة التي جعلت العلمانية ممكنة لنفحصها على قاعدة الإسلام:

هل يكون الإسلام متعارضا والدنيوية؟ هل يحدث النص الإسلامي مشكلا مع التاريخي؟

هل يكون الإسلام اختيارا حرا للفرد والشعب وخيارا ثوريا بوجه التسلط؟

هل يكون الإسلام حياديا في ممارسة السلطة ومن ثمة قاعدة للمساواة والسلام والتعايش والحرية؟

إن العلمانية تكون مفهوما دقيقا وتجد مشروعيتها هنا أيضا بشأن الإسلام (لا فقط بشأن المسيحية) أولا إذا تعارض الإسلام والدنيوي وفارق نصه التاريخي. بالمقابل إذا أسس الإسلام للمصالح الدنيوية للناس وكان لديه رؤية للعالم موضوعية واشتغل النص فيه لفائدة التاريخ وبحسب إمكاناته فإن العلمنة تصبح لاغية ويكون وصل الإسلام بالسلطة حالة طبيعية؛ **ثانيا، تجد العلمانية مشروعيتها بشأن الإسلام إذا تعارض الإسلام والإختيار الحر للفرد والشعب وتعارض والسلوك الثوري** ولم يكن ممكنا إلا عن طريق الإلزام على الصعيد الفردي والشعبي. بالمقابل إذا كان الإسلام لا يقوم إلا بما هو اختيار حر للفرد وكان لجهة الخيار الشعبي والثوري فإن العلمانية تصبح لاغية ويكون اضطلاع الإسلام بالسلطة أمرا طبيعيا أيضا؛ **ثالثا، تجد العلمانية مشروعيتها إذا كان الإسلام متعارضا والممارسة الحيادية للسلطة.** بالمقابل إذا كان الإسلام قادرا على السلوك الحيادي وعلى توفير القاعدة للسلم والتعايش والمساواة والحرية فإن العلمانية تغدو مرة أخرى لاغية بهذا الشأن ويغدو وجود الإسلام في السلطة أمرا على غاية من المعقولية.

لنتناول الآن الأسئلة الآنفة واحدا واحدا حتى نتأكد مما إذا كانت النصوص التي عرف

بها الإسلام متعارضة على التوالي والدنيوي والحرية والحيادية أم لا ثم لنبلور بعد ذلك مفهومنا لما هو الإسلام.

*** الإسلام والدنيوي – هل يكون الإسلام متعارضا والدنيوية؟ هل يحدث النص الإسلامي مشكلا مع التاريخي؟**

- الإسلام والتأسيس للعالم – الإسلام بما هو الفهم الأكثر راهنية للعالم:

• تذكير: حينما وضعت علاقة الكنيسة بالسلطة موضع استفهام في أوروبا كانت أهم سمات الدين المسيحي:

- اللادنيوية في معنى إدانة الدنيا والمصالح المتعلقة بها وإدانة العمل الجسدي والإهتمام بالآخرة والإشتغال لها وإعلاء شأن العمل الروحي:

"إن الإنجيل يعتني بلا حدود بوجودنا السماوي céleste والأبدي éternelle أكثر مما يعتني بحياتنا الأرضية والعابرة. إن الخبر السعيد الذي يعلنه لنا، هو خلاص salut نفوسنا"[1].

إن الكنيسة تفصل قاطع الفصل بين الروح والجسد وتقرر أفضلية العمل الروحي ورفض الملذات الجسدية. من ثمة فإن الإعتكاف في الأديرة هو أطهر الأعمال وأرقاها والملذات الروحية هي أفضل الملذات في حين يدان العمل الجسدي الذي يتعلق بالعالم المادي وتدان الملذات الدنيوية.

ما يضاعف التدليل على أن هذا ما كان عليه فعلا الوعي الكنسي أن الإصلاح الديني مع مارتن لوثر قد عارض الإدانة التي تعرض لها العمل في الكنيسة الكاثوليكية. لقد عارض حتى استخدام عبارة "دنيوي" للعمل ليرفع من شأن المهن والأعمال الجسدية مذكرا بما كان عليه أصل الدين مع المسيح عليه السلام الذي كان يتعاطى العمل اليدوي وجميع الأنبياء من قبله.

• هل يدين الإسلام العمل الجسدي والملذات الدنيوية؟

نعرف أن الإسلام قد مجد العمل الجسدي وأجلى التمجيد أن عده عبادة. إن نبي الإسلام نفسه ص يفخر بالعمل الجسدي الذي مارسه قبل البعثة وهو رعي الغنم: "ما من نبي إلا وقد رعى الغنم. قالوا: وأنت يا رسول الله؟ قال: نعم، كنت أرعاها بالقراريط لأهل مكة" (رواية البخاري)[2]. إن الآيات القرآنية واضحة أيضا في الحض على العمل: ﴿... فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ...﴾ (سورة الجمعة 10)؛ ﴿... فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ...﴾ (سورة الملك 15). الأحاديث النبوية واضحة أيضا وكثيرة بهذا الشأن: "ما أكل أحد طعامًا قط خيرًا من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داوود كان يأكل من عمل يده" (البخاري)؛ "من أمسى كالا من عمل يديه أمسى مغفورًا له" (الطبراني).

---

(1) Le sumeur: journal religieux…, Tome 2, Paris, 1833, p. 396.

(2) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، الجزء السادس والعشرون.

بعد ذلك فإن الملذات الجسدية هي الأخرى مرفوعة إلى درجة القداسة. إن الإسلام يعتبر الأكل والشرب والجنس سلوكات مقدسة مطلوبة إلاهيا ويعدها مكونا أساسيا لبنية الدين. ومعنى ذلك أن الدين لا تتم أركانه إلا بالتمتع بهذه الخيرات الدنيوية التي يكون رفضها رفضا للنعم الإلاهية. نذكر جيدا قصة الثلاثة الذين اختاروا طريق الرهبانية كما نجدها في المسيحية فكان الرفض النبوي قاطعا لاختيارهم: "عن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّه عَنْه يَقُولُ :"جَاءَ ثَلَاثَةُ رَهْطٍ إِلَى بُيُوتِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْأَلُونَ عَنْ عِبَادَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا أُخْبِرُوا كَأَنَّهُمْ تَقَالُّوهَا فَقَالُوا وَأَيْنَ نَحْنُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وقَدْ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ. قَالَ أَحَدُهُمْ أَمَّا أَنَا فَإِنِّي أُصَلِّي اللَّيْلَ أَبَدًا وَقَالَ آخَرُ أَنَا أَصُومُ الدَّهْرَ وَلَا أُفْطِرُ وَقَالَ آخَرُ أَنَا أَعْتَزِلُ النِّسَاءَ فَلَا أَتَزَوَّجُ أَبَدًا. فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ أَنْتُمُ الَّذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا أَمَا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي"" (صحيح البخاري). وفي الحديث أيضا أن السلوك الجنسي عبادة حينما يستجمع شروطه: "...وفي بضع أحدكم صدقة. قالوا يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر" (رواية مسلم).

*** الإسلام كالفهم الأكثر راهنية للعالم:**

إذا كان الإسلام يرفع شأن العمل الجسدي واللذات الجسدية ويحتفي بها كمقدس، فكيف نفهم بالمقابل تقليل الإسلام من شأن الدنيوي (﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ (سورة الحديد 20) وغيرها من الآيات والأحاديث التي تنتقص من شأن الدنيوي)؟

إن الإسلام لا يقيم تعارضا بالمرة بين دعوته السابقة للعمل للدنيوي والتمتع به وبين دعوته الأخيرة للعمل للأخروي. ثمة هنا توضيحان مختلفان بحسب المخاطب:

بالنسبة لمن يطرح الإستفهام من داخل الإعتقاد في الأخروي فإن الإسلام إذ يقيم توازنا بين الدنيوي والأخروي يحد لامحالة من سطوة الواحد على الآخر. وكما لاحظنا في الأول إنكار الإسلام عمن يغلبون الآخرة فقط صحة مسارهم ويأمرهم بالدنيا فإن الإسلام ينكر أيضا على من يغلب الدنيا فقط صحة اختياره ويأمره بالإنتباه إلى الآخرة.

أما بالنسبة لمن يطرح الإستفهام من خارج الإعتقاد في الأخروي فإن الإعتراض يجب أن لا ينصب على قيمة الدنيوي في علاقة بالأخروي بل على رؤية العالم من الأصل ما إذا

كان ممكنا الحديث عن الآخرة أم لا: هل يمتد العالم إلى أبعد من الحضور الدنيوي المباشر؟ هل يقبل وعينا المعاصر الآخرة كبعد موضوعي للعالم؟

هاهنا نشير إلى أن القرارات الكبرى لهذه الدراسة والتي مفادها أن فكرنا الفلسفي في نهاياته المعاصرة ذات الطابع العدمي ينتبه إلى استحالة الفهم الوضعي للعالم. إننا نقرأ العدمية أولا بما هي خروج عن كل التاريخ الوضعي الذي أراد طويلا أن يحشر الكائن في الحضور والتعين بمعناه الواسع. أما ثانيا فإننا نقرأ النهاية العدمية للفلسفة بما هي نهاية مشكلة لحفاظها مجددا على الطابع الوضعي لوعيها وفرصة لتأول فلسفتنا الراهنة كفلسفة في الوعي الغيبي - الشهادي بالعالم.

سواء تعلق الأمر إذن بمكانة الدنيوي في الإسلام كما أشرنا إليه أو بالفهم الإسلامي للعالم الذي ينسجم مع تأويلنا للفلسفة المعاصرة بما هي فلسفة بعد - وضعية تشير إلى وعي جديد غيبي - شهادي بالعالم بحسب تأويلنا، فإن مفهوم "العالم" الذي مثل واحدا من أسس العلمانية، فضلا عن محوريته في الإسلام ومحورية الدنيوي، مفهوم نفترض أن تأويله المعاصر هو برمته متجه صوب الفهم الإسلامي للعالم بما هو غيب وشهادة.

- **"العالم" كموضوع تضحية في الإسلام وثورة لأجله:**

• تذكير: يشكل الإنشغال بالعالم الأخروي والإستهانة بالدنيوي سلاحا بيد الكنيسة للسيطرة الإقتصادية والسياسية وذلك بإقناع الناس بالاستعاضة عن مصالحهم الدنيوية بوعود أخروية تسمح للكنيسة باستبعاد المنازعين لها حول الدنيوي وشغلهم بهموم أخرى. إن تفاهة الدنيوي كما تروج لها الكنيسة يحول دون الدفاع عنه ويؤدي بسهولة إلى التنازل عنه.

• هل يروج الإسلام لعدم الدفاع عن الدنيوي والتنازل عنه لفائدة الأخروي؟

إن الإسلام لا يعتبر الأخروي ملاذا نهرب إليه من تحديات الدنيا ومن الدفاع عن المصالح الدنيوية من أرض ومال وأهل وغيرها. على العكس فالإسلام يربط وثيق الإرتباط الفلاح الأخروي بالدفاع عن المصالح الدنيوية المباشرة والذي يبلغ حد تسمية المدافع عن مصالحه إلى حد الموت شهيدا: "من مات دون أرضه فهو شهيد، ومن مات دون عرضه فهو شهيد، ومن مات دون ماله فهو شهيد" (رواية الترمذي). إن الأرض والمال والعرض كموضوعات دنيوية أهل للدفاع عنها والإستشهاد دونها في الإسلام. إن الخير الأخروي ليس بديلا عنها كما في المسيحية حتى نهرب إليه ونتنازل عنها للمغتصبين. إن الخير الأخروي كله على العكس فيها وفي الدفاع عنها هي نفسها للإرتباط الوثيق كما أشرنا آنفا في الإسلام بين الدنيا والآخرة.

- **النص الإسلامي وحركية التاريخ - إمكانات التأويل والتنازل والتعديل:**

• تذكير: إن جمود النص في المسيحية وتعاليه عن التداول التاريخي هو الذي كان وراء

الحروب والهيمنة وعدم مواكبة المصالح الحيوية للناس. ذلك أن ثبات النص كعقيدة أو كتشريع يجعل الحوار حوله والتنازل عنه أو عن بعض منه أو تعديل فهمه بحسب الوقائع – يجعله مستحيلا. لا يبقى هاهنا غير التناقض الضروري بين العقائد المفضي إلى الحروب والهيمنة أو بين النص والواقع المفضي إلى تجميد الواقع أو التضحية بالنص.

• هل يتعارض النص الديني الإسلامي مع حاجيات الدنيوي؟ = هل يتعارض كمطلق قار مع التاريخي والنسبي ومع تداوله الإنساني؟

إن الإسلام يقدم نفسه جملة أي كعقائد وتشريعات بما هو غير متعال على الممكن الإنساني: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا...﴾ (سورة البقرة 286). إن النص الإسلامي كحالة مطلقة وثابتة ليس حالة جامدة بمعنيين على الأقل:

– النص حي في ذاته: ذلك أن النص يفهم على معان عدة بحسب ما يتيحه التاريخ في كل مرة من مادة للفهم. إن القرآن الكريم يفهم لدينا بما هو مخزون من الطاقة للتفعيل وإمكانات مرنة للتعاطي الحي معها بحسب الحالات التاريخية. هذا الفهم للقرآن بما هو طاقة وبما هو إمكانات هو ما يفسر كونه لا يستهلك كما هو الشأن إذا كان معان قارة وجامدة. من ثمة الحديث: "يأتي القرآن يوم القيامة بكرا كأن لم يمس". ولأن القرآن كما وصفنا فإن الطريقة المثلى في التعاطي معه ليست "نقله وتطبيقه" كما لو أنه متناهي المعنى بل "فقهه وتأويله" – كما في دعاء الرسول ص لعبدالله ابن عباس "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل" – بحكم لا تناهي معناه.

– النص حي في تنزيله: حتى في الحالة التي يكون فيها النص قد ضبط معناه فإن تنزيل النص ينظر إلى ممكن التاريخ ما إذا كان مهيأ له أم لا. التاريخ بمعناه الواسع هنا هو الشروط المادية للحياة والوعي المهيمن لدى جماعة ما ونمط السلوك السائد وموقع المخاطب من الإسلام، ما إذا كان في دائرته أو خارجها... إن الإسلام يكون مهيأ حتى في الوضوح الكامل لنفسه أن يتنازل في علاقة بالخارج وأن يعدل من هيئته ويبحث عن أدنى المشترك للحوار وتبليغ الرسالة والتعايش مع المختلف. نذكر هنا ببعض من الأمثلة العديدة:

– الرسول ص وهو يتنازل عن صفته كـ "رسول الله" لسهيل بن عمرو في صلح الحديبية حتى يدفع بالإتفاق مقابل ما وجده الصحابة من رفض في أنفسهم لذلك.

– الرسول ص يبايع الداخلين في الإسلام على أدنى الإسلام: ففي مسند الإمام أحمد "عن جابر رضي الله عنه قال اشترطت ثقيف على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا صدقة عليهم ولاجهاد وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سيتصدقون ويجاهدون" وفيه أيضا "عن نصر بن عاصم الليثي عن رجل منهم أنه أتى النبي صلى الله عليه وسلم فأسلم على أن لا يصلي إلا صلاتين فقبل منه".

- عمر ابن الخطاب ر وهو يرفع حد السرقة عن تطبيقه عام المجاعة لعدم توفر شروطه.

إن الإسلام في الجملة لا يتعاطى مع التاريخ بجمود النصوص بل على العكس بمرونة الإنسان وثراء الحياة. وسواء تعلق الأمر بانفتاح النص على التأويل نظرا لطبيعته كطاقة ممكنة مثلما لاحظنا أو بقدرة النص المحدد معناه على التنازل والإنسحاب والتعدل بحسب إمكانات التاريخ، فإن الإسلام في كل الحالات لا يحدث أي مشكل في علاقة بالتاريخ ومن ثمة لا يكون ضرورة شرطا للحرب والهيمنة إلا أن يتأول على نحو مختلف.

- **الإسلام والحرية / الإسلام والخيار الشعبي - هل يكون الإسلام اختيارا حرا للفرد والشعب وخيارا ثوريا بوجه التسلط؟**

• تذكير: إن الدين كما تشخصة العلمانية (المسيحية) لا يكون خيارا حرا للأفراد. إن الخيار الحر للفرد على العكس يجب أن يكون خيارا لادينيا بدرجات متفاوتة لمعنى هذا اللفظ (رفض الدين أن يكون في موقع السلطة وتحويله إلى شأن خاص - رفض الدين نهائيا في معنى الإلحاد athéisme). بعد ذلك فإن الخيار الشعبي لا يكون بدوره إلا خيارا لادينيا، إنما الدين قرار سلطوي فحسب. ثم إن الدين لا يكون أخيرا شأنا ثوريا بحكم انتمائه إلى السلطة الموجهة ضد الفرد أو ضد الشعب وكون الثورة فعل يقوم ضد السلطة.

بالطبع فإن هذه القرارات كانت دقيقة بالتمام بشأن اللحظة التي كانت فيها الكنيسة في موقع السلطة بما يساوي فرض العقيدة الكنسية وقمع العلماء...

• **الإنسان في الإسلام هو الكائن الذي جوهره الإشكالي الحرية / الحرية غاية بحد ذاتها في الإسلام / الحرية كمكون جوهري للعقيدة والشريعة:**

لاحظنا من قبل بصدد معنى الإنسان أن هذا الكائن هو الذي تعريفه الإشكالي اختيار الضرورة بحرية وأن الحرية من ثمة يجب أن ترجح في الغاية والهدف كمكون جوهري لاعتناق العقيدة والتزام الشريعة نفسيهما. إن الوقوع المكره تحت العقيدة الإسلامية والشريعة هو إسلاميا:

- ظلم.
- يجعل الإسلام باطلا.
- لا يعامل المكره فيه معاملة المسلم بما أنه فعليا ليس مسلما.

أكثر من ذلك فإن السلوك الذي نقوم به عقديا كان أو تشريعيا ويكون تحت فعل ضرورة ما خارجية لا يعد إلاهيا سلوكا يحظى بالقيمة بل هو على العكس سلوك "شركي". والمعنى أن الإسلام الذي نتبناه تحت إكراه ليس إسلاما نقصد به وجه الله تعالى بل نقصد به وجه من أكرهنا تماما كما أن الإسلام الذي نتبناه لأجل مال أو جاه هو إسلام نقصد به وجه المال والجاه لا وجه الله الكريم. إن الإسلام إذن إذا اعتنق خوفا أو طمعا فإن "الإلاه" الذي يتوجه

إليه يصبح "الخوف" و"الطمع" نفسيهما لا "الله". لذلك قلنا إن إسلام المكره شرك.

بالمقابل فإن الإسلام الحق هو الإسلام الذي تزول فيه كل "آلهة الخوف والطمع" ونكون فيه في علاقة حرة تماما أمام الله وحده. ذلك أن السلوك الذي لا نقوم به لأي ضرورة خارجية بل لاختيار داخلي حر وخالص هو الذي يحظى إلاهيا بالمعنى كله. لا معنى إذن في الإسلام لتطبيق التشريع وتحويله إلى "واقع" إجتماعي إذا لم يكن ذلك مشروطا باختيار ذاتي حر ولم يكن له أساس في معنى الإنسان نفسه ككائن حر.

لقد بينا من قبل أن غاية الإسلام ليست عبادة الله وحدها بل أن تكون العبادة على قاعدة الحرية والإختيار لا على قاعدة الإخضاع والهيمنة وإلا فقد كان ممكنا أن يخلق الإنسان على هيئة ثانية لا إمكان كفري فيها.

• الإسلام اختيار حر للشعب لا قرار أعلى للسلطة:

بما أن الحرية هي الشرط الأمثل للرسالة الإسلامية التي إذا شخصناها على نحو أدق تكون مجموع "العقائد والشرائع والحرية والمسؤولية" - فإن تحقيق الإسلام كعقائد وشرائع دون شرط الحرية والمسؤولية لا يعد تحقيقا للإسلام ولا يمكن أن يكون ذلك هو الإستخلاف في الأرض المعني في القرآن. لقد سجلنا من قبل أن الحرية والمسؤولية مكون جوهري للرسالة الإسلامية بأهدافها الدنيوية والأخروية. من ثمة السؤال: هل يتفق الإسلام الذي هذا شأنه مع التغيير السلطوي = مع غير التغيير الشعبي؟

يفهم الإسلام التغيير من موقع السلطة بما هو تغيير يطال البنى الشكلية للوجود الإنساني السياسي والإجتماعي والإقتصادي الوطني أو الدولي دون البنى العميقة. إن الفعل من موقع السلطة قد يغير نظاما إقتصاديا رأسماليا إلى نظام إشتراكي فيؤمم وسائل الإنتاج لكن دون أن يغير رفض الناس إلى قناعة وأنانيتهم إلى تنازل للآخر فلا يستقر النظام إلا بالقمع ليسقط عند أول حركة تحرر تقرر الرفض. قد يغير هذا الفعل أيضا نظاما سياسيا رئاسيا إلى نظام برلماني ليمنح سلطة للشعب لكن دون أن يكون ذلك خيارا حرا للناس متمثلا في قبول التنافس النزيه ونتائجه وفي الإستعداد لتحمل المسؤولية معرفة وعملا. قد يغير الفعل من موقع السلطة حدودا بين الدول لتحقيق الوحدة لكن الشعوب التي لم يتم تغييرها بهذا الإجراء ولم تشارك بفعل حر في التغيير تحرم التغيير من قاعدته المتينة ليمكث محض إجراء شكلي سرعان ما ينحل بالسهولة التي انعقد بها.

إن التغيير الفعلي هو الذي يطال البنى العميقة للوجود الإنساني أي الإنسان نفسه بما هو الكائن الحر والمسؤول. ولأن بناء الكائن الحر بما يعني من تحويل جذري في بنيته العقلية والأخلاقية لا يحدث بمحض تغيير البنى الشكلانية للحياة السياسية والإقتصادية وغيرها، فإن التغيير من موقع السلطة لا يتفق بالمرة مع هدف الحياة والمشروع الرسالي كما يصوره الإسلام.

حينما يضع الإسلام الحرية الإنسانية في قلب ما يستهدفه للإنجاز ويكون الفعل من موقع السلطة أبعد عن تحقيق هذا الهدف بل هو على العكس فعل يعمق المشكل ويضاعف فقدان الحرية، فإنه لا يبقى من طريق في الإسلام غير العودة إلى الإنسان نفسه والتعويل على تغيير عقله وقلبه ومخاطبة داخليته أي على حريته وتحميله المسؤولية بعد ذلك، إضافة قطعا إلى تغيير مسامت للبنى الخارجية السياسية وغيرها.

هكذا يجد الإسلام نفسه مباشرة في إطار قراره بتغيير الإنسان ذاته وصناعة الإنسان الحر والمسؤول في علاقة بالناس gens أي الشعب peuple.

يؤكد ذلك أن طريقة التغيير النبوية كانت طريقة قاعدية اتجه فيها النبي ص إلى الناس دون أي عناية بدئية بالسلطة. بعد ذلك كانت السلطة إفرازا داخليا للإختيار الشعبي في دولة المدينة. لكن الأمر لا يتوقف عند طريقة التغيير.

إنه يمضي إلى المسؤولية على حماية الخيار الشعبي بالطريقة نفسها أي بتقرير القوامة الشعبية على حماية خيار الشعب وعدم تركه شأنا خاصا بالحاكم. فلقد خطب عمر ابن الخطاب في الناس عندما تولى الخلافة قائلا: "إن رأيتم في إعوجاجا فقوموني. ولما قام رجل من المسلمين يقول: لو وجدنا فيك اعوجاجا لقومناك بحد سيوفنا، رد عمر: الحمد لله الذي جعل في رعية عمر من يقومه بحد سيفه". هذا يعني أن الشعب هو القائم إسلاميا على حماية خياراته وعلى الإضطلاع بمسؤولية الدولة في النهاية.

إن ما يتفق والأهداف الإسلامية إذن حيث الإنسان الحر رأس الأهداف أن يكون الشعب أساس التغيير والقائم عليه. من ثمة كان الخيار الشعبي منسجما تماما وطبيعة الرسالة الإسلامية.

- الإسلام ضد الإستكبار:

إن الرسالة الدينية عموما كما يصورها القرآن مع جميع الأنبياء هي رسالة تتعارض ومصلحة المستكبرين وتنسجم تماما ومصلحة المستضعفين إلا أن يخضع هؤلاء بدورهم إلى قرار إستكباري: ﴿قَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُواْ مِن قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُواْ لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُّرْسَلٌ مِّن رَّبِّهِ قَالُواْ إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ * قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُواْ إِنَّا بِالَّذِيَ آمَنتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ (سورة الأعراف 75 – 76)؛ ﴿يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلاَ أَنتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ * قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَى بَعْدَ إِذْ جَاءَكُم بَلْ كُنتُم مُّجْرِمِينَ * وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَن نَّكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَندَادًا...﴾ (سورة سبأ 31 – 33). لماذا يصور القرآن المستكبرين كأعداء للرسالة الدينية والمستضعفين كأنصار لها؟

من الواضح أن المستكبرين يرفضون الرسالة الدينية في التصوير القرآني لهم بحكم السلطة التي لديهم والتي يهددها الدين عبر فرضية السلطة الإلاهية. لكن المستضعفين يجدون

في الرسالة الإلاهية ضالتهم بحكم ما يجدونه في الإلاه من رفض لسلطة المستكبرين ومن ثمة من قرب من المستضعفين ونصرة لهم. إن رسالة الدين كما ترجمها الأنبياء وكما هي مترجمة بدورها لاسم الله – العدل تنسجم تماما ومطلب المستضعفين في العدل. من ثمة انحياز الله لمن يمثل اسمه على الأرض أي للمستضعفين الذين يقع العدل لجهتهم.

• الإسلام رسالة ثورية:

بحكم الحقيقة الحرة والشعبية للإسلام المتمثلة في رفضه أن يعرف إلا كخيار حر للناس ومسؤول وبحكم انتماء الإسلام لجهة العدل فإن الإسلام يجد نفسه في مواجهة والسلطة الإستكبارية وفي اتساق تام والمستضعفين التائقين إلى التحرر من الهيمنة السياسية والإقتصادية. إن الآيات القرآنية ترسم علاقة حميمة بين الله والمستضعفين الفاقدين حقوقهم وتصور الإسلام كحركة ثورية للدفاع عن الحق والعدل: ﴿وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ... ﴾ (سورة النساء 75).

إن هذا الفهم لله بما هو حميم للمستضعفين وبما هو مدافع عنهم يكشف بوضوح عن أن الله في الإسلام مفهوم ثوري لا كما صورته الكنيسة قريبا من السلطة الدينية. إنه بالأحرى قريب من المستضعفين وعدو للسلطة ولو كانت دينية. الله هو عنوان العدل والثورة لأجل العدل الذي يطالب به المقهورون والذي هو اسم الله نفسه. من ثمة فإن اسم الله يقترن أيضا، إضافة إلى المستضعفين، بالذين يدافعون عن المستضعفين ممن يقاتلون "في سبيل الله والمستضعفين". ثم إن اسم الله يقترن أشد الإقتران بالذين يدفعون أنفسهم في هذا الجهاد: الشهداء. لذلك كان الله، وكما تترجمه شعارات الثورة التي شهدناها، "حبيب الشهداء". الشهداء طبعا هم الحدث الأقصى في الثورة.

الإسلام إذن دين الحرية والإنتماء للشعبي والثوري. وإذا كانت العلمانية قد قامت كما لاحظنا من قبل على أن الدين (المسيحي) خيار سلطوي يتعدى حرية الفرد واختيار الشعب ولا يكون من ثمة حالة ثورية بل موضوعا للثورة عليه، فإن العلمانية لا تصدق هنا أيضا على الإسلام. وهاهنا قاعدة ثانية قامت عليها العلمانية تتهاوى.

– الإسلام والحيادية / الإسلام والكلي – هل يكون الإسلام حياديا في ممارسة السلطة ومن ثمة قاعدة كلية للمساواة والسلام والتعايش والحرية؟

• تذكير: تفترض العلمانية أن واحدة من خصائصها الأساسية الحيادية. تنأى العلمانية عن كل هوية دينية لتكون في موقع يسمح لها بالحكم العادل على جميع الهويات الدينية. لقد لاحظنا من قبل أنها تعرف نفسها كمجرد آلية لإدارة الحوار وتحقيق التعايش ومن ثمة السلم والحكم بالتساوي بين الهويات. بالمقابل تفترض العلمانية أن الهوية الدينية في موقع السلطة لا تمتلك الحياد فتميز بين الهويات وتخلق شروطا للنزاع.

• الحيادية المستحيلة – هوية ما دائما في السلطة: بحسب التعريف الأصلي للعلمانية، أن تكون السلطة محايدة هو أن تكون محايدة للألوان الدينية لا أكثر. لكن الهوية الدينية (ومن ثمة الإختلاف الديني) ليست الهوية الوحيدة التي تحدث مشكلا وتستدعي تحييدها عن السلطة السياسية. إن الهوية الإيديولوجية والسياسية والعرقية وغيرها جميعا هويات مشكلة هي الأخرى وهي أديان جديدة تحتاج تحييدا لها عن موقع السلطة والتأثير. أوليست الإيديولوجيات الكليانية (الشيوعية والنازية والفاشية) أديانا جديدة يشهد عليها الدمار الذي ألحقته بالإنسانية وهي إذن أبعد ما تكون عن الحيادية التي تقصدها العلمانية؟

الحقيقة أن هذا الفهم لكون الدين مفهوم أوسع مما نعنيه عادة ليس وليد نشأة الكليانيات. لقد نبه الفرنسي نيكولا دي كوندورسيه Condorcet منذ القرن 18 إلى أن ثمة أيضا "أديانا سياسية" وأن حقوق الإنسان نفسها يجب أن لا تتحول إلى "ألواح نازلة من السماء". إن الجمهورية نفسها دين على طريقتها يطرح مشكل الحيادية. يدل على ذلك أنه مع صعود الإشتراكية شهدت فرنسا مثلا صراعا بين الجمهوريين والإشتراكيين حول تحييد التعليم لما كان كل من الفريقين يوجهه صوب الإيديولوجيا التي تخصه. وفي عام 1930 كان الإتفاق حول نوع من "إيتيقا الصمت" عن الهوية الإيديولوجية.

وحتى وإن استطاعت الهويات المتقاربة أن تتفق على قدر من الحيادية، فإن بروز هوية مغايرة تكشف من جديد أسطورة الحيادية. ففي فرنسا نلاحظ اليوم صعوبة كبيرة أن تدرج الأعياد الإسلامية وحتى اليهودية ضمن العطل والحال أنه من أصل 11 عيدا نجد 6 أعياد ذات أصل ديني مسيحي، والأصل أن الحيادية الحق يجب أن تعامل الجميع على قدم المساواة. زد على ذلك ما يحدثه الحجاب من مشكل في فرنسا بما يعني أن السياسي متمترس في كل مرة خلف رؤية وهوية لا تحتمل هوية مغايرة وأن الحيادية وصف غير دقيق للائكية.

هكذا فإن الحيادية التي تطلبها العلمانية وهم. إنها لا تتعلق بوجود الإنسان الفعلي في العالم بما هو وجود خصوصي على نحو ما ومتحيز على نحو ما ضرورة. الحيادية بعبارة فلسفية "ميتافيزيقا" بالمعنى السلبي لما لا عينية له.

• الحيادية في الإسلام: عرف السلوك السياسي الإسلامي في علاقة بالمختلف أمثلة باهرة في العدل تبين عن نجاح استراتيجيا صناعة الحياد ومن ثمة النجاح في الإضطلاع بأعباء السلطة. يورد التاريخ كثيرا من الأخبار[1] إن لم يصدق كلها فإن ما يصدق منها يبين عن وعي

(1) من جملة ما نقرأ أن عليا ابن أبي طالب وقف مع رجل يهودي أمام القاضي شريح ليتحاكما بشأن درع لعلي وجدها عند اليهودي. كانت النهاية أن القاضي قضى بالدرع لليهودي. من ذلك أيضا أن عمر ابن الخطاب قضى للقبطي المصري الذي تسابق مع ابن عمرو ابن العاص فضربه الأخير فمكنه عمر من الإقتصاص منه. من الأخبار أيضا أن عمير بن سعد ترك ولاية حمص لإساءته إلى ذمي. قال قلت لنصراني: أخزاك الله. وقبل عمر ابن الخطاب هذه الإستقالة وهو يقول: (وددت أن لي رجلاً مثل

متقدم جدا بضرورة حيادية السلطة. وحتى إذا افترضناها جميعا أخبارا كاذبة فإن الكذب نفسه يكشف وعيا مبكرا جدا بحيادية السلطة كسمة للحكم في الإسلام. لكن أليس صحيحا أن الذمية برمتها علاقة دونية وأن الحيادية الفعلية للإسلام غير مسلم بها، فلا شيء هاهنا يربك العلمانية بشأن الإسلام؟

نؤكد فقط دون توسع هنا أن الذمية ليست أفضل رباط في الإسلام يربط المسلم بغيره وأن أفضل علاقات التعايش هي مقصد الإسلام[1]. ما نؤكده هنا كعنوان هو الإستعداد الكامل للمسلم أن يتعاطى من موقع الحيادية والعدل أكثر فأكثر كلما كان الآخر في موقع أفضل للتعايش لا للمحاربة.

د - القسمة بين الديني والمدني كقسمة متأزمة: لنستجمع بشكل أكثر مقاربة عناصر المكافحة التي كنا بصددها بين الإسلام والعلمانية. ولنحاصر ذلك من جهة **الأهداف** التي تنشدها العلمانية وجهة **الآلية** التي تشتغل بها وجهة **المفترضات** التي تقوم عليها.

- أما من حيث **الأهداف** فإن ما تستهدفه العلمانية من مطالب وعناوين كبرى هو **عينه المطالب التي ينشدها الإسلام** والعناوين الكبرى له. ذلك أن عناوين مثل: الحرية والمصالح الحيوية والتعايش والسلم والمساواة والحيادية في الحكم والتعالي عن الخصوصية.. تتفق تماما وغاية الإسلام في الوجود وفهمه للإنسان ورسالته في العالم. فالإسلام يعرف الإنسان أصليا بما هو الكائن الحر ويستهدف العالم الحق والفعلي ويرمي إلى أفضل موقع حيادي للحكم بالعدل بين الناس.

- وأما من حيث **الآلية** فإن العلمانية كآلية تتمثل في فصل الدين عن السلطة، هي آلية **ميكانيكية جامدة** لا تتفق بشكل كامل والإسلام وهي **دقيقة فحسب تمام الدقة كآلية مناسبة لأهدافها في فضائها الأوروبي المسيحي الكاثوليكي** خاصة حيث ينتمي الدين فعلا إلى السلطة الكنسية ويتعارض مع الإختيار الحر للناس وحيث يقف الدين بوجه العالم الفعلي ويتعارض ومطالب التاريخ وحيث يقيم تفريقا أصليا بين الناس دون حيادية ويتعارض والمساواة وإمكان التعايش والسلم المدني.

هكذا فإن تحويل العلمانية بآلياتها الأوروبية إلى مطلب خارج الفضاء الأوروبي المسيحي المحدود زمانا ومكانا هو نوع من "العولمة" لا من "الكونية".

- مع ذلك فإن قرار الفصل ليس بكليته خاطئا حتى بشأن الإسلام في حالة هي التالية:

عمير بن سعد أستعين به على أعمال المسلمين). ولما ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة أمر مناديه أن ينادي من كانت له مظلمة ليأخذها ممن ظلمه فقام إليه رجل ذمي يشكو الأمير العباس بن الوليد بن عبد الملك في ضيعة له أقطعها الوليد لحفيده العباس، فحكم له الخليفة بالضيعة، فردها عليه.

(1) سنعود إلى هذه النقطة بالتفصيل في العنصر الأخير من العمل.

إذا **تحول الإسلام نفسه ضد مبادئه** واختار لتنفيذه غير طريق الحرية والتواصل وانتقل إلى مؤسسة قمعية ضد الحرية والخيار الشعبي وضد مصالح الناس الفعلية وتحول إلى أساس للتمييز والحرب **فإن من عمق الإسلام نفسه أن نتأى به عن السلطة**. إن الإسلام إذا تحول إلى شأن غير إنساني وإلى قرار علوي لا أساس له في الحرية الإنسانية فإنه يعطي المبرر مباشرة من داخله كي يفصل عن السلطة. على العكس من ذلك فإن الإسلام يحافظ على صلته بالسياسي وبالحياة العامة والدولة ما حافظ على قاعدته الإنسانية الحرة والتداولية.

إضافة إلى ذلك فإن الإسلام لا ينطبق في كل الظروف بالطريقة نفسها والدرجة نفسها ولا يتعاطى مع المختلف ممن يعتنقه ولا يعتنقه بالشكل نفسه. لقد لاحظنا أن علاقته بالواقع تتراتب بحسب درجات متفاوتة تبلغ حد رفعه عن التنزيل إذا لم يتهيأ له الواقع كليا وأن علاقته بالآخر تنتظم بحسب موقعه من الإسلام الذي يتعامل معه بكليته حينا وبأدنى المشترك من الإسلام أحيانا وبغير الإسلام أصلا، بدستور وعهد مشترك للإحترام لا غير أحيانا أخرى.

- كل هذا يعني أن الإسلام يقترح **آلية ديناميكية حية** مغايرة للتي رأيناها مع العلمانية، آلية يكون فيها الإسلام وهو في السلطة مقتدرا على التمايز معها أو الإقتران بها بحسب الحاجة. ولأن الإسلام لا يقوم إلا على اختياره الحر ويمتلك رؤيته في الدفاع عن العالم ومقترحه في الحيادية كاضطلاع بالكلي مثلما بينا، فإن الآلية التي يقدمها تقوم على التواصل والمعرفة الدقيقة بالأشياء وتيسير شروط الإختيار الحر والمسؤول للناس لا تستبق بقرار فصل الدين أو وصله بالسلطة بل تجعل ذلك نتيجة هذا التواصل والوعي والإختيار والمسؤولية. إن فصل الدين أو وصله بالسلطة كآلية هو من الأصل قرار ميكانيكي لا يتفق وحقيقة الإنسان بحسب الإسلام. إنما الآلية المثلى توفير شروط العلم والتواصل والإختيار الحر كسلوك حي.

- وأما من حيث **المفترضات** التي تقوم عليها العلمانية، فقد سعينا من خلال تعريف العلمانية إلى الكشف عن الأسس التي جعلتها ممكنة أي شروط إمكانها. لقد لاحظنا أن العلمانية لم تكن ممكنة إلا للمفترضات الأساسية التالية التي تقوم عليها والتي هي غير دقيقة حينما تتعلق بالإسلام:

- أن الدين في معنى الإعتقاد وخاصة الإلتزامات التشريعية والتحكم بالفضاء العمومي يتعارض وحرية الفرد ويتعارض من ثمة والإختيار الشعبي. بمعنى أن الفرد ومن ورائه الشعب إذا ترك لحريته فإنه لا يختار الدين أي الإلتزامات الدينية وأن يسير حياته العامة وفق الدين. الدين بحسب هذا المفترض لا يتحمله الفرد فالشعب إلا بقرار سلطوي يتنافى وحرية الإختيار ويتعارض تماما وإمكان الثورة. من ثمة فصل الدين عن موقع التأثير السلطوي وفسح المجال للحرية التي ستؤدي بحسب هذه المفترضات إلى ما سوى الخيار الديني في الشأن السياسي والحياة العامة وربما حتى في شأن الإعتقاد.

لقد بينا أن هذه المفترضات مشكلة بالكامل في علاقة بالإسلام. ذلك لأن الإسلام لا يجعل من أساس للإعتقاد والتشريع غير الحرية وأن الإكراه ينزع المعنى تماما عن إسلام الفرد. بعد ذلك فإن الخيار الشعبي القاعدي في المستوى العام هو ما يتفق وأولوية الحرية وغاية الإسلام لا الخيار السلطوي العلوي. إن الإسلام بحسب ما بينا يوجد لجهة الحرية والشعب والفعل الثوري ضد الهيمنة.

هكذا فإن المفترض الذي قام عليه فصل الدين عن السلطة يتبين كأساس غير دقيق في علاقة بالإسلام.

- أن الدين يتعارض مع مطلب العالم أعني يتعارض والمصالح الدنيوية والفعلية للناس فينأى بهم نحو أهداف أخروية غير فعلية. ثم إن الديني يتعالى على نحو لا يساير حركية التاريخي. من ثمة وجب فصل الدين عن موقع التأثير ليحصل الدنيوي على استقلاليته.

لقد بينا أن هذا المفترض غير دقيق أيضا بشأن الإسلام. ذلك أن الدنيوي من عمل جسدي وملذات يرفع في الإسلام إلى درجة المقدس. ثم إن حصر العالم في الدنيوي كان نتاج وعي وضعي حديث لم يعد اليوم نموذج التفكير الأمثل. إن وعينا المعاصر بما هو العالم يفتح على حالة غير وضعية للأشياء تضع مفهوم العالم الذي قامت عليه العلمانية موضع استفهام جذري.

مرة أخرى فالمفترض الذي أنشأ العلمانية ينكشف كمفترض غير دقيق في علاقة بالإسلام.

- أن الدين يتعارض ومطلب الحيادية الذي يجب أن تتسم به السلطة ليكون العدل والمساواة والسلم والتعايش أمرا ممكنا. من ثمة وجب فصل الدين عن السلطة لنحصل الحيادية.

لقد بينا أن الحيادية مطلب وهمي من حيث الأصل. ذلك لأن هوية ما هي بالضرورة من يكون في السلطة دينية كانت أو إيديولوجية أو عرقية أو غيرها. لذلك فالحيادية ليست وضعا أوليا نختاره من بين الأوضاع وإنما هي مهمة ممكنة قد لا نفلح في إنجازها. أما إنجازها فيستدعي تنازلا عن الذات المعرفية والوجودية نزعم أن الإسلام يوفر الآليات لها دون غيره من الهويات.

في الجملة فإن المرتكزات التي قامت عليها العلمانية (تعارض الديني والحرية، تعارض الديني والدنيوي، تعارض الديني والحيادية) لفصل الديني عن السلطة غير دقيقة بشأن الإسلام. وهذا يعني أن فصل الدين عن السلطة ليس الآلية المثلى لتحقيق الحرية والمصالح الحيوية للناس والتعايش والمساواة. على العكس فإنه حيث يكون الإختيار الحر للأفراد والشعب هو الإسلام عقيدة وتشريعا ومنهج حياة، وذلك بالطبع بعد توفر شروط التواصل والمعرفة والحرية والمسؤولية، فإن فصل الإسلام عن السلطة يغدو إجراء تسلطيا وشرطا للاتعايش والحرب بين أطراف المختلف، وذلك ما عليه الحال بعد الثورة حيث الإسلام هو الذي إلى جهة الخيار الشعبي التحرري وما سواه في موقع السلطة والهيمنة.

إن مفهوم الإسلام نفسه بما هو دين بالمعنى الذي يفهم في الوعي العلماني مفهوم غير دقيق. ولأننا كنا قد بينا من قبل أن الإسلام شأن إبستيمولوجي أولا ومنطقي، فإن تعريفه نفسه يغدو مربكا بأكثر حدة لهذا الوعي. ما الإسلام إذن؟

الإسلام **رؤية للوجود** تقوم على أن العالم مضاعف الطبيعة له وجه مباشر (الشهادة) ووجه غير مباشر (الغيب) يتمثل في الإقرار بالوجود الإلاهي وبالوجه الآخر للعالم - الآخرة - وأن الوجه الغيبي مكون متصل وموضوعي للشيء لا منفصل ومفارق، وهو (الإسلام) **تشريع للسلوك الإنساني** يتسق مع الطبيعة المضاعفة للعالم أي مع الوجود الشهادي المباشر والوجود الغيبي الممكن، **ينهض بهما** جميعا رؤية وتشريعا الفرد في ما هو خاص والدولة في ما هو عام على **قاعدة الإختيار الحر والمسؤول** للفرد والشعب دون إكراه وعلى **قاعدة الإضطلاع بالحيادية** في علاقة بالمختلف والمعاملة على أساس المشترك (الإنسانية - الحرية...) إذا توفرت شروطه أو التغلب إذا تعذر التشارك.

واضح هنا أن الإسلام تعريفا ومكونات يضع المصادرات التي بشأن الدين عامة والتي بني عليها مفهوم العلمانية في علاقة بالمسيحية، موضع استفهام وإرباك حول القسمة الدارجة بين ديني ومدني. ليس هذا فقط بل أن ما يزيد الإرباك حدة الوجه غير المدني للعلمانية نفسها أي لما يفترض مدنيا نفسه. السؤال هاهنا هو التالي: هل يمكن أن يكون موقف العلمانية حياديا إذا اختار الإنسان، وهو يدبر أمر نفسه بنفسه، الرؤية الإسلامية للعالم من فهم للحقيقة حتى الحقوق الروحية والجسدية؟ بالتأكيد لا. إن العلمانية لا تعتبر ذلك اختيارا إنسانيا حرا. إنها تخطئه بشأن فهمه للحقيقة ورؤيته للحقوق الروحية والمادية. لكن ذلك يعني على الفور أن العلمانية ليست في جوهرها عودة إلى الإنسان لتدبير أمر نفسه بنفسه وإنما هي رؤية مخصوصة لهذه العودة أعني رؤية مخصوصة لماهو الإنسان ولله والوجود ومن ثمة للمعاملات والحقوق.

إن العلمانية رؤية للعالم أونطولوجية في طبيعتها أي أنها علاقة دوغمائية مع العالم بما يعني مع حقيقة ما، وهي من ثمة عقيدة في جوهرها لا مساحة فعلية للإختلاف. إنها هوية مخصوصة ككل هوية دينية أو غيرها هي موضع إشكال. بحسب العلمانية فإن الهوية الدينية وحدها هي المشكل بينما تكون الهوية العقلية الإنسانية قابلة للإتساع للإختلاف. لكن الفكر الفلسفي المعاصر يوسع سبب المشكل إلى كل هوية إيديولوجية أو علمية أو سياسية أو إتنية. من ثمة المطالبة بفصل أي هوية عن الدولة إذا سايرنا هذا الخيار (مطالبة بول فيراباند مثلا بفصل العقل عن الدولة) والسعي الأقصى نحو هوية عدمية قادرة وحدها على الإتساع للإختلاف.

العلمانية بحسب هذا التشخيص إستعادة للمشكل نفسه باعتبار الإستعاضة عن هوية بأخرى لا التحرر الفعلي من الهويات المتحكمة بالدولة. من ثمة نفهم لماذا تتحول الدولة العلمانية في ثوبها الإشتراكي والليبرالي، القومي منه والوطني، تتحول إلى ديكتاتورية. ذلك أن

العلمانية من حيث أنها تفترض براءتها من "الديني" لكي لا تكون طرفا في نزاع عقدي تكشف عـن طبيعتهـا كطـرف فـي نـزاع جديد من حيث هي عقيدة جديدة ودين جديد. إن المشـكل في كل مـرة هـو أن البـراءة مـن العقديـة إدعاء موهوم وأن مضمونا ما، وعيا ما بالأشـياء، عقيدة ما ودينا ما في النهاية ندين به هو الذي نستعيض به عن دولة تدين برؤية بدولة تدين برؤية أخرى.

إن مفاهيـم الدينـي والمدنـي جميعـا ذات وضع إشـكالي. صحيـح أن الخطاب العمومي والدعائـي يعـج بمعانـي رفيعـة حـول الدولة المدنية، لكن ذلك نفسـه هو ما لا يسـعفها بمعرفة دقيقة بالمضمون الفلسفي للمفهوم. حينما نذكر بأن الدولة المدنية نفسها هي التي تمثلها أبشع أنـواع الديكتاتوريـات فـي العالـم كما لاحظنا وأنها هي عينها التي لا تعرف الديمقراطية إلا في حـدود هويتهـا الإيديولوجيـة أو الثقافيـة أو الوطنية أو القومية أو الإقتصادية – آنذاك، أي حينما نذكـر أنهـا الدولـة التـي تقوم على نمط للحقيقة مخصوص يحول نفسه إلى نموذج كلي يعيش بحسبه الجميع باسم أنه الكوني، ندرك بجلاء أن مفهوم المدنية مشكل بامتياز.

2 – الوعي الجديد بالإشكال / الدولة الإبستيمولوجية والدولة الأونطولوجية:

بحسب هذه القسمة الجديدة للمفاهيم والوعي الجديد الذي أشار إليه تأزم الوعي الآنف، فـإن مـا يعنينـا بشـأن الدولـة بالدرجة الأولـى ليس ما إذا كان مضمون قولهـا "دينيا" أو "مدنيا" إذا كان مـن مضمـون بعـد لهـذه العبارات. إن المضمون لا يعني إلا بدرجة ثانية لأن المضمون المدنـي للدولـة بإخـراج أونطولوجـي وضعي دوغمائي له يتحول إلى حالة دينية كما رأينا تماما كما أن المضمون الديني للدولة بإخراج إبستيمولوجي منطقي فحسب أي غيبي تأويلي يتحول كما لاحظنا أيضا إلى حالة مدنية بامتياز. لذلك فإن الأفق الجديد الذي نفكر فيه سؤال الدولة جملة هو ما إذا كان الوعي بالعالم الذي يتحكم بالإنسـان كونه محض إمكانات إبسـتيمولوجية غيبيـة تأويليـة تقـف علـى مسـافة من التطابق الشـهودي مع الحقيقة وتسـمح من ثمة بالإتسـاع للجميـع أو مـا إذا كان الوعـي بالعالـم يفترض علاقة مباشـرة بالحقيقة تعني على الفور التطابق مع العالم وتضييق الخناق على كل إمكانيات التأويل المختلفة وتركس الدولة في نهايات ضد أهدافها المعلنة.

ينطلق المسلم أولا من أن بنية العالم بنية غيبية شهادية وأن الإسلام من جهة الأونطولوجيا هو محض مقاربة وأنه بما هو يقين هو منطقي إبستيمولوجي فحسب.

ينطلق المسلم ثانيا من أن البناء الحق لشيء "إنساني" هو بناء على أساس معنى الإنسان نفسـه بما هو كائن الممكن والذاتية والحرية يختار الضرورة المطلقة أي على أسـاس الإنسـان كمعنى إشكالي.

تقوم الدولة في الإسلام على إدارة الحياة بحسب هذين المحددين:

- "الحقيقة" بما هي إبستيمولوجيا ومنطق لا بما هي أونطولوجيا.

- الإنسان بما هو كائن إشكالي مهمته الإختيار الحر للضرورة، للكتاب.

بحسب هذين المحددين تتعين أهداف الدولة وهيئتها كعلاقة داخلية في حدود الهوية الواحدة للمسلم بالمسلم وكعلاقة خارجية له بغيره أي بين هوية وأخرى، وذلك على النحو التالي:

أ - الدولة كتنظيم للهوية الواحدة:

* **الأساس الفلسفي / الإسلام كيقين منطقي لا كشهود أونطولوجي:** فهمنا إلى هذا الحد أن الآخرة شأن منطقي ومن ثمة إنساني بحسب ما تقدم من طرق تدليل فينومينولوجية وبنيوية تكشف عن الفراغ الذي يكتسح العالم ويفتح مباشرة على الآخرة كحالة تغدو جد موضوعية، دون أن يمس ذلك من كونها حقيقة أونطولوجية وإلاهية. كما فهمنا بالتساوي أن الإنساني نفسه ينقص تعريفه إذا لم يمد إلى وجهه الغيبي الأخروي كمكون لامتداده الموضوعي. إن الآخرة ترى من خلال الفراغ الذي لا مناص من إدراكه في أي ظاهرة كما ترى في الفراغ الذي يكتسح الإنسان ويدعوه إلى السؤال الغيبي.

فهمنا أيضا أن الإنسان بما هو كائن الممكن كائن حر ومختلف. لكن بما هو كذلك هو كائن يطرح إشكالا: إنه بما هو حر ومختلف، فإن أي محاولة لتسليط الضرورة عليه وإدراجه في الكلي هي محاولة إستبدادية فضلا عن كونها لا تبني شيئا على أسس متينة، فإنها تفرغ كل ما تبنيه من المعنى والقيمة. زد على ذلك أن القانون ليست له دائما قوة فرض نفسه على الكائن الحر الذي يملك في كل مرة القدرة على التفلت منه، هذا من جهة. لكن من جهة ثانية فإن عدم تسليط الضرورة بوجه ما على الإنسان وعدم إدراجه في الكلي وعدم منح القانون القدرة على فرض نفسه دائما ذلك يفضي إلى انخرام أسس التعايش (الفوضى، الصراعات، إنعدام الأمن..). ما العمل؟ أي علاقة بين الحرية والقانون تحفظ الحرية على الإنسان ويأخذ فيها القانون مجراه؟

إن المهمة الإشكال تكمن في البحث عن وضع يتحول فيه القانون أي الضرورة والكلية إلى حالة من حالات الحرية، إلى اختيار حر للإنسان نفسه أو إلى تخلق ذاتي.

* **البناء السياسي / ترتيب الحياة بحسب الوعي الإشكالي للإنسان والوعي الشهادي الغيبي بالعالم:** بخصوص ما تستهدفه الدولة، فإن بناء "الإنساني" هو إذن بالمعنى الدقيق بناء لكل الإمتداد الشهادي الغيبي للإنسان بما هو الإمتداد الموضوعي له. إن بناء الوضع الشهادي فحسب تناقض صارخ مع ما نجده في المنطقي من فتحة على أونطولوجيا غائبة. لكن ما رأيناه من قبل حيث الدين هو المعطى المنطقي الآخر الذي يملأ كل هذا الإمتداد - وقد لاحظنا أنه المعطى المرجح، كل ذلك يجعل مهمة الدولة، بالنسبة للذين اختاروا المقاربة الإسلامية للعالم، أن تكفل لهم حق تنفيذ رؤيتهم معرفة وحقا في التعبير عنها ودعوة إليها وعملا بها

وتطبيقا لأحكامها على أنفسهم أي حق الحياة وفق رؤيتهم.

المسلم ومن ثمة الجماعة المسلمة داخل الدولة أكانت الجماعة في موقع السلطة أو خارج موقع القرار لا يغير من الأمر شيئا أنها في كل مرة مطالبة بالعمل بدينها من إيمانها بالله حتى تطبيق الشريعة على نفسها وفق الشروط المعلومة لذلك. هاهنا فإن مهمة الدولة تبدو أنها غير مدنية بما هي متعلقة أيضا بخيرات الإنسان الأخروية. لكن هذا الإعتراض يكون وجيها فقط حيث يكون الوعي بماهية الآخرة وعيا مقحما بالقوة على ماهية الإنسان ووعيه كما نتصور دائما. أما وقد فهمنا الآن أن الآخرة أو الأونطولوجيا الممكنة معطى منطقي إنساني وأن الإنساني بالمقابل يمضي إلى أبعد من المعطى الشهادي، ثم عدلنا وعينا بالموضوعي إلى كل الإمتداد الغيبي الشهادي للكائن، فإن الإشتغال للآخرة لا يقل موضوعية وعالمية عن الإشتغال للدنيا بل إن القياسات المنطقية نفسها تجعل الإشتغال للآخرة أعدل قسمة وأشد حكمة.

لم يعد هكذا صعبا، بتغيير معنى العالم من عالم وضعي إلى عالم منتهى موضوعيته في الإمتداد الغيبي الشهادي له، لم يعد صعبا أن نفهم أن اشتغال الدولة للآخرة تماما كما تشتغل للدنيا هو اشتغال في الحالتين للإنسان في امتداده الموضوعي غيبيا وشهاديا.

أما بخصوص بناء القانون كاختيار حر وتحويل القانون إلى شأن ذاتي، فإن ذلك هو منتهى واحدة من المهام الكبرى للدولة وهي التربية. إن الدولة لا تحرص على صناعة القوانين وتضخيم ترسانتها منها لتكثيف المراقبة ونشر الرعب إلا ليتضخم خارج الإنسان على داخله ويشيأ الإنسان أمام سلطة القانون بسلب حريته. إن مهمة الدولة أن تتحرك على خطين متوازيين بهذا الشأن: بناء الضروري من القوانين بهدف العلم والذكرى لا بهدف التحكم الفعلي الذي هو من شأن الذات نفسها؛ بناء الذات التي تجعل القانون شأنا خاصا وإيتيقا لها وذلك بتحويلها من حالة الطبيعة المتوحشة الرافضة للقانون والتي يقع القانون خارجها إلى حالة الثقافة التي لا تعرف القانون فحسب بل تتربى عليه وتحوله إلى شأن وجودي لا مجرد شأن معرفي. لذلك فإن من جوهر المشروع الإسلامي تربية الذات على مختلف أنواع السلوب التي تعترضها والتي تحول دونها ودون تنفيذ القانون: تربية الجسد على تحمل آلامه الجسدية والنفس على تحمل آلامها النفسية. إنه بهكذا تربية يتحول القانون من فكرة إلى وجود جسدي ونفسي ومن خارج إلى داخل ويتماهى والإنسان الحر.

ب – الدولة كتنظيم لعلاقة خارجية للهوية بغيرها:

*** الأساس الفلسفي / الإسلام كمقاربة، الغيب كقاعدة للتأويل ولتعايش المختلف:** ينطلق المسلم في علاقته بالآخر من وعي بالعالم وبالإنسان هو كالتالي:

العالم ذو بنية غيبية. إنه بقدر ما يتقدم إلينا لنشهده بقدر ما ينسحب في الغياب. نرى آنذاك أن هذا الذي نشهده إنما هي علاماته وأن الذي ينسحب هو الشيء نفسه.

إن ما نشهده مما هو بين أيدينا من العالم هو إمكانات وليس أشياء.

إن العالم بما هو إمكانات مجال للحرية الإنسانية.

إن طبيعة الإنسان المرنة تدعم معنى الحرية. إنه من البين حتى أن الإنسان كائن الحرية وأن العالم كما هو بين أيدينا، الدنيا هو عالم الحرية وفرصة الفعل الحر.

إن المسلم يجد نفسه واقفا على قدم المساواة وغيره أمام موضوع غيبي لا يستأثر به أحد ويتساوى أمامه الجميع إذ يتعاطون معه بالأدوات المنطقية نفسها. ذلك ما يمنح المسلم الشروط الأمثل لفهم الإسلام لديه كمقاربة approche لا تمتاز من حيث المبدإ أي إبستيمولوجيا عن المقاربة المضادة، المقاربة غير الإسلامية، وأن هذه المقاربة قد تصعد درجة يقينيتها المنطقية دون أن يتجاوز ذلك حدود المقاربة. إن اليقين المنطقي نفسه درجة من درجات المقاربة وإن اللحظة الوحيدة التي نكف فيها عن المقاربة هي لحظة الحضور المباشر، الأونطولوجي للموضوع الغيبي والذي هو شأن أخروي. من ثمة فإن الحسم بين المقاربات الإيمانية والكفرية أي أن قرارا فاصلا يصدقه الموضوع ذاته هو قرار أخروي: ﴿ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (الأنعام 164)، وذلك موضوع انتظار: ﴿... فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ﴾ (يونس 102).

إن حق الإختلاف ينبع أولا من الطبيعة المنطقية للحقيقة المؤهلة للمقاربة فقط دون الحسم المطلق بشأنها. إن الغيب هو إذن شرط احترام المقاربات المختلفة بعضها لبعض وشرط اعتبار الإيمان والكفر حدثين يعترف بهما القرآن على السواء كمكونين لطبيعة الخلق: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (التغابن 2). إن غير المسلم يمتلك حقه في الإختلاف لا من أي قرار سياسي بل بحكم طبيعة الخلق وغياب الحقيقة المعيار، فتساوي المقاربات أمامها. من ثمة الآيات القرآنية: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة 256)؛ ﴿... فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف 29)؛ ﴿... إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾ (الغاشية 21 – 22).

إن هذا الحق في الإختلاف لا يعني أن كل المقاربات حق وإنما يعني أن الحسم بينها مستحيل ما لم يظهر الشيء نفسه. لذلك فإن حق الإختلاف يرفق بتحميل المسؤولية قبل أن نكون في مواجهة مباشرة والحقيقة لا أكثر. وذلك يعني منح التفكير فرصة واسعة والتخفيف من إطلاق الحكم والتثبت من الأولويات المنطقية.

أما إذا تعلق الأمر بالوعي الشهادي نفسه بالعالم فإننا نزعم أن الأسس التي يجعلها الإسلام للعيش المشترك هي الحق والعدل والحرية والكرامة الإنسانية لا العقيدة والمذهب. وإن ذلك ليظهر بوضوح في تمييز القرآن بين الغايات المستهدفة بالإسلام وبين الوسائل المعتمدة لذلك. إن الإسلام برمته بصريح القرآن منهج وليس غاية: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا

مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾ (الحديد 25)، ﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة 8). إن القسط هنا يرد كغاية من الرسل والكتب. وبلغة أدق فإن العدل والحق غاية بينما الدين، الإسلام منهج. لكن الحق والعدل من أسماء الله الحسنى في حين أن الإسلام ليس من أسماء الله. وهذا يعني أن العدل والحق غاية لأن الله هو الغاية الحقيقية لحركة التاريخ بينما الإسلام منهج لذلك لا غير. ويبن أن الإسلام لا يمكن بأي حال أن يضحي بأسماء الله / بالله بما هو الغاية القصوى لفائدة الوسيلة وهي الإسلام. إن كل المعنى الذي للإسلام مرتبط وثيقا بتحقيق الغاية: الله، الحق، العدل، إلخ. من ثمة كان الإسلام يتعين ويرفع وينقبض وينبسط بحسب تمثل الإسم الإلاهي في العالم.

ثمة فكرة هنا تبدو غريبة: إن الدفاع عن الإسلام ليس ضرورة دفاعا في سبيل الله ودفاعا عن أسمائه. كما أن الدفاع عن غير الإسلام ليس ضرورة دفاعا عن غير سبيل الله وعن غير أسمائه بل قد يكون دفاعا عن أسماء العدل والحق لله. إنه قد يكون الدفاع عن الإسلام دفاعا عن الظلم وتمكينا له في الأرض إذ يكون بالإعتداء على الحرية أي عن حالة من حالات العدل. وقد يكون الدفاع عن غير الإسلام أعني عما ينهى عنه الإسلام تماما (الكفر، الخمر...) دفاعا عن أسماء الله حيث يكون دفاعا عن العدل.

* **البناء السياسي / تأمين الإختلاف وواجب التواصل:** إن مهمتنا كأصحاب رؤية إسلامية تأمين الإختلاف وتأمين إدارة الحوار (وهذا دفاع عن الجميع) بالإضافة إلى الحق المشروع لنا في الدفاع عن رؤيتنا بحسب ما يتيحه الحوار بالوسائل البرهانية المعلومة (وهذا دفاع عن ذواتنا مثلما يدافع كل طرف عن ذاته). المهمة إذن مضاعفة:

- الدفاع عن الجميع بحسب طبيعة الكلي الذي يجمعه. والدفاع عن الجميع هو دفاع عن حق كل فرد وكل تكتل بتأمين إدارة الحوار.
- الدفاع عن الإختيار المخصوص (الإسلام) بما يتيحه حق التواصل المفتوح للجميع. الدفاع هنا هو مجرد حق التبليغ وتوضيح الإسلام.

إذا فهمنا أن الدولة انتظام للناس بحسب هذين الهدفين المتميزين تماما – هدف كلي هو تأمين وجود المختلف وآخر خصوصي هو الحياة الخصوصية وفق الرؤية المخصوصة للعالم فكرا وممارسة – فإن إدارة الدولة تماما كما مهمة الجماعة المسلمة التي تكون على رأس هذه الإدارة تكون على النحو التالي:

- عدم التفكير بحسب قانون واحد يجري على جميع العائلات الفكرية والعقائدية دون اختلاف. إن فكرة القانون الواحد أتت حديثا من خلال مطلب المساواة داخل الدولة. فلكي لا تكون الدولة دولة الفئة الواحدة الإتنية أو الإقتصادية أو العقائدية والتي لا يجري عليها القانون

بينما يجري على ما سواها من الفئات الدنيا، وجب أن يكون القانون كليا لغاية المساواة بين المواطنين. نفهم إذن أن القانون الواحد يقصد المساواة حيث يكون تعدد القوانين هنا يعني التفرقة وعدم المساواة وتمييز الفئات المهيمنة بقوانين تدعم مصالحها بينما تسلط القوانين الظالمة على الفئات المستضعفة.

لكن القانون الواحد لا يوجه فقط ضد التفرقة ليعني المساواة. إنه يوجه أيضا ضد الإختلاف ليعني الهيمنة والتسلط. إن اختلاف القوانين بالمقابل يعني أيضا إحترام الفروق بين العائلات العقائدية والفكرية ومجاراة الحرية التي أقررنا بها من البداية كتعريف للإنسان ولا يعني فقط التفرقة بين المواطنين.

- التفكير بحسب قوانين متعددة داخل الدولة وفق تعدد الرؤى الفكرية والعقائدية. إن الإختلاف هنا بشأن السلوكات والحرية التي يتمتع بها الجميع تماما كما بشأن القوانين المتعلقة بها كل ذلك يتبع الموقف الأصلي من العالم وتصور الأشياء المختلف بين الناس. بالطبع فإن الإختلاف لا يتعلق بكل السلوكات الممكنة والقوانين الممكنة. لكن ما يتعلق به الإختلاف لا نرى له حلا عادلا غير التشريع المختلف وأن تلتزم كل جماعة فكرية رؤيتها بداية من تصورها النظري للأشياء حتى سلوكاتها المخصوصة ثم تشريعاتها الموافقة لذلك والتي يعهد بها إما إلى محاكم مشتركة تطبق قوانين مختلفة بحسب ما هو منصوص عليه في هوية كل شخص أو إلى محاكم خاصة بالكامل تساير الإختلاف إلى نهايته.

*** صعوبات:**

صعوبة أولى: لكون مهمة السياسي بالإجمال مضاعفة، كونه يشتغل لفائدة الكلي وكونه يشتغل لفائدة ذاته، وهكذا شأن المسلم، فإن ثمة مشروعية أكيدة لحصول اللبس بدخول إحدى المهام على الأخرى: دخول الخصوصي على الكلي أو دخول الكلي على الخصوصي. لنشرح هذين الخطرين:

دخول الخصوصي على الكلي: ويعني بحالة المسلم أن يحول الإسلام إلى شأن ملزم للمختلف على صعيد رؤية العالم والإلتزام العملي والتشريعي، وهو في الأصل شأن ملزم للمسلم فقط والجماعة المسلمة. إن هذا اللبس قد يكون تهمة غير مبررة بجدية يوجهها الغير إلى الإسلاميين ومبررها الوحيد غير الجدي وجود المسلم ذي الخصوصية في موقع القرار الكلي الذي يستدعي تنازلا عن الخصوصية. لكن هذا اللبس قد يكون أيضا وعيا منقوصا لدى الإسلاميين أنفسهم بالمهمتين المنوطتين بعهدتهم وبالفرق بينهما: المهمة الكلية (تأمين الوجود المختلف للجميع) والمهمة الخصوصية (العيش وفق الخصوصي والدفاع عن الذات).

دخول الكلي على الجزئي: ويعني أن يتخلى من يكون في السلطة عن خصوصيته لاصطدام خصوصيته بالكلي، أن يتخلى لأجل غير مسمى لعدم توفر الشروط اللازمة لوضع

خصوصيته موضع القرار الكلي. إن هذا ما يميل إليه عموما أنصار الطرح الإسلامي. ورغم الأهمية غير المتنازع عليها لهذا التفكير ذي الإحساس المرهف بأن الإسلام لا يكون أبدا مشروعا إستبداديا حتى ولو أدى ذلك إلى تنازله المطلق عن ذاته، فإن هذا التوجه يسكت عن مصادرة غير سليمة: أن الوجود الإسلامي في السلطة له وجه وحيد هو تحويل الخصوصية إلى الكلي أي جعل الإسلام شأنا للمختلف. هاهنا إذ يتم التنازل نهائيا عن الخصوصية فإن استبدادا مقلوبا هو الذي يحصل، استبداد الكلي بالخصوصي. في هذه الحالة أيضا ثمة التباس في المهام يؤدي إلى هذه النهاية.

في الحالتين هنا حيث لا يكون التفكير إلا إستبداديا لهذه الجهة أو تلك فإن المصادرة المتحكمة هي كالتالي:

الدولة هي انتظام للناس بحسب الكلي فحسب. من ثمة كانت النتيجة إما أن تتولى الكلي خصوصية فتستبد بالبقية أو أن يتولى المشترك هذا الكلي فيستبد بالخصوصيات.

أما شرط هذه المصادرة فعدم منح المهمتين الكلية والخصوصية شخصيتيهما المستقلتين الواحدة عن الثانية ومن ثمة عدم تأهيل المضطلعين بالمهام السياسية لمهمتين متميزتين.

صعوبة ثانية: وهي المتمثلة في أن المجرم يعامل لدى جماعة فكرية بأشد قسوة أو بأكثر رفق مما يكون لدى جماعة ثانية. يبدو هنا أن لا مساواة بين الناس في تطبيق القانون. لكن هذا التشخيص غير دقيق تماما. إنه تشخيص يصدق فقط على الحالة التي يكون فيها القانون إبتكارا لفئة حاكمة تتوجه به على نحو خارجي إلى فئة محكومة، آنذاك فإن تطبيق القانون على نحو غير متكافئ على المحكومين وبين الحاكم والمحكوم يعد انتهاكا للمساواة. غير أن الأمر مختلف تماما إذ يتعلق بجماعات ذات رؤى إختارت طريقة حكمها لنفسها وارتضت لنفسها القوانين التي تحكمها في الأحوال الشخصية والعامة. في هذه الحالة فإن المساواة تكمن على العكس في احترام الإختيار الحر للجميع مهما كان اختلاف مضمونه. إن عدم المساواة هنا أن يعترف بمضمون دون آخر، أعني أن يعترف بحرية اختيار دون حرية اختيار أخرى. إن مشكل المساواة لا يطرح في هذه الحالة تماما ما دام الأمر متعلقا بالإختيار لا بالتحكم الفوقي. إن ما يطرح هنا شيء مختلف هو مشكل الحرية بدرجة أولى لا مشكل المساواة الذي يتحدد في هذه الحالة انطلاقا مما إذا تم احترام الإختيار الحر أم لا.

هكذا فإن المجرم الذي يعامل في هذه الرؤية بأشد قسوة مما يعامل به في رؤية ثانية ليس ضحية للامساواة لأن المقارنة لا تتم هنا بين رؤية وأخرى بل ما إذا القانون المطبق اختيارا أو عدم اختيار. ليست اللامساواة هنا أن لا يتشابه الناس أمام القانون بل أن لا يتشابهوا أمام الحرية، حرية الإختيار. إن المجرم الذي يختار قانونا قاسيا ليطبق عليه يتساوى والمجرم الذي يختار قانونا غيره من حيث أن كليهما احترم اختياره مع عدم تساوي مضمون القانون.

صعوبة ثالثة: إن العيش وفق قوانين مختلفة مدعاة لتشابك القوانين ومن ثمة صعوبة جديدة. إن العيش وفق قوانين مختلفة يستدعي أن تكون الحياة الإجتماعية جزرا من الجماعات متميز بعضها عن بعض الشيء الذي لا يكون متاحا دائما. في حالة تشابك الرؤى يتم العمل بما يتم الإتفاق حوله إذا كانت العلاقات علاقات تشارك لا علاقات ذمية أو حتى إذا كانت علاقات ذمية وكان تقدير المصلحة العامة يقتضي ذلك: العمل بإحدى الرؤى أو العمل بمقتضى حلول وسطى أو غير ذلك.

إن الإسلام في وجوده المشترك له كل الإقتدار على التنازل والتواضع على نحو يسمح بالعيش المشترك والحفاظ على مساحة التواصل والتعارف والتبادل الحر للفكرة الذي يمثل وحده الأرضية المثلى لتحقق الإسلام بما هو مشروع تغيير باطني أساسه العقل والقلب.

إذا كانت العلاقات علاقات ذمية فإنه مع الإحترام الكامل لكل حقوق الذمية، إذا تعارضت المصالح، يتم في حالة عدم ترتب مشاكل على الوجود المشترك تقديم خصوصية المسلم المضطلع بالكلي الذي له بما هو كذلك درجة مضافة إلى درجة التعايش أعني درجة الإضطلاع بالحفاظ على التعايش. ففي معاهدة النبي (ص) مع نصارى نجران نجد "ضرورة التزام أهل الذمة بالنظام العام للدولة الإسلامية والذي لا يتعارض مع دينها ومبادئها العامة فحرمت عليهم أكل الربا أو ممارسة الثأر كما كانت في الجاهلية. يقول ابن سلام: "ألا تراه غلظ عليهم أكل الربا خاصة من بين المعاصي كلها ولم يجعله لهم مباحا، وهو يعلم أنهم يرتكبون من المعاصي ما هو أعظم من ذلك من الشرك وشرب الخمر وغيره وإنما فعل ذلك دفعا عن المسلمين أن يبايعوهم به فيأكل المسلمون الربا ولولا المسلمين ما كان أكل الربا إلا كسائر ما هم فيه من المعاصي""[1].

غير أن الكلي والخصوصي في كل ذلك يختلفان بحسب طبيعة الإختلاف:

* **أشكال الإختلاف وأنواع التواصل:**

• المختلف مطلقا: وهو ما لا نتفق معه حول أي قضية أونطولوجية (وجود الله، مصير الإنسان، جوهر الحياة..) أو سياسية (تنظيم الدولة..) أو غيرها. إن المقاربة الإلحادية وكل ما يلحقها من رؤية سياسية بشأن علمانية الدولة.. مقاربة يتيحها الطابع الغيبي للحقيقة. من ثمة فإن المقاربة الإيمانية لا تمتلك أي حق في إقصاء المقاربة الكفرية للعالم لأن السلطان الوحيد الذي يكون لديها لفعل ذلك – وهو الإمتلاك الحضوري الشهودي للحقيقة – غير متاح.

إن مهمة المسلم لذلك هي تأمين هذا الإختلاف تماما في معنى حرية التعبير عن الأفكار غير الإيمانية وتكوين الأحزاب لذلك والتمتع بإعلام مستقل وناطق بهذه الأفكار، ثم في معنى ممارسة القناعات التي تستتبع هذا الوعي والخضوع لتشريعات مخصوصة غير التي يخضع لها

(1) كمال السعيد حبيب: الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مكتبة مدبولي، 2002، ص 120.

أصحاب المقاربة الإيمانية. إن مهمة الدولة في الإسلام أن تؤمن كل هذا الإختلاف وأن تحرس هذا المختلف الأقصى (حراسة مقاره الثقافية والإعلامية ومكان ممارستة حريته الشخصية..). لكن مهمة الدولة أيضا دفع الحوار وحراسته.

إن مساحة الكلي التي يلتقي فيها المختلف هنا هي مساحة الإحترام respect والإعتراف reconnaissance لا مساحة المبادئ المشتركة فضلا عن مساحة الإعتقاد المخصوص بما أن مثل تلك المبادئ معدوم في هذه الحالة إلا أن تكون مبادئ شديدة العمومية كالعدل والحق في أوسع دلالاتها.

- المختلف على قاعدة مشتركة: قد يكون الإختلاف هنا بين الإسلام وبين المسيحية واليهودية أي اختلافا دينيا وتكون القاعدة المشتركة الدين نفسه في معنى توحيد الألوهية. إن التجربة التاريخية الطويلة كما نصوص القرآن الكريم تكشف عن هذا التعايش عدا ما يتبقى من إشكال بخصوص معنى الذمي سنناقشه لاحقا.

في الحالتين يكون الإختلاف لأن موضوعه لا يأتي إلا على نحو علامات قابلة للتأويل نحو الإيمان أو نحو الكفر، نحو الإسلام أو نحو المسيحية أو غيرها. ورغم أن الإنكشاف الممكن للشيء يجعل ضرورة إحدى المقاربات صحيحة والأخرى خاطئة، إلا أن انسحاب الشيء لا يسمح بإعلاء إحدى المقاربات على الأخرى إلا في حدود تلاؤمها المنطقي وادعائها الداخلي. تكون الصحة والخطأ - صحة مقاربة وخطأ الأخرى - ممكنة داخل النسق المنطقي مع انتظار التحقق الأونطولوجي.

مع حق الإختلاف يكون واجب التواصل. إنه بمثل ما حق الإختلاف يأتي من غيب الحقيقة وإمكان التصرف قبالتها بالمقاربة دون إلزام من الآخر، بمثل ما واجب التواصل يأتي من إمكان تداحض المقاربات وانفتاح المقاربات والأنساق بعضها على بعض والقنوات المفتوحة للإنتقال من مقاربة إلى أخرى ومن نسق منطقي أضعف إلى نسق أمتن منطقيا. إن ما نسميه بالتعايش هو إذن الحق في مقاربة الغيبي بما يتاح من وسائل وواجب الإنفتاح على مقاربات مغايرة وفتح قنوات الإنتقال بينها. وهاهنا يمكن أن ندخل في أي عهود ومواثيق لتأمين التعايش.

إن الحالة الوحيدة التي يكون فيها للمسلم أن يحول حالة التعايش إلى حالة حرب هي حالة نقض المواثيق التي يطالب المسلم بحفظها ولو كانت نهايتها خسارة سياسية قاتلة. إن حالة العنف الممكنة هنا هي حالة رد عدوان يكون على نحو ما لم تشتمل عليه العهود: نقض معلن للعهود باعتداء فيزيائي لفرض الآراء بغير آلية الحوار والجدال؛ نقض غير معلن للعهود بالإحتيال القانوني على بنود المواثيق. إن حالة العنف تظل مفتوحة بالنسبة للمسلم لرد العدوان وتحقيق التعايش السلمي.

- المختلف على قاعدة مضمون واحد: وذلك مثلما تختلف قراءة النص الواحد

واحتمالات تأويله ويختلف الرأي الفقهي. هاهنا الإختلاف لا يفترض فيه ضرورة أن يكون تأويلا لموضوع غائب بل هو اختلاف للطبيعة المرنة للموضوع القابل من ثمة لظهورات مختلفة. هاهنا لا ضرورة أن تكون إحدى المقاربات خاطئة والأخرى صحيحة بل من الممكن أن تكون جميعها صحيحة من منظورات مختلفة.

إن الإختلاف داخل الساحة الإسلامية بين التيار الصوفي والسلفي والسلفي الجهادي والدعوي والإسلام الوسطي والتيار "التقدمي"... كل ذلك يمكن تفهمه بما هو، لا التأويلات المختلفة للإسلام، بل الوجوه المختلفة له والتي تكون صحيحة معا مع الحاجة إلى موقعتها على نحو عادل وإعطاء كل بعد حجمه الذي لا يطغى به والذي يتنازل بفعله لفائدة الدين كله. إن اقتطاع جزء من الدين ليأخذ مكان الدين كله تمزيق للدين الواحد. ولما كان الإعلاء من شأن جزء على كلية الدين إعلاء له لدافع، لعلة أصبحت الحاكمة والمرجع وفي النهاية قبلة تعبد، فإن هذا الإقتطاع يسميه القرآن شركا: ﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (الروم 31 – 32). المعنى هنا هو أن اتخاذ العلل الجزئية (الروحانية وحدها، الجهاد وحده، الجدل العقلي وحده، الفعل السياسي وحده..) حكما من دون الحكم الكلي الذي هو لحظة الوحدة لكل ذلك بما هي لحظة الله الواحد ذي الأسماء المتعددة، ذلك الإتخاذ للعلل الجزئية حكما هو اتخاذ لآلهة، أصنام تعبد من دون الله وحده.

إن مفهوم الإلاه في القرآن مفهوم واسع إلى هذا الحد وهذه النتيجة. فكما "الهوى" يكون إلاها (أرأيت من اتخذ إلاهه هواه – الفرقان 43) و"المال" و"السلطان" و"الحاكم المستبد"..، فإن "الفعل الروحي" و"الفعل السياسي" و"الفعل الجهادي" "والفعل الدعوي" كل تلك تكون آلهة إذا استأثر بعد منها بالكلي، بالمطلق وطغى عليه.

إن الإختلاف الذي يمزق الدين داخل الساحة الإسلامية يسمى لهكذا تفسير "شركا" أي صناعة لآلهة جزئية من دون الكلي والدين الواحد والإلاه الواحد المتسع مفهومه لكل ذلك. ويجب هاهنا أن تكون إدارة الحوار بين الإسلاميين حول المعنى الدقيق للتوحيد والشرك بإخراج راهن للمفهومين ويكون ذلك حكما على موقع تمزيق الدين إلى شيع وأحزاب من مفهوم التوحيد. إنه من الضروري التنبيه إلى أن كل الآلهة التي مزقت إليها الأحزاب الإسلامية الدين والمذكورة آنفا هي الوجوه المختلفة للدين الواحد والإلاه الواحد. ألا وإن الإصلاح هنا لا يكون إلا بتنافي الآلهة لفائدة الإلاه الحق ولا يكون ذلك إلا بإضعاف كل الأبعاد التي طغت على شكل آلهة والحفاظ لها على حضور أدنى تمهيدا لتحويلها إلى مكونات للوحدة والعودة إلى الدين الواحد ذي الأذرع المختلفة الحوارية والسياسية والدعوية والروحية والجهادية.. بما هي الأسماء المختلفة للإلاه الواحد.

مع ذلك فإنه في الوضع الذي لا تقدر فيه التيارات الإسلامية على استيعاب معنى التوحيد لا محيد لها عن التعامل بمثل ما تعامل به غيرها وذلك أحرى أن يكون بينها، أعني باعتبارها مقاربات لموضوع غيبي يرد الحسم بينها فيه إلى الله وحده: ﴿... ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (الأنعام 164). إن احترام الإختلاف هنا يمضي من التعبير عن الرأي حتى ممارسة كل أصحاب رؤية قناعاتهم. يظل الحكم على التعامل بين الأطراف الإسلامية إحترام التعايش وحق الإختلاف والتواصل والحوار.

مرة أخرى فإن العنف يظل ممكنا وشرطه الوحيد عنف مقابل يبدأ بالإعتداء على وضع التعايش القائم وفق الشروط المذكورة.

ج - المهمة الإبستيمولوجية للدولة:

- تأمين الإختلاف في معنى إبلاغ كل ذي رؤية - دين مبلغه في أن يحيا دينه، أن يفكر ويعبر عن فكره ويحيا وفقه في وجوده الشخصي ووجوده الجماعي سواء المتعلق بجماعته الفكرية أو العقائدية المخصوصة أو المتعلق بالوجود الإجتماعي الأكثر اشتراكا مع الجماعة الواسعة داخل الدولة. لا تكون القوانين هنا سوى قوانين للإحترام والتعايش. وهاهنا هدف كلي للدولة.
- أن تحيا الجماعة المسلمة ككل جماعة أخرى داخل الدولة دينها - رؤيتها بدءا بتصورها للعالم حتى العمل بمقتضاه وتنفيذ شرائعها التابعة لذلك. القوانين هنا هي مضامين فكرية وعقدية للجماعة مخصوصة. وهاهنا هدف حزبي للدولة.
- تأمين التواصل وواجب الحوار بين التشكيلات العقائدية والعائلات الفكرية وذلك ما يكون من جهة المسلم على قاعدة: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل 125).

إن ما لا يتعلق بمهمة الدولة في الإسلام أشياء منها:

- تحويل دين الجماعة المسلمة داخل الدولة إلى دين للدولة أو السماح لأي دين آخر للعائلات المختلفة أن يتحول إلى دين للجميع، وذلك يعني تسليط رؤية ليست موضع إجماع على الرؤى الأخرى وتحويل هوية مخصوصة إلى هوية كلية داخل الدولة.
- التدخل لغمط الجماعات حقها في التنفيذ الخصوصي لرؤيتها باسم المساس بالكلي.

إن الحياة وفق الرؤى المخصوصة لا تمس بالكلي إلا إذا تحول الكلي نفسه إلى هوية متحيزة أو إذا سعت هوية إلى ملء الكلي بها وتحويله من مساحة للتعايش إلى مضمون ورؤية شمولية.

- السماح بالإعتداء على التواصل وذلك إما بإحلال العنف والقسر محل الحوار أو بالإنكفاء على الذات دون الحوار.

الجماعة المسلمة إذن داخل الدولة هي جماعة تضع نفسها من حيث المبدإ على قدم

المساواة وكل الجماعات الفكرية والعقائدية الأخرى تلتزم بعقائدها فكرا وسلوكا وتشريعا دون إلزام غيرها بذلك وتقف مثل كل التشكيلات الأخرى في مساحة الكلي بما هي مساحة احترام وتعايش لتحاور وتدعو إلى رؤيتها. وهذا يعني أن المتحكم بالجميع داخل الدولة على اختلاف رؤاهم ويفرض نفسه على كل العائلات الفكرية وهو المرجع الأعلى في الدولة هو مواثيق التعايش (مثل وثيقة المدينة بغض النظر عن دقة المضمون المنقول تاريخيا فيها) وليس الإسلام كرؤية للعالم والإنسان. إن الإسلام مرجع فقط للجماعة المسلمة الملتزمة به مبدأ فكرا وسلوكا.

إن التنبيه الذي نود القيام به هاهنا هو أن الأمر لا يتعلق في هذا الوعي الجديد رأسا بالمضمون الديني أو المدني لمختلف الرؤى، فإن المضامين المختلفة للحقيقة تنقلب على ذاتها حينما نرمي تشخيصها. إن الأمر متعلق على وجه الدقة بطريقة تمثل الحقيقة بين نمط إبستيمولوجي وآخر أونطولوجي. ذلك أن الدولة المدنية ذات الوعي الوضعي بالعالم وأساسا الوعي الأونطولوجي لا يمكن أن تسمح بالإختلاف ولا أن تتسع لهوية غيرها تشاركها الوجود الفعلي في الدولة بحكم استحالة اتساع العلاقة المباشرة مع الحقيقة إلى احتمالين تأويليين إلا أن يكون لداع غير إبستيمولوجي. إن الوعي الأونطولوجي يجب أن يكون إقصائيا بخلاف الوعي الإبستيمولوجي الغيبي الذي يميز الدولة الإسلامية فإنه يحتمل الإمكانات المتعددة أن تتعايش معا. والسبب كما لاحظنا من قبل عدم امتلاك أحد دون الآخر حق الإدعاء بالتطابق مع الحقيقة ذات الطبيعة الغيبية. لذلك فإن هذه القرارات بشأن الدولة لا يمكن ترجمتها بمفردات المدني والديني بل بالأحرى بمفردات الإبستيمولوجي والأونطولوجي.

3 – الكلي بما هو مهمة للإضطلاع بها لا وضع ننخرط فيه:

أ – الإشكال: بحسب ما تقدم من فهمنا للإسلام فإن المحايدة والتفكير من موقع الكلي مطالب حيوية للسلطة، لكن الإختلاف يكمن في كيفية تحصيلها. إن العلمانية تتصور أن المحايدة / الكلية هي حالة نفي للهويات وتفترض إمكانية إخلاء السلطة من أي هوية. غير أن الحيادية في الحكم وتعيين الكلي، هذا الذي بوجوده يتم التوزيع العادل لحقوق الهويات في الدولة لا يبدو على غاية من البداهة. فالأصل أن لا شيء مما يمكن الإشارة إليه يسمى بالكلي إذ الهوية تلحق ضرورة كل كائن عيني. أين يمكننا إذن أن نلفي الكلي؟ السؤال بشكل أكثر إحراجا هو كالتالي: كيف تكون السلطة حيادية والحال أن أي سلطة فعلية هي ضرورة ذات هوية ما دينية أو إيديولوجية أو غيرها؟

حينما نفكر من موقع ما ندافع عنه من معنى إسلامي للدولة فإن الصعوبة نصوغها على النحو التالي: إذا كانت الدولة في الإسلام تقوم على تمييز واضح بين شأن الجماعة المسلمة ذات الطبيعة العقدية التي تقابلها الجماعات الأخرى وشأن الكلي ذي الطبيعة غير العقائدية والذي يحتوي كل الجماعات المشكلة للدولة على السواء ومنها الجماعة المسلمة – إذا كان

الأمر كذلك فمن أين يأتي الخلط بشأن علاقة الإسلام بالدولة وبشأن تحويل الكلي الذي يتسع للجميع إلى عقائدي يضيق عن المختلف داخل الدولة؟ ثم، ولكي يزول الإشتباه نهائيا، لماذا لا يفصل المسلم نفسه عن الكلي، عن الدولة ليظهر بوضوح أن وجود الإسلام في الدولة لا يستهدف جعل الدولة عقائدية؟ وفي المعنى نفسه أية فائدة من وجود الجماعة الإسلامية في الدولة ما دامت الدولة ليست موقعا لتنفيذ الإسلام على المختلف بل على الجماعة المسلمة فحسب وهو ما يمكن للجماعة أن تنفذه على نفسها حتى خارج موقع القرار والسلطة؟ لماذا يوجد المسلم على رأس الدولة؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة هي بعض أفضل ما يقال بشأن علاقة الإسلام بالدولة وبعض أدق ما يجب التنبيه إليه. نحاول الإجابة في هذه النقاط:

- إن الكلي، أعني مساحة التعايش المحكومة بمواثيق للوجود المشترك ولعدم السماح لهوية مخصوصة - والإسلام إحداها - بالإعتداء عليها - هذا الكلي، الذي ليس إسلاما ولا كفرا ولا هذه الرؤية ولا تلك بل وعاء للجميع، ليس شيئا على الإطلاق خارج الإنسان ذاته. إنه إذا كان هذا الكلي شيئا لذاته قادرا على ممارسة السلطة والحكم بين الهويات وعلى أن يزع بعض الهويات عن بعض ويتخذ هو موقع الحياد - إذا كان الأمر كذلك لكان من المسلم به أن يوجد الكلي نفسه في السلطة وأن يكون لوحده القائم على الدولة وأن تتخذ كل الهويات مكانها خارج السلطة. إنه في هذه الحالة لن يجد الإسلام أي تبرير لوجوده كدولة ما دام دوره فحسب إدارة لعبة الإختلاف والحفاظ على الحياة المخصوصة لكل عائلة عقدية وعلى تواصلها والعائلات الأخرى وما دام الكلي كفيلا بذلك. غير أنه هنا لن تجد أيضا أي هوية أخرى غير الإسلام المبرر للوجود في الدولة. لكن، نجدد التأكيد، الكلي ليس شيئا لذاته خارج الإنسان الذي هو إما مسلم أو غيره.

- هكذا فإن إحدى الهويات المخصوصة هي التي ستكون المتحكمة بالدولة والمسؤولة عن الإضطلاع بالكلي وهاهنا الصعوبة: إن قدر الكلي أعني الإحترام والتعايش كمساحة تتسع للجميع هو بالضرورة بيد خصوصية ما للمسلم أو غيره قابلة لأن تضيق عن الكلي وتحوله إليها وتحول بعد ذلك خصوصيتها إلى حقيقة كلية قاتلة.

- يغدو السؤال بالضرورة لحل المعضلة، لا كيف نبعد الهويات والعقائد عن الكلي، عن الدولة بما أن الكلي لا يقع خارج هوية ما، بل: أي هوية تكون القادرة على الإضطلاع بالكلي؟ والسؤال بشكل أكثر إجرائية: أي هوية تستطيع أن تنفصل عن نفسها وترى ذاتها موضوعا للحكم على ذاتها أي أن تتجاوز ذاتها فتعامل كل الهويات على قدم المساواة وتقضي بالحكم ضد نفسها حينما يدعو الكلي لذلك؟ أي هوية تستطيع أن تقضي بالحق والعدل فوق قضائها بالعقيدة والهوية المخصوصة؟ أي هوية تستطيع أن تكون مضاعفة الطبيعة -أن تكون كلية تحتمل كل

المختلف في اعترافها به واحترامها له ومتعالية عن ذاتها وتكون خصوصية تشتغل لفائدة ذاتها
- حتى تعامل ذاتها على قدم المساواة وغيرها من أفق الكلي وتعيش لذاتها في أفق الإختلاف؟

ب - من يضطلع بالكلي؟

*** شروط الجهة المضطلعة بالكلي:**

إن الهوية أو الجماعة الفكرية والعقدية المرشحة كي تكون في السلطة وتضطلع بمهمة الكلي هي بملاحظة بسيطة التي تثبت رؤيتها القدرة على أشياء ثلاثة:

- تخفيض حضور ذاتها.
- فصل ذاتها عن الكلي.
- ولادتها ككلي.

أي هوية هذا شأنها؟

لكي نجيب عن السؤال فإننا نطرح لفائدته هذا السؤال الفرعي:

كيف تفصل جماعة ما هويتها الخصوصية عن الكلي فلا تستأثر به ولا تحل محله؟

إن جماعة ما لا تفصل أولا خصوصيتها عن الكلي إذا:

- لم تستطع أن تفصل رؤيتها للحقيقة عن ممكن رؤية غيرها وترى نفسها الممكن الوحيد حينما لا تجعل بينها وبين الحقيقة حجابا تراها من خلاله وذلك على هيئة مقاربة ونمذجة modélisation. في هذه الحالة فإن رؤيتنا للحقيقة تصبح تطابقا adéquation بين ذاتنا والشيء وتصبح بذلك مطلقا absolu. إن الوعي الحضوري العيني الوضعي بالحقيقة هو الأساس الفلسفي لهذا المطلق الشقي.

- لم تستطيع أن تفصل مصالحها المادية والنفسية عن المصالح الوطنية العامة فتتسلط على الثروة والسلطة حينما تتضخم ذاتها فتحرم إمكان وجودها على هيئة الكلي أو ولادتها ككلي وإمكان النظر من موقع الكلي ثم لا تخلق في النهاية المسافة بين ما لها وما هو ملك لغيرها.

إن جماعة ما لا يمكن إذن أن تفصل هويتها الخصوصية معرفيا عن الكلي إذا ما لم تفلح في خلق وضع للحقيقة يتعالى عنها فتتواضع أمامه بخصوصية حقيقتها وتقف بالتساوي أمامه وبقية معاني الحقيقة الممكنة، ولم تفلح في تخفيض حضورها لتولد أيضا ككلي يألم جسديا ونفسيا لألم الآخر.

هذا يعني بالمقابل أن جماعة ما تستطيع أن تميز الكلي عن ذاتها وتنتقل إليه بدل تحويله إليها إذا استطاعت معرفيا أن تكون لها رؤية تتسع للآخر وسيطرة على الرغبة الجسدية والهوى النفسي كي لا يستحوذا على الكلي. إنها تصبح هوية مخصوصة أمام الكلي المعرفي تترك للهويات غيرها حق التواجد معها حينما تضع بينها وبين الحقيقة حجابا لا تطاله بموجبه إلا

على هيئة مقاربة ممكنة تسمح لكل المقاربات سواها بالقيام معها. هاهنا لن تكون الحقيقة تطابقا ومن ثمة لن تكون مطلقا كما في السابق. بعد ذلك فإننا نصبح هوية مخصوصة أيضا وجوديا وقيميا إذا خفضنا درجة حضور الذات لدينا وولدنا ككلي نرى من موقع الآخر كما لو أنه أنفسنا ونحكم على ذواتنا المخصوصة فيه كما لو أنها موضوع غيرنا في مساحة حرة للحكم.

* **الهوية الإسلامية الأقدر على الإضطلاع بالكلي:** إن الإسلام ذي الخاصية الإبستيمولوجية يقدم آليات لا تقدمها العلمانية ذات الطابع الأونطولوجي، آليات ترفع المسلم عن خصوصيته وتجعله قادرا على الإضطلاع بالمسؤولية العامة. أهم الآليات واحدة معرفية وأخرى وجودية وأخلاقية:

- الفهم الإسلامي للحقيقة كغيبية متعالية ولمعرفتها كمقاربة / الفهم غير الإسلامي للحقيقة كوضعية مباشرة ولمعرفتها كمطابقة مطلقة:

إن ما نتصوره عادة أمر غير هذا. نتصور أن الوعي الإسلامي وعي مطلقي بينما الوعي غير الإسلامي نسبوي. لكن التثبت من شروط كل من هذا الوعي وذاك تعطي نتائج عكسية. إن الوعي الفلسفي في تاريخه لا يفكر أن يكون بينه وبين موضوعه حاجز وغشاء يمنعه المطابقة معه على نحو قرار مطلق رغم أنه في كل مرة يقع في ما لا يقر به. إنه يمنح في كل مرة هوية للعالم يظنها نهائية لظنه أنه بصدد علاقة مباشرة والحقيقة. وحينما لا يظفر في نهايات تاريخه في الفلسفة المعاصرة بشيء قطعي ينحو جهة قراره العدمي. إن ما يتصور عموما هو أن القرار العدمي قد قطع مع الوعي المطلقي حيث أصبحت كل قراراتنا مقاربات وأصبحت كل المقاربات ممكنة على قاعدة العدم. لكن هاهنا مغالطة جد خطيرة. إن المطلق قد تحول هنا إلى جهة العدم نفسه وتحولت المطابقة من مطابقة المعرفة مع موضوع شيئي إلى مطابقتها مع العدم كموضوع مباشر جديد ووضعي. من ثمة تحول العدمية والطبيعة السالبة للفلسفة المعاصرة نفسها إلى مطلق أخير تطابق وموضوع المعرفة وأقصى إمكان التفكير بحالة غير عدمية للعالم.

إن الحالة الوحيدة التي لا نكون فيها أمام مطلق شأنه التطابق مع موضوعه ومن ثمة الإقصاء هي حالة النأي بموضوع المعرفة عن كل علاقة مباشرة معه لا مجرد تحويله من جوهر إلى عدم وإمكان. إن الإمكان نفسه حيث العلاقة مباشرة معه يتحول إلى وضع المطابقة وإلى قرار مطلق وإقصائي. إن تحويل العلاقة برمتها من علاقة مباشرة مع العالم إلى علاقة غير مباشرة في معنى إلقاء الموضوع - موضوع المعرفة أو موضوع الشعور أو موضوع العمل - في رحم الغيب هو المخرج الوحيد للخلاص من المطابقة ومن مطلقية الحكم وذلك جوهر الإسلام: الوعي الغيبي بالعالم بدل الوعي العدمي بالعالم.

نذكر هنا أن الغيب في الإسلام ليس الميتافيزيقا في المعنى السالب للفظ كما نعرفه في الفلسفة. الميتافيزيقي مقابل جذري للموضوعي بينما الغيبي هو الإمتداد الموضوعي للشيء

في مساحات غير مباشرة لموقعنا. أمام الموضوع الغيبي فإن الأحكام لا تكون مؤكدة الصحة والخطإ على نحو شهودي بل على نحو يقين منطقي فحسب لا يعتمد المطابقة بل صحة المعطيات وصحة التمشي البرهاني. ولأننا هنا بصدد علامات على الشيء لا بصدد الشيء نفسه ولأن التمشي البرهاني تتوقف متانته على قدرات المبرهن العقلية لا على الشيء مرة أخرى فإن هذه العلاقة بالموضوع الغيبي تمكث مقاربة تجد صحتها في انتظامها المنطقي الذي يترك لانتظامات أخرى مساحة للوجود لا في مطلق مطابقتها لموضوع.

تنقلب هنا النعوت على نحو غير مألوف وغير متوقع: إن مفهوم الغيب في المعرفة النظرية هو شرط البناء النسبي والتعددي والعادل والحر للأشياء بينما تكون المفاهيم الوضعية دونه شرط المطلقية في الحكم وواحدية الإمكان ومن ثمة التسلط وانتفاء الحرية. العلة بكلمة واحدة تكمن في أنه حيث يحضر موضوع التفكير نكون تحت سلطة حضوره فنفقد الحرية تجاهه ولا يكون لنا غير طريق التطابق معه وموت الفعل في المطلق والواحد المقصي لكل إمكان مغاير للتفكير. أما حيث يغيب موضوع التفكير فنكون أمام إمكان مفتوح للتعاطي معه ونمتلك كل الحرية للمقاربة دون الوقوع تحت ضرورة التطابق معه فينطلق الفعل ويكون التعدد ممكنا.

أما من جهة المعرفة العملية فالإسلام يحدد هدفه في علاقة بالآخر بما هو إقامة العدل "في ذاته" بغض النظر عن موضوعه لا إقامة العدل بالنظر إلى مصلحة الخصوصية الإسلامية: "إن الله يحب المقسطين". ذلك أن العدل والظلم لا هوية لهما في الإسلام. العدل يقصد المسلم وغيره تماما كما الظلم فهو ظلم صدر عن غير المسلم أو عن المسلم. وفي الحديث: "إياكم ودعوة المظلوم، وإن كانت من كافر؛ فإنه ليس لها حجاب دون الله عز وجل".

– التربية النفسية والجسدية – من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة – التنازل عن الذات والولادة ككلي / فهم الإنسان كمعطى وعدم مركزية التربية – تواصل حالة الطبيعة: تمثل حالة الطبيعة لدى الإنسان حالة وحدة عمياء مع العالم. إنها الحالة التي لا يكتشف فيها البدائي (إذ نتحدث عن الإنسانية) أو الطفل (إذ نتحدث عن الفرد) الحدود التي تفصله عن الآخر وتفصل ما له عما لغيره. إن الكلي يحشر بكامله هنا داخل الحدود الضيقة للأنا الذي، قبل نشأة العقل (الرشد)، يعرف كطاقة حيوية ونفسية أي كمية من الرغبات والمشاعر. إن ما نسميه بمرحلة الرشد أو مرحلة نشأة العقل هي مرحلة نشأة الفواصل بين الذات والعالم وبين الأشياء في ما بينها. هاهنا يبدأ إدراكنا أن الكلي لا يمكن احتواؤه في الأنا وأن ما ظنه الأنا ملكا له طوال المرحلة قبل العقلية هو ملك لغيره.

غير أن نشأة العقل ليست محددة نهائيا بالتطور الزمني للإنسان أي بنموه البيولوجي. إن العقل يولد مرتين لدى الإنسان: يولد أولا ضرورة ولادة طبيعية بفعل هذا النمو ليدرك الإنسان أن له حدودا وأن الكلي يظل أعلى منه، وكل ذلك لم يكن حاصلا ما قبل الرشد. لكن العقل

لا يولد هنا نهائيا إذ يظل الإنسان، رغم إدراكه حدوده، قابلا لانتهاك هذه الحدود وإعادة كل شيء إليه. ثمة هنا ضرورة لولادة ثانية للعقل يصبح قادرا فيها على احترام حدود الآخر أو لنقل إحترام الكلي. لكن الولادة الثانية ليست ولادة طبيعية. إنها بالأحرى ولادة ثقافية، ممكنة فحسب وممكن ألا تكون. إنها متوقفة على الفعل التربوي الذي يضع حدودا لتقدم الجسدي (كمية الرغبة) والنفسي (طاقة الإستعلاء) في حدود العقلي.

هكذا فإن الرؤى التي لا تضع في حسبانها أن الولادة الضرورية الطبيعية للعقل غير كافية لولادة الإنسان ككائن العقل وتكتفي بها دون الولادة الثقافية التربوية، هذه الرؤى لا يولد لديها الإنسان ككائن للعقل. إننا نشخص خطأ فادحا في فكرنا الفلسفي الحديث والمعاصر على النحو التالي: إن الفكر الحديث ظن أن الإنسان كائن العقل على نحو طبيعي ولم يدرك أن ولادة ثانية هي الأهم تظل ممكنة فحسب إذا لم تتدخل التربية والتهذيب لإخراجها إلى حيز الفعل. أما الفكر المعاصر فقد فاقم الصعوبة إذ زاد على التصور الطبيعي للعقل (لا الثقافي) تضمين الجسدي والنفسي فيه على نحو موجب لا على نحو سالب كما هو شأن السلوك التربوي.

الحصيلة في كل ذلك تواصل حالة الطبيعة في حالة الثقافة وتضخمها على نحو يواصل فيه الإنسان طفولته وبدائيته بما يتناقض والبدايات التي وضعها بماهو كائن العقل. إننا نربك أمام نتائج مثل هذه كانت مقدماتها الإنسان كائن العقل: الإستبداد والإستعمار والإنتهاك المطلق لحقوق الإنسان والغياب الفاضح للديمقراطية والمجاعات والظلم الإجتماعي والحروب المدمرة وانتهاك الشرعية الدولية.. هاهنا تناقض صارخ مع حالة العقل التي أعلنت عنوانا للحداثة وتعريفا للإنسان الحديث.

وإذا كان واضحا أننا في كل ذلك لسنا بصدد كائن العقل، أعني الكائن الذي لا يرد إليه الكلي بل يتنازل هو عما له لفائدة الكلي ويولد ككلي، فإنه من البين أن وعيا بالأشياء هذا شأنه غير مؤهل لأن يكون في موقع القرار أعني في الدولة. إنه من المستوجب فصل الوعي الذي لم ينجز تنازله عن ذاته ويولد ككلي- فصله عن السلطة.

بالمقابل فإن الوعي الإسلامي يتنبه إلى أن ولادة الإنسان ككائن العقل تكون أولا ولادة طبيعية لكنها تكون ثانيا ولادة ثقافية. إن فعلا ثقافيا تربويا هو وحده الكفيل بإخراج الإنسان من كائن بدائي طبيعي إلى كائن العقل. إن العقل ليس معطى أوليا لدى الإنسان إلا على نحو إمكان لتفعيله. وإن التفعيل حصيلة سلوك تربوي يسيطر فيه الإنسان على نزوعاته الطبيعية ويقلص فيه من حضور ذاته ليترك مساحة للكلي كي يكون وبالأحرى كي يولد ككلي.

إن هذا الفعل الذي هو جوهر الوعي الإسلامي والذي يقلص فيه الإنسان ذاته ويضخم الكلي فيه على حساب ذاته أو يولد فيه ككلي هو الذي يسمح له بتحويل ذاته إلى موضوع يعاينه بعدل كما يعاين كل الموضوعات الأخرى ويحكم له أو ضده كما يحكم لغيره أو ضده.

إن تخفيض الإنسان من حضور ذاته أمام الكلي وتحويل ذاته بعد ذلك إلى موقع الكلي الذي يولده ويناله بالتحرر من ذاتيته، ذلك ما يسمح له بمعاملة ذاته بالتساوي وجميع الذوات الأخرى ويسمح له وحده بالإتصال بالسلطة واتخاذ موقع القرار في الدولة.

لأن الوعي الإسلامي بالعالم إذن هو الذي وحده لا يمكنه معرفيا بحسب طبيعته الغيبية الشهادية كما لاحظنا أن يستحوذ على الحقيقة التي تمكث شأنا للغيب ولا يمكنه جسديا ونفسيا أن يستحوذ على الكلي بحكم الفعل الثقافي التربوي الذي يقلص من حضور الذات لفائدة الآخر فيولد ككلي ويضع الذات في موقع عادل للحكم على الجميع، لأنه كذلك فإن الوعي الإسلامي هو الذي يتوفر على الشروط التي رأيناها آنفا والتي تقتضي قسمة الذات إلى ذاتي مخفض إلى درجته الدنيا وكلي يولد بهذا الفعل ذاته يكون موقعا لنظر عادل.

لماذا يوجد المسلم في السلطة إذن أي في موقع الكلي؟ لم لا نترك الكلي بموقع الحكم هو نفسه؟

إذا كان قد تبين آنفا أن المسلم لا يوجد في السلطة داخل دولة الإختلاف ليطبق الإسلام على المختلف بما أن المختلف لا يتعلق به هذا الأمر تماما وكان ذلك يجري فحسب على الجماعة المسلمة التي تعاقدت عليه والتي يمكنها إجراء أحكامها على نفسها حتى وهي خارج السلطة - إذا كان الأمر كذلك فإن الوجود في السلطة إنما هدفه الإضطلاع بالكلي من جهة ما هو غير قائم بنفسه وتأمين لعبة الإختلاف وشرطها الأساس، الحرية، المعرف الأمثل للإنسان ومن ضمنه تأمين حرية الجماعة المسلمة ومجمل حقوقها في الوجود السياسي. إن المسلم يفترض أنه يوفر الشروط الأساسية للوجود في السلطة، أعني فصل الخصوصي عن الكلي بمستحقاته المعرفية والنفسية والمادية، وهاهنا حق في الإدعاء يمتلكه الجميع تثبته الأطروحات الفكرية والتجربة أو تنفيه. وكما هو حق لأي كان أن لا يثق في الآخر كونه قد لا يحترم شروط التعايش وكون رؤيته للأشياء لا تسمح له بفصل خصوصيته عن الكلي، فإنه من حق المسلم أن يدافع عن كونه المؤهل الأوفر حظا لتولي السلطة بهوية مضاعفة: كونه أولا كائن كلي تماما مجرد عن أي هدف خصوصي فكري أو مادي، يعامل ذاته كما يعامل الآخر تماما؛ كونه ثانيا كائن ذو خصوصية متميزة تماما في رؤيتها للعالم ويشتغل لفائدة خصوصيته. إن له أن يدافع عن ذلك بالدفاع عما يوفره لهذه المهمة من رؤية للأشياء واستعداد نفسي ومادي.

4 - هوية الدولة:

نسجل على هذا النحو أن منح الدولة هوية عقائدية أو فكرية ما يؤدي إلى استبداد بالمختلف والهويات الأخرى أي إلى تهديد خطير للحرية. ذلك أن بناء الدولة هو بناء للعيش المشترك. لذلك فإن رفع المختلف بين الناس إلى مستوى قاعدة جامعة يتعارض والعيش المشترك. لكن من جهة ثانية فإن هوية ما يجب أن تكون على رأس الدولة مهما كانت إتنية

أو إيديولوجية أو حتى هوية نفسية وجسدية.

أمام هذا الإشكال أصبح بإمكاننا أن نفصل الهوية وهوية الدولة إلى معان لها:

- الهوية العقدية الكاملة: الهوية هنا إعتقاد وموقف ورؤية للأشياء بما يتبعه من سلوك وتشريع. ومن الواضح أن هذه الهوية لا يمكن أن تكون بموقع القرار السياسي في المعنى الذي تفرض فيه رؤيتها للأشياء ونمط الحياة الذي يخصها، تفرضه على الجميع. إن ذلك يصدق على الإسلام أن لا يكون هوية الدولة كما يصدق على كل إيديولوجيا ممكنة.

إذا كنا نقصد بهوية الدولة الرؤية المحددة للعالم وما يتبعها من سلوك وتشريع فإنه من البين أن هوية الدولة لا يمكن أن تكون أي رؤية مخصوصة خاصة إذا تحدثنا عن كل فرد يكون داخل الدولة لا عن الأكثرية فحسب وعن التبني الكامل للرؤية لا فقط عن التبني الجزئي (دون باقي الأجزاء) والعام (دون تفاصيل). هاهنا يمكننا أن نقول بوضوح أن الإسلام ولا أي هوية كانت هو هوية الدولة إلا على نحو إستبدادي يرفضه الإسلام جملة وتفصيلا.

إن التعايش على قاعدة المشترك بحسب احترام واقع الحال والبناء على قاعدة الإختلاف الأصلي هو الأرضية المثلى التي تستهدف الدولة في الإسلام تحقيقها لنشأة شروط الحوار والتفاعل العقلي الحر. وبما أن هذا الوضع هو وضع الإنسان عينه بما هو كائن العقل، فإن الدولة تصبح راعية الحوار لإبلاغه منتهاه فقط دون منح هوية عقدية محددة للدولة. إن هذه الرعاية للحوار بمنع موانعه هي حالة المشروعية الوحيدة لعنف الدولة، أعني منع أسباب منع التواصل على اختلافها (تسلط المختلف بعضه على بعض وانتهاك المشترك، إنكفاء المختلف على ذاته دون المشترك والإستئثار بالمشترك). لكن هاهنا مساحة الحراك حيث يمكن أن يبلغ الوجود المشترك حالة الوحدة العقائدية، وقد تتسع قاعدة هذه كما قد تتضاءل وقد تضمحل تماما بحسب المتاح البرهاني في لحظة ما.

هاهنا فقط يمكن للدولة أن تتحول إلى عقائدية. لكن هذا التحول لا يكون حركة ضد الحرية والعدل بل هو مشروط وتظل المبادئ نفسها حاكمة وأسس الدولة قارة - الحق والعدل - من احترام واقع الإختلاف حتى بناء الوحدة الممكنة.

- الهوية العقدية الناقصة: إن الهوية العقدية نفسها إذا أخذناها من جهة التبني العام للرؤية (دون تفاصيل) والتبني الجزئي (دون باقي الأجزاء) ومن جهة تبني الأغلبية للرؤية دون الجميع فردا فردا، فإن الإسلام يشكل هوية للدولة في تونس بما أن معظم الشعب التونسي يتبنى الإسلام على عمومه دون تفاصيل ويتبنى أجزاء منه دون تبني كل شيء فيه.

- الهوية الكلية غير العقدية: وهي الهوية التي مضمونها مجرد الإحترام وقبول الآخر وهي الأحرى أن تكون هوية للدولة لكونها تتسع للجميع. المشكل هنا أن نظام الحكم إذا تم تحميله أي هوية إيديولوجية أو سياسية لم يكن نظاما لجميع الهويات الممكنة. إنه يتحول

إلى نظام للحقيقة لا نظام للحرية. إن نظام الحكم الأمثل هكذا هو إذن النظام غير ذي الهوية الإيديولوجية أو السياسية، أعني النظام المعرف بنوع من الفراغ والطبيعة العدمية والذي ترجمت إشكالاته الفلسفة المعاصرة بشكل واضح في المجال المعرفي والأونطولوجي.

لكن، لئن كان من السليم تماما أن الحالة العدمية للهوية مساحة لجميع الهويات الممكنة، فإن هذه الهوية لا قوام لها بذاتها، إن قوامها إلا بالإنسان الذي يحملها فيحتمل الآخر أو لا يحتمل ويستطيع الإضطلاع بالكلي أو لا يستطيع.

إن هذه الهوية الكلية إذن لكونها مجردة، غير قادرة بذاتها على أن تكون هوية الدولة. إنه ليس من الدقيق إطلاقا ولا معنى حتى لأن نسمي الدولة بالديمقراطية ولا الوطنية ولا المدنية ولا غيرها من العناوين التي لا قوام لها بذاتها والتي قوامها فقط بالهوية الخصوصية التي تضطلع بها. ولأن الهوية الكلية للدولة لا تكون هكذا إلا من خلال خصوصية ما تضطلع بها فإنه لا مناص من أن تسمى هوية الدولة باسم الهوية الخصوصية التي تكون قادرة على الإضطلاع بالكلي.

ولأننا قدمنا من قبل الشروط المعرفية والنفسية والمادية التي يجب أن تتوفر عليها خصوصية ما حتى تكون قادرة على الإضطلاع بالكلي وبينا قدرة الرؤية الإسلامية على الإيفاء بهذه الشروط فإننا ندافع على أن تكون هوية الدولة إسلامية. بأي معنى؟ طبعا لا بمعنى أن الإسلام كهوية مخصوصة هو رؤية الدولة لا مطلقا ولا جزئيا مثلما رأينا في السابق وإنما بمعنى أن الإسلام هو الرؤية التي جعلت الكلي ممكنا أعني الإحترام والتعايش وتأمين حقوق الجميع في الحرية والأمن والخيرات المادية. الإسلام هنا هوية للدولة من جهة كونه أساس، شرط الوجود المشترك الذي لا قيام له إلا بشرط خصوصي ما.

على هذا النحو نحن نسمي "حضارة إسلامية" الحضارة التي قامت منذ ظهور الإسلام لا لكون الذين في ظلها لهم الهوية الإسلامية أو هم مسلمون، فإن كثيرا منهم ليسوا كذلك، بل لكونهم في هوياتهم المختلفة الإسلامية وغير الإسلامية يضطلع الإسلام بتعايشهم واحترامهم وقبولهم وتأمين حقهم في الإختلاف. إنها حضارة إسلامية لا لكون الإسلام رؤية الجميع بل لكون الإسلام شرط إمكان وجود الجميع وهكذا الشأن إذ نحمل على عاتقنا أن نقول إن الدولة إسلامية. وفي اللحظة التي لا يكون فيها للإسلام أن يتقدم كرؤية هذا شأنها فإنه يكف عن أن يكون هوية للحضارة وهوية للدولة.

تكون للدولة في تونس إذن هوية إسلامية بمعان:

أولا بمعنى الهوية الخصوصية أي اعتبار الإسلام رؤية الناس للعالم من إيمان بالله وتوحيده والشهادة لمحمد (ص) بالرسالة والإيمان بالآخرة وما يترتب عن ذلك من سلوكات وتشريعات، لكن كل ذلك بدرجات شديدة التفاوت وباختلاف في التلقي والتأول. إن الدرجات

تمضي من الإعتناق العام للإسلام واعتناق أجزاء يسيرة منه إلى اعتناق أعلى فأعلى وبغالبية واضحة من الشعب التونسي. الإسلام هوية هنا لتونس بمعنى الهوية المخصوصة والرؤية المحددة للعالم، لكن بأخذ الأشياء على عمومها، عموم الرؤية وعموم الشعب. وهذه الهوية ليست شأنا للحركة الإسلامية بل هي شأن للشعب التونسي ومقياسها هو الشعب التونسي تشخيصا لواقع الحال واستفتاء له هو عن هويته. ولكن من الواضح أن هذه الهوية لا تناقض الإستبداد ضرورة ولا هي قادرة على الإضطلاع بمهمة تأمين الإختلاف أو حتى معنية بذلك. إنها رؤية ساكنة أكثرها شأن وراثي وليست مهمة ورسالة يضطلع بها صاحبها. لذلك كانت هذه هوية حتى للمستبد نفسه. لكن في كل الحالات وبشروط العمومية التي ذكرناها الإسلام هو رؤية التونسي للعالم دون تمييز هنا بين الشعب والسلطة أو هو هوية تونس، لكنها الهوية الستاتيكية statique.

المعنى الثاني الذي تكون فيه لتونس هوية إسلامية هو المعنى الذي يكون فيه الإسلام المضطلع بالكلي وذلك كما رأينا لا يكون إلا بمضاعفة المسلم ذاته وفصل ذاته الخصوصية بما هو رؤية محددة عن ذاته الكلية بما هي احتمال جميع الرؤى كممكن والدفاع عنها على قدم المساواة. وواضح أن الإسلام هنا ليس حالة انتماء ساكنة بل مهمة ديناميكية للدولة. لكن من الواضح أيضا أن هذه ليست واقعا للدولة وليست شأنا عموميا للشعب. إنها وضع ممكن للدولة يكون إذا اضطلعت الحركة الإسلامية بالإسلام كمهمة ورسالة وحتى نجحت في الإضطلاع بجعل الإسلام المؤمن للديمقراطية والتعايش وحق الإختلاف أي في جعل الإسلام شرط إمكان الحرية والإختلاف والتواصل الحق. إن هذه هوية ممكنة لا واقعية للدولة معلقة على عاتق من تكون رؤيته القادرة على الإضطلاع بهذه المهام الشاقة. ورغم قناعتنا كإسلاميين باقتدارات الرؤية الإسلامية على الإضطلاع بالمهام المذكورة فإن حمل هوية إسلامية على الدولة بهذا المعنى هو موضوع انتظار حتى ينجح الإسلاميون في أن يحملوا على عاتقهم رسالة الحرية والإختلاف.

5 – موقع القوة من مطلب التعايش / الجهاد – المقاومة والشهادة كمفاهيم رفيعة مطلقا في فلسفتنا:

الأصل في الأشياء أن لا يلجأ الوجود الإسلامي إلى القوة لحسم المسائل. الأصل أن يكون الوعي الإسلامي رفيعا ليدرك بقرارات عقلية خالصة وفي سلم مطلق ودائم أن الإنسان كائن الممكن والحرية وأنه مع ذلك منخرط في الناموس الكوني أي خاضع ككل الكائنات للمقولات نفسها المشكلة لبنية الكائن وأنه من ثمة ذو معنى إشكالي مطالب فيه بالإنخراط في العالم نفسه الضروري لكن باختيار حر وأنه هكذا خلق الإنسان. الأصل بعد ذلك أن ندرك البنية غير الأونطولوجية للعالم أعني البنية المنطقية التي تعني أننا بصدد عالم إبستيمولوجي تأويلي

تنسحب فيه الأونطولوجيا على نحو جذري وأنه هكذا خلق العالم، الشيء الذي يعني أن علاقتنا به لا يمكن أن تكون إلا تأويلية تقف فيها كل القرارات تجاه العالم على قدم المساواة على هيئة مقاربات بما يعني في الأخير حقها جميعا في التواجد المتكافئ. ولأن الحقيقة ليست سوى يقين لا شهود أونطولوجي فإن الجميع يقف على قاعدة هذا المشترك بخصوصية لا تملك أي حق في الطغيان.

غير أن ما هو واضح في الوجود الإنساني عامة هو كون هذا الأصل السلمي منطقيا أو "التعايش الأصلي" ليس هو عينه الأصل أونطولوجيا. على العكس فإن الأصل في الوجود الفعلي للناس يبدو كما لو أنه "الحرب الأصلية". إننا لا نكاد نلفي ما يقر منطقيا من تعايش وحرية إلا قليلا. كيف نتعاطى بحسب رؤيتنا الإسلامية مع هذا الوضع للأشياء؟

لا نزال نؤكد أن السلوك العنفي لا يتفق أصليا بأي وجه مع الرؤية الإسلامية. ولكي نقول فقط كلمة واحدة هاهنا غير مألوفة فإن مفهوم الغيب الذي يدور حوله معظم تفكيرنا يتعارض جذريا مع التسلط والسلوك العنفي لإلزام الآخرين بالرؤية الإسلامية. والسبب هاهنا واضح، ذلك أن الإلزام يعني أن من نلزمه ليس له حق تأويلي بما يعني أنه ليس له مساحة غير محددة من الكائن له الحق في التحرك داخلها. غير أن هذا لا يتفق مع مفهوم الغيب الذي يعني حرفيا إنسحاب الحقيقة الأونطولوجية وكونها من ثمة واقعة في وضع غير محدد بالنسبة لنا بما يعني حقنا في المقاربات المختلفة لها. ما موقع العنف إذن في الرؤية الإسلامية؟

– يكون العنف مشروعا بالنسبة لتنفيذ الرؤية عامة التي تم الإتفاق عليها وتم الإصطلاع بها على نطاق واسع أي بمسؤولية شعبية شاملة. نعني هنا تنفيذ الأحكام على أهلها. إن السؤال المتعلق هنا بما إذا كان في هذا تسلط كانت قد سبقته الإجابة التي مفادها التالي: إنه لا شيء يلزم به الناس إلا ما التزموا هم به انطلاقا من معنى الإنسان ومعنى الخلافة ومعنى الأمانة أعني كون المعنى الدقيق للأحكام الإسلامية والحدود يكمن أساسا في الإختيار الحر لها بحسب فلسفتها الخاصة التي بيناها من قبل. إن الدولة التي تمارس عنف تنفيذ الأحكام يجب إسلاميا بحسب هذه الفلسفة أن لا تكون ثانيا عن الشعب وعن الحرية الشخصية للأفراد بما أن ذلك يتعارض مع الغاية من الأحكام. إن الدولة من ثمة يجب أن لا تكون شيئا غير أنفسنا وذواتنا الفردية انتقلت هناك إلى مستوى الكلي لتعود على نفسها بتطبيق الحكم. يغدو العنف المشروع في هذا المستوى ما يعود به الواحد على نفسه وقد تحول إلى هيئة الدولة ليخضع لاختياره الحر.

– يكون العنف مشروعا حينما يكون ثمة اختلال في حالة التعايش إما بغاية إقرارها إذا لم تكن أصلا أو لإعادة الأشياء إلى نصابها إذا سبق قيامها وانحل لعلة ما. يكون ذلك مع المختلف مطلقا كالهوية الأخرى غير الإسلامية أو المختلف نسبيا أي داخل الهوية الإسلامية

نفسها حين يصبح الوضع تحت طائلة الآية الكريمة: ﴿... فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ...﴾ (الحجرات 9). إن الحالة الوحيدة التي تتحول فيها الحالة السلمية إلى عنف ممكن هي الحالة التي ينبري فيها أحد الأطراف لنقض عهود التعايش في أي مستوى من مستويات الإختلاف أو يكون طرف ما لم يرض أصليا بحالة التعايش العادل. إن ذلك ما يعبر عنه بتسلط سياسي أو اقتصادي أو عسكري أو نحوه.

بقي أن نلاحظ أننا نربك في كثير من الأحيان بعلة العنف الذي يمارس إسلاميا. غير أن ما نؤكده في كل ذلك أن الأمر يجب أن يتعلق فقط بحالة اعتداء على المشترك لا يكون المسلم سببها بل شرط إنهائها. يختلف هذا التعليل فحسب بين كونه مباشر وواضح أو كونه غير مباشر وغير واضح، وذلك سبب الخطإ لدى غير الحامل للرؤية الإسلامية كما لدى الإسلاميين أنفسهم، وهاهنا المكان شاغر لجهد توعوي ضروري.

على هذا النحو أي بعد أن نحدد المجال الحصري له، يكون العنف الوحيد الممكن إسلاميا مستحقا بامتياز لاسم الجهاد والمقاومة ويكون الموت خلاله شرفا ورفعة وهو المعني الذي لمفهوم الشهيد والشهادة. مع ذلك فإن هاهنا أيضا أي في حدود الممارسة الحق للقوة ثمة تفصيل أكيد قيمته الأساس التدقيق الكامل لشرف المهمة الجهادية. ذلك أننا حينما نكون بصدد وضع ما يجب تغييره، بعد أن كشف عن ظلم ما فيه، عدوان ما (حيف إقتصادي، إستبداد سياسي) تسلطه جهة ما متحكمة، سواء تعلق الأمر بوضع عام غير إسلامي أو حتى بوضع إسلامي وجب تصحيحه، فإن أسلوب التغيير قائم على تركيبة الإنسان نفسه وأعلاها عقله وأوسطها نفسه وأدناها جسمه ومنساب بحكمة بالغة.

يتخذ أسلوب التغيير في الأول شكل مخاطبة العقل (الحوار الفكري) مفترضا أن الإنسان هو أصلا كائن العقل. إذا لم يفلح خطاب العقل فلا بد من مخاطبة النفس (التأثير في الشعور: السب، الإرهاب = الإخافة..). إذا لم يفلح خطاب النفس فإن الملح يغدو مخاطبة الجسم (العنف الجسدي) لكن بالطبع بداية من أدناه (المسيرات والإعتصامات السلمية حتى التحركات العنفية باحترام تدرجها حتى الإستشهاد).

يتصرف العقل وفق الخطإ والصواب وتتصرف النفس وفق القبيح والجميل وما شابهه ويتصرف الجسد وفق النفع والضر. لماذا لا نعامل الإنسان ككائن العقل ونقتصر على الحوار دون العنف الجسدي وحتى التأثير النفسي؟

ذلك لأن الإنسان ليس طبيعيا naturellement كائن العقل بل هو ثقافيا culturellement كذلك. إنه طبيعيا كائن الجسد. ونقصد بـ "طبيعيا" ما يكون عليه الإنسان أولا ودون جهد تثقيفي، ونقصد بـ "ثقافيا" ما يكون عليه أخيرا بعد جهد تثقيفي (كانط: *De l'éducation*). إن حصول الإنسان ككائن العقل هو إذن أمر ممكن possible لا ضروري nécessaire. إن انعدام

الجهد التثقيفي والتربية يترك الإنسان في حالة الطبيعة أي في حالته كـ "كائن الجسد" وفي أفضل الحالات كـ "كائن شعور". إن أفضل وضع ممكن للعلاقات الإنسانية ولأسلوب التغيير أن يبلغ مستوى نشاطه وفق مبدإ الخطإ والصواب أي بحسب العقل وأن يتخطى مستوى نشاطه وفق مبادئ الجسد (العنف) وحتى وفق مبادئ النفس (التأثير في الشعور).

الحداثة – الإنسان كائن العقل: هاهنا ادعاء خطير وجد خاطئ بزعمنا. إن الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيغل خصوصا تصبو إلى تعريف الإنسان بـ "كائن العقل". وهذا يعني أن الجهد المتبقي كجهد مشروع للإنسانية المعاصرة هو السلوك العقلي (الحوار..) وأن العنف الجسدي والنفسي لا مبرر له في العقلانية الحديثة. من ثمة قيام هذه العقلانية ضد العنف ولكن أيضا ضد المقاومة إذا احتوت مضمونا عنفيا، ويمتد ذلك إلى كل أشكال المقاومة حتى ذات الصفة السلمية في أحيان كثيرة. وحتى إذا لم يكن النص الفلسفي هكذا شأنه بالتمام فإن الإنسانية الحالية، لاستعمال حضاري وإيديولوجي وسياسي للفلسفة، متهيئة على نحو يتلبس بالعقلي ويطرد العنفي من ساحته.

نزعم أن هاهنا مغالطة كبرى: إن العقلانية الحديثة وخاصة المعاصرة تصبو أن تكون مع عدم القيام بنشاط سالب للنوازع النفسية والجسدية بل مع احتواء موجب لذلك بتضمينها في التعريف المعاصر للعقل. يدعم ذلك الوعي الجديد بالجسد الذي بوأه منذ سبينوزا مكانة ضد – أفلاطونية وتواصل ذلك مع سارتر والفلسفة المعاصرة عموما. إن العقلانية المعاصرة لم تقم على تثقيف الجسدي والنفسي وتربيتهما بل على الثأر لهما ضد الإنتهاك الأفلاطوني رأسا لهما. كانت النهاية لذلك أن العقلانية الحديثة جسدانية مبررة عقليا وليست عقلانية وأن الإنسان هاهنا هو كائن الجسد ذو الإخراج العقلي لا كائن العقل.

إن تفاعلنا إسلاميا مع هذا الوعي الراهن هو كالتالي:

– إن أفضل وضع إنساني هو بحق الوضع الذي يكون الإنسان فيه كائن العقل وإن المهمة الأكيدة هي الحصول على هذه الحالة للإنسان. ذلك نتفق فيه مع مجمل الوعي الحداثي خاصة.

– إن الفكرة المعاصرة عن فتح العقل على الحياة والوجود والجسد ذات أسس لا مراء فيها وإن "الذاتية الحديثة" غير قابلة للإستمرار دون هذا الإجراء.

– إن الفهم المعاصر لربط العقلي بالوجودي مقصور على الوعي الموجب بالعلاقة في حين أن الأهم هو العلاقة السالبة. إن شرط حصول "كائن العقل" هو جهد تثقيفي تربوي للجسدي والنفسي تهذب فيه الرغبة والنزوعات النفسية.

– إن الفهم الحديث للإنسان ككائن العقل لم يستقر أمام الهجوم المعاصر للجسدي والوجودي عليه. ذلك أن فكرنا الراهن حتى وإن فهم في أنحاء منه أن مرتبة العقل تمر حتما

في أحد أهم وجوهها بنشاط سالب للجسدي والنفسي فإنه لم يع الأمر إلا على نحو اتصال موجب بين الطرفين.

على هذا الأساس كان تقديرنا أن الإنسانية الراهنة لم تبلغ حالة الكائن العقلي ومن ثمة التعامل الإنساني بمقتضى العقل. نفهم لذلك لماذا لا يكون الحوار اليوم والعلاقات السلمية حكما فعليا بشأن علاقة الشعوب بالأنظمة المتحكمة وعلاقة الدول بعضها ببعض. إن "الحوار" ينقلب في كل مرة إلى تقنين للهيمنة و"الشرعية الدولية" إلى مسخرة، وهكذا. إن ما ندركه بتحليل مفهوم العقل / العقلانية أن المضمون الحقيقي له "علاقات القوة" و"قوة الرغبة".

هكذا فإن العالم الحديث ليس خال من حالة العنف، بل إنه لا شيء تغير في العمق. إنه حتى عالم أشد عنفا بحسب كمية الرغبة والشعور التي تقطن صورته العقلية. لذلك فقد كان للعنف المضاد مبرره في فلسفتنا بكل متعلقاته وكل درجاته حتى أقصاها: الإستشهاد وفلسفة للموت مقتضاها أن الحياة لا تكون في وضع عنفي مهيمن بمنأى عن تجربة الموت أو بلغة أخرى إن الحياة لا تكون إلا باحتمال خيار الموت والإستعداد للإقدام عليه عند الحاجة.

نلخص فلسفة الشهادة في النقاط التالية:

- إن التغيير يكون إما بالحوار (العقلي) أو التأثير النفسي أو العنف الجسدي.
- إن أفضل التغيير هو ما يغني فيه الحوار عما سواه وإن الحاجة لمخاطبة الجسد بالعنف تدن في أسلوب التغيير.
- إن جهدنا يجب أن ينصب على توفير شروط الحوار والخطاب العقلي.
- إن حصول الإنسان ككائن العقل ليس بداية ومعطى وطبيعة بل هو نهاية لمسار تثقيف وتربية للجسد والنفس.
- إن الإنسان الحديث ليس حصيلة هذا الجهد التثقيفي والتربوي. وإن السبب في ذلك تصور الإنتماء الطبيعي والأصلي للعقل إلى الإنسان والكف عن الجهد الثقافي لتحصيل العقل على هيئة نتيجة.
- إن العالم الحديث من ثمة ليس عالما خاليا من حالة العنف الأصلي سواء بين الأفراد أو بين الشعوب والأنظمة أو بين الدول وما تسلطه القوى الكبرى على القوى الصغرى من عنف.
- إن المقاومة على الصعيد الدولي والوطني والفردي بكل متعلقاتها ودرجاتها ومستحقاتها خيار مفتوح للدول والشعوب والأفراد كلما أطاحت علاقات القوة بالخطاب العقلي.
- إن الشهيد / الشهادة/ الإستشهاد والمقاومة والجهاد والقتال وفق الشروط التي ذكرناها مفاهيم رفيعة في فلسفتنا وتظل إلى الأبد.

- إن مفاهيم "المجتمع المدني" و"الدولة الحديثة" و"العقلانية" برمتها لا يمكن أن تحصل على تعريف دقيق لها ولا أن تضطلع بما هو مرجو منها إلا بأن تتسع للمفاهيم الرفيعة الآنفة، أو بكلمة أخرى إلا أن تتسع العقلانية الراهنة للمقاومة والإستشهاد وأن تصبح هذه المفاهيم مكونات للوعي المدني نفسه.

6 – تجربة الدولة الإسلامية تأكيد للقرارات الآنفة / تفكير نماذج من الشبهات:

هذا الوعي بالإختلاف ومبرراته وبشروط المواطنة الكاملة والشراكة وبنمط الدولة وهويتها والموقع الممكن للقوة، قد يعترض عليه بأن التجربة الإسلامية لا تصدقه من جهة أولوية العنف والإكراه على الحوار وحرية التفكير ومن جهة رفض الآخر وجهة موقعه الدوني داخل الدولة.. نوضح هاهنا أخيرا بعض أهم الشبهات، كيف نتصورها تقرأ.

أ – عقد الذمة:

عرف التاريخ الإسلامي أشكالا مختلفة من العلاقات مع المختلف الذي كان حينها أهل الكتاب (اليهود والنصارى) والمشركون والمجوس. إن أهم ما يتم النقاش حوله هنا هو علاقة الذمية التي يقترحها الإسلام على من يعيشون في ظله والتي هي علاقة تسلط وإذلال للآخر لا علاقة تشارك وتعايش كما يصورها الفهم الحديث للمواطنة. بلغة أخرى إنه لا يوجد هكذا مفهوم المواطنة في الإسلام.

التوضيح المهم الذي نقدمه هنا هو التالي: إن العلاقات التي يقترحها الإسلام متعددة وليست واحدة هي علاقة الذمية.

لماذا اشتهرت علاقة الذمية على غيرها؟

ماهي أنواع العلاقات بين المسلم وغيره في الإسلام؟

أي موقع للمواطنة وللرؤية المعاصرة للدولة في الإسلام بناء على ذلك؟

*** لماذا اشتهرت علاقة الذمية على علاقة التشارك / المواطنة؟**

علاقة الذمية هي علاقة تغلب وتحكم وإذلال. إن الإسلام لا يختار هذه العلاقة دون غيرها دون علة مرجحة. لقد رأينا أن ما يقترحه الإسلام كنمط علاقات بين المختلفين مفتوح على الإحتمالين: التشارك والتغلب. إن من يرجح للمسلم أن يختار نمطا دون الآخر هو الآخر الذي إن اقتدر على التعايش بودل بالتعايش الأقصى وكل حقوق المواطنة وإن لم يقتدر على التعايش وكان حربيا قوبل بعلاقة التغلب لكف يده وفرض التعايش فرضا بدل اختياره طواعية.

إن أغلب ما عايشه الإسلام هو علاقة الإعتداء ونقض المواثيق والمحاربة سواء مع اليهود أو غيرهم. من ثمة كانت علاقة التحكم والتغلب مهيمنة على مشهد التجربة الإسلامية لا لاختيار الإسلام لها بل لأنها واقع الحال في مجتمعات طبيعتها حربية.

هكذا فإن السؤال عن طغيان الفكرة المفيدة لعدم حيادية الإسلام إلا قليلا إنما سببه

التاريخ نفسه الذي كانت غالبيته العظمى تاريخا حربيا وليس سببه قرارات عقدية في الإسلام. وهذا يعني أنه إذا هيمنت أدبيات التغلب في الإسلام فذلك لكون التاريخ الذي قابله الإسلام تاريخ حربي وتغلبي دون أن نعفي السلوك الإسلامي نفسه والوعي الإسلامي من تأثره هو نفسه أحيانا كثيرة بهذا التاريخ.

* **الإسلام كاحتمال أصلي لمختلف العلاقات / علاقة الذمية ليست أصلا - علاقة التسالم والموادعة إحتمال آخر:** إن علاقة الذمية ليست علاقة مواطنة كاملة فعليا بل هي علاقة تحكم وإذلال لا ريب فيها مع أنها تضمن للذمي كل الحقوق المتبقية عدا حق التحكم. وهذا يعني أن السعي لتطوير علاقة الذمية إلى علاقة مواطنة مثلما نرى لدى كثير من الإسلاميين أمر لا معنى له وغير دقيق بالمرة. إن علاقة الذمية يجب أن تقرأ بنيويا بما هي علاقة صغار كما في الآية الكريمة ﴿... حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة 29) لتدرك فقط شروطها المفهومية. إن العلاقة الحق بالمقابل في الإسلام هي علاقة التعايش والمساواة الكاملة في الحقوق والواجبات. إن الإسلام مفتوح على كل الإحتمالات بحسب ما يعترضه من خصوصية في الآخر:

• **الدولة الإسلامية نتيجة توافق - دولة النبي ص:** حين تكون العلاقات بين المسلم وغيره علاقات سلمية أو علاقات تعايش أعني حينما لا يكون بناء الدولة نتيجة حرب فإن الوجود السياسي يكون هنا وجودا توافقيا تصالحيا يشارك فيه الجميع بالتساوي. المثال في ذلك دولة المدينة - التي لم تبن نتيجة حرب - ودستورها (وثيقة المدينة). نعرف هنا أن هذه الوثيقة لا وجود فيها لعقد "ذمية" كما سيعرف لاحقا بل عقد "موادعة" أو بالتعبير المعاصر "توافق" ولا وجود لـ "جزية" فيها.

نقرأ في لسان العرب لابن منظور: "والمُوادَعةُ والتَّوادُعُ: شِبْهُ المُصالحةِ والتَّصالُحِ. والوَدِيعُ: العَهْدُ. وفي الحديث: أَنه وادَعَ بَني فلان أَي صالَحَهم وسالَمَهم على ترك الحرب والأَذى، وحقيقة المُوادعةِ المُتاركةُ أَي يَدَعُ كل واحد منهما ما هو فيه". إنه إذن عقد احترام كل طرف للآخر وأن يدعه على ما هو عليه دون إلزام وهو من ثمة عقد تعايش لا يعلو فيه أحد على الآخر. إن الإسلام ينأى بنفسه هنا عن أن يفرض نفسه على الجميع ليكون المشترك الذي يحكم على الجميع هو الوثيقة كـ "محايد".

الحكم بالمشترك في ما يتفق فيه الجميع وبالحكم الذاتي للمختلف: إنطلاقا من أنه "لا إكراه في الدين" فإنه لا يمكن للمسلم أن يحكم على غير المسلم إلا بقوانينه الخاصة ولا يملك بأي وجه إلزامه بقوانينه الإسلامية عدا ما يقره العهد من مرجعية حين الإختلاف وبما يرضي الجميع. هكذا فقد كان لليهود في المدينة بهذا العقد لا فقط حق ممارسة كل ما يحتويه دينهم (شرب الخمر وأكل الخنزير والمتاجرة بهما وتغريم من يمس هذه الحقوق لغير المسلمين

بغرامة مالية...) بل وأيضا المشاركة في المسؤولية عن الدولة والدفاع عنها. نذكر بعض البنود مثلا: ".24 وأنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا مُحاربين .25 وأنّ يهود بني عوف أُمّة مع المؤمنين، لليهود دِينهم وللمسلمين دِينهم، مَواليهم وأنفسهم إلا من ظلَم وأثم، فإنه لا يُوتِغ (أي لا يهلك) إلا نفسه وأهل بيتِه.37. وأنّ على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأنّ بينهم النصر على مَن حاربَ أهل هذه الصحيفة، وأنّ بينهم النصح والنصيحة والبرّ دون الإثم 44. وأنّ بينهم النصر على مَن دهم يثرب".

• **الدولة الإسلامية نتيجة حرب:** حين تكون العلاقات بين المسلم وغيره علاقات تغلب وتحكم أعني حينما يكون بناء الدولة نتيجة حرب لا تتكافأ عقبها الأطراف بل يكون ثمة منتصر ومهزوم فإن العلاقة لا تتساوى فيها الأطراف بحكم حالة العدوان المهيمنة على الأجواء. آنذاك كان الطرف المسلم فاعلا في الحكم والدفاع وكان الطرف المقابل "ذميا" يؤدي مقابل مشاركته "الجزية".

إن وثيقة المدينة تدل بوضوح على أن هذه الحالة من الذمية لا تحصل إلا في علاقات التغلب والعلاقات الحربية. إن علاقة الذمية وفرض الجزية لم يحصل تاريخيا إلا عقب إعلان الروم الحرب على النبي (ص). فهذه الآية: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة 29) نزلت في أمر المسلمين بغزو الروم في غزوة تبوك. أما لماذا هذا القرار بغزو الروم فهو بسبب ما أتى من أخبار وصلت للمسلمين أن الروم قد أعدوا جيشاً لغزو المسلمين هم وحلفاؤهم من قبائل العرب لخم وغسان وجذام. من ثمة كانت الجزية وكان الإذلال لأنها الحرب هكذا طبيعتها منتصر ومهزوم. فعلاقة الذمية إذن هي العلاقة الممكنة مع المعتدي المحارب الذي يكون قد رفض التعايش سواء داخل الدولة الواحدة أو في علاقات الدول بعضها ببعض.

يدل على هذا أيضا أنه حيث يألف المسلمون في من معهم علاقات سلمية وعلاقات تعايش يتحول الوضع إلى العلاقة الأفضل كما هي في دولة المدينة. ومما يدل (زيادة على مثال دولة المدينة) على أن الجزية مرتبطة بحالة الحرب وعلاقات التغلب التي لا يختارها المسلم بل يقحم فيها لرد عدوان، أنها قد أسقطها الصحابة والمسلمون من بعدهم عمن قبل مشاركة المسلمين في الدفاع عن الأوطان دون عدوان. ولذلك يسجل التاريخ أنه قد أسقطها سراقة بن عمرو عن أهل أرمينية سنة 22 هجرية، وأسقطها حبيب بن مسلمة الفهري عن أهل أنطاكية، وأسقطها أصحاب أبي عبيدة بن الجراح عن أهل مدينة على الحدود التركية السورية اليوم...

ثمة إذن شروط محددة لعلاقات الذمية التي حصلت في تاريخ الإسلام نحددها كالتالي:

- الوضع الحربي بين التشكيلات المختلفة أي حالة الحرب. ومقتضى هذه الحالة: إن

لم تعتد يعتدى عليك والسؤال فقط **عمن يتحكم** لا عن شروط التساوي إذ لا مجال للتساوي هنا.

- شركاء المسليمن (يهود..) هم الذين **لم يقبلوا الإختلاف بل رفضوا التعايش السلمي** مع الدعوة الإسلامية والأحداث التاريخية واضحة فضلا عن الآيات القرآنية. إنه "لما قدم (الرسول ص) المدينة صالح اليهود وأقرَّهم على دينهم، فلما حاربوه ونقضوا عهده وبدؤوه بالقتال قاتلهم، فمنَّ على بعضهم، وأجلى بعضهم، وقتل بعضهم، وكذلك لما هادن قريشا عشر سنين لم يبدأهم بقتال حتى بدؤوا هم بقتاله ونقضوا عهده، فعند ذلك غزاهم في ديارهم، وكانوا هم يغزونه قبل ذلك، كما قصدوه يوم أحد، ويوم الخندق، ويوم بدر أيضا هم جاؤوا لقتاله، ولو انصرفوا عنه لم يقاتلهم.." [1].
- المشاركة والتسالم والتوافق في حالة حرب وتحكم **مستحيلة** إذ أن المشارك "عدو ضمني".
- تغير الحال إلى حالة عدم تحكم، حالة سلم وصراع فكري وتنافس عادل **يقلب** الموازين من "الذمية" إلى "المشاركة".

هكذا فإن الإسلام مفتوح على الإحتمالات المختلفة ويترتب بحسب الحاجة والمتاح.

لنسجل إذن الفرق بين المحددات التالية لتتضح الصورة:

- الأساس أن العدل والقسط **هدف**.
- الواقع **متحكم** بنوع العدل الممكن في كل ظرف.
- الترتيب بحسب الواقع **عدل وليس العدل**.

من الضروري إذن التمييز بين أمرين: الإسلام عينه وانفتاحه على جميع الخيارات حينما يقابل التاريخ مع تقديمه أبدا خيار التعايش والإضطلاع الأقصى بالحيادية؛ التاريخ والوضع الذي عليه الإنسانية في لحظة ما والذي على ضوئه يميز الإسلام الخيارات المناسبة للتعاطي مع الواقع.

هكذا فإذا كانت علاقة التشارك أصيلة في الإسلام كاحتمال ولم يكن يمنع منها إلا الواقع الحربي للمجتمع الإنساني وكان هذا المجتمع اليوم يقدم علاقة التشارك ويفخر بأنها إنجاز إنساني لا يمكن التراجع عنه، فإن الإسلام يسعد كثيرا أن تكون الإنسانية قد بلغت درجة مجاوزة الواقع الحربي إلى واقع التعايش. زد على ذلك فإن هذا الواقع الجديد ينتمي من الأصل إلى الإحتمالات التي يضعها الإسلام وحتى عرفت لديه مع دولة النبي ص في المدينة وهو مفتوح على أقصى الإحتمالات في هذا الإتجاه.

إن الإسلام يظل دائما مفتوحا على التمديد أو التقليص من علاقات التعايش والتغلب

(1) د. رجب أبو مليح قراءة في "فقه الجهاد" للقرضاوي: سبب الحرب وعلتها في الإسلام.

بحسب درجة حضور الروح الحربية أو روح التعايش في واقع إنساني ما. لكنه لا يغني أن يكون ثمة فقط إعلان لشعار التعايش لدى الأطراف المختلفة ولاستبعاد علاقات التحكم. يجب أن يكون التعايش مبرهنا فعليا وسلوكا يوميا للجماعات داخل الدولة. آنذاك فإن الإسلام يصعد درجة التعايش والتشارك الكامل إلى أقصاها ولا يبقى من حرج ليتحكم بالقرار السياسي الأعلى حتى غير المسلم وأن يكون للجميع الحقوق نفسها في كل شيء وأن يعيش كل وفق خصوصيته.

لكن أليست العلاقة الحربية بعد اختيارا أصليا في الإسلام لا فقط وضعا يجد فيه الإسلام نفسه؟ كيف نعلل التاريخ الحربي برمته في الإسلام مثلا وهو ليس بالهين والحديث الشهير - "أمرت أن أقاتل الناس..."؟

ب – شروط الحرب – العدوان بمعان:

واضح في الآيات القرآنية أن الحرب في الإسلام لا يختارها المسلم وإنما هي حالة يجدها سائدة بين الناس فيسعى إلى اتقائها ثم هو يرد العدوان إذا ما اعتدي عليه: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة 190). بعد ذلك فإن التاريخ يشهد على أن النبي ص لم يقاتل اليهود في المدينة الذين كان معهم في عهد حتى نقضوا هم العهد ولم يغز قريشا إلا بعد أن اعتدوا هم على تجارة للمسلمين ولم يغز الروم إلا بعد قتلهم رسلهم وزحفهم للقتال مع حلفائهم العرب...

ثمة مع ذلك أسئلة نود الإجابة عنها: كيف نفسر الفتح إجمالا خاصة وأن كثيرا من الأحداث التاريخية يشير إلى غير غاية رد العدوان ثم أن الأساس النظري نفسه يطرح مشكلا إذ يشير أحيانا إلى أن القتال يتجه صوب الأفكار نفسها والعقائد لإزالة بعضها وفرض الآخر؟

يفرق الفقهاء بين أنواع من الجهاد خاصة جهاد الدفع وجهاد الطلب. إن الذي يحدث مشكلا هو بالأحرى جهاد الطلب. نحاول هنا أن نعرف هذا النوع من الجهاد لنتأكد من كونه لا يتعلق بعدوان لفرض الدين.

- جهاد الطلب:

في **فقه الجهاد** يجمع القرضاوي قول القائلين في الجهاد في نوعين منه: الدفع والطلب. "كلا الفريقين يوجب **جهاد الدفع**، وهو رد الاعتداء الذي يحدث على أرض أو أفراد الدولة الإسلامية في الخارج والداخل، فهذا فرض بإجماع الفقهاء المتقدمين منهم والمتأخرين.

وكلا الفريقين يتفق على وجوب **بعض** أنواع من **جهاد الطلب** منها:

أولا: تأمين حرية الدعوة، ومنع الفتنة في الدين، ومقاومة الذين يمنعون الدعوة بالقوة، بل يقتلون الدعاة، كما فعل الأمراء التابعون لإمبراطور الروم.

ثانيا: تأمين سلامة الدولة الإسلامية، وسلامة حدودها، إذا كانت مهدَّدة من قِبَل أعدائها.

ثالثا: إنقاذ المستضعفين من أُسارى المسلمين، أو من أقلياتهم، التي تعاني التضييق والإضطهاد والتعذيب، من قِبَل السلطات الحاكمة الظالمة المستكبرة في الأرض بغير الحق.

رابعا: إخلاء جزيرة العرب من (الشرك المحارب)، المتجبِّر في الأرض، وخلع أنيابه المفترسة، واعتبار الجزيرة وطنا حرًّا خالصا للإسلام وأهله، وبهذا يكون للإسلام معقِله الخاص، وحِماه الذي لا يشاركه فيه أحد"[1].

إننا لا نزيد هنا شيئا عدا تعليل هذه النقاط لتأكيد الوعي الفقهي بضرورة وجود عدوان ما، هو المبرر الوحيد للجهاد توافقا مع الآيات الواضحة (ولا تعتدوا):

- النقطة الأولى واضحة إلى حد كبير وبينة مشروعية الجهاد فيها. ذلك أن الأمر يتعلق هنا بعدوان يوجهه الآخر ضد حرية التعبير ومن ثمة ضد التواصل. هاهنا أيضا نوع من جهاد الدفع لرد الإعتداء على حق التعبير وعلى التواصل ولأجل الكلي والتواصل. وهذا يعني أنه في الحالة التي تؤمن فيها حرية التعبير والدعوة والتواصل يسحب شرط الحرب.

- النقطة الثانية تحتوي أيضا ردا على اعتداء لكن الإعتداء هنا ليس اعتداء واقعا بل اعتداء ممكن. إنه نوع مما نسميه اليوم بالحرب الإستباقية. السؤال فقط بأي حق تخاض حرب قبل حصول الدليل العيني على الإعتداء؟ الشيء الوحيد الذي نقوله هنا أن الإسلام لا يتخذ من الإحتمالات والظنون أساسا للقرار. إن الحرب هنا لا تصدق لتكون رد عدوان إلا إذا كانت الدلائل راجحة بالمطلق على العدوان.

- النقطة الثالثة تحتوي أيضا ردا على عدوان يوجهه طغاة ضد مستضعفين من المسلمين. لكن الأحرى أن المسلم لا يرضى أي عدوان يوجه إلى أحد في الأرض ويضطلع بمسؤوليته في دفع الظلم عن جميع الناس. إنها الحاجة التي نراها اليوم إلى تدخل دولي (كما رأينا في ليبيا وسوريا والعراق من قبل...) ولكنه يتم بطرق إستعمارية. السؤال فقط عن كيفية تخليص السلوك التحريري من الطابع الإستعماري. ونتصور أن إمكانيات التفكير واسعة في الإسلام بشأن اعتبار دفع الظلم وتحرير الناس من القهر وتمكينهم من حق التفكير والتواصل، اعتبار ذلك الهدف الأول. بعد ذلك فإن الوضع التاريخي لجماعة ما يتعاطى معه الإسلام بدفع الأسوإ والإحتفاظ في كل مرة بأفضل ممكن.

- النقطة الرابعة تتمثل هي الأخرى في رد عدوان داخلي هو عدوان المتعايش معنا وفق مواثيق. وهاهنا إشارة إلى ما حصل تاريخيا من خيانة اليهود للمواثيق التي عقدها معهم النبي ص والتي انتهت بطردهم من المدينة. لكنها إشارة أيضا إلى كل حالة يجد فيها المسلم نفسه في وضع المعتدى عليه بواسطة الدسائس والتشويه وغيره. إنها الحالة التي يجد فيها المسلم نفسه وقد "أقصى" المختلف وحول الرابطة داخل الدولة من رابطة مواطنة إلى رابطة عقيدة.

---

(1) رجب أبو مليح قراءة في "فقه الجهاد" للقرضاوي: سبب الحرب وعلتها في الإسلام (مقال).

لكن هذا ليس خيارا للمسلم وإنما هي فرصة يعطيك إياها من يعلن نفسه عدوا كي يقصي نفسه لعدم قدرته على التعايش.

ج – الحديث المشكل "أمرت أن أقاتل الناس.."":

نقرأ في صحيح مسلم "عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا عليا يوم خيبر، فأعطاه الراية وقال: إمش ولا تلتفت حتى يفتح الله عليك فسار علي شيئا، ثم وقف، فصرخ: يا رسول الله، على ماذا أقاتل الناس؟ فقال: قاتلهم على أن يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، فإذا فعلوا ذلك، فقد عصموا منك دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله عز وجل".

مضمون هذا الحديث يثير إرباكا واضحا إذ يجعل رسالة الإسلام برمتها فرض العقيدة ويجعل ذلك غاية الإسلام ومضمون الجهاد. يأتي الإرباك من تناقض ذلك مع القرارات الواضحة في الإسلام: "لا إكراه في الدين"؛ "لست عليهم بمسيطر"..

الإرباك الأشد يأتي من أن بعض روايات هذا الحديث تتضمن هي نفسها تذكيرا بآيات كهذه: ففي الصحيحين أيضا "عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله، عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله عز وجل، وفي رواية لمسلم: حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، ويؤمنوا بي وبما جئت به". وفي ما أخرجه مسلم أيضا من حديث "جابر ر عن النبي ص نفس حديث أبي هريرة الأول وزاد في آخره: ثم قرأ ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾ (الغاشية 21 – 22)".

في أحد شروح هذا الحديث نقرأ: "وقد تقدم أن في بعض الروايات في صحيح مسلم ثم تلا فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر إلا من تولى وكفر فيعذبه الله العذاب الأكبر إن إلينا إيابهم ثم إن علينا حسابهم. والمعنى إنما عليك أن تذكرهم بالله وتدعوهم إليه ولست مسلطا على إدخال الإيمان في قلوبهم قهرا ولا مكلفا بذلك ثم أخبر أن مرجع العباد كلهم إليه وحسابهم عليه"[1]. لكن كيف نفهم هذا المعنى والحال أن الجزء الأول من الحديث – "أمرت أن أقاتل"؟

في الروايات الواردة تناقض غريب في الظاهر نصفه كالتالي: يفهم من جهة أن الإسلام يفرض بحد السيف وأن الرسول ص بعث "جبارا" كما في آية و"مسيطرا" كما في الآية الأخرى؛ لكن من جهة ثانية فإن بعض الروايات تورد تلاوة الرسول ص في السياق نفسه الآية الكريمة "فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر" التي لا تتفق تماما ومنهج الإكراه. الإحتمالات

(1) أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم.

لذلك هي: إما أن "أمرت أن أقاتل.." لا تفهم على الوجه الذي تظهر عليه لنقص ما في الروايات لم يذكر أو لمقصد غير ظاهر وإما أن الروايات في جزئها الثاني المتعلق بتلاوة الآية "لست عليهم بمسيطر" غير صحيحة.

ولأننا لا نتصور أن ورود الآية يثير استغرابا لنتساءل عن إمكانه أو يمكن أن يطاله تشكيك ولأن الآية وغيرها كثير في القرآن تتعارض بالتمام والفهم الظاهر لـ "أمرت أن أقاتل..."، فإن السؤال يغدو متعلقا بتأول المعنى: كيف نفهم هذا الحديث والحال أن الإكراه على الدين أمر محسوم نهائيا بالسلب في الإسلام؟ كيف يضع الحديث على صعيد واحد الأمر بالقتال على الإسلام وإعلان البراءة من السيطرة والإكراه؟

لنقرب عناصر الحديث بعضها من بعض ولنصعد مرة أخيرة درجة الإرباك في الحديث إلى أقصاها. إن ما سنحصل عليه هو كالتالي: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إلاه إلا الله... فأنا لست عليهم بمسيطر". هذا حديث غريب إذن من الدرجة الأولى. ولأنه يندرج ضمن السياق نفسه لعدم الإكراه في الدين فإنه يجب أن يكون إذن لـ "أمرت أن أقاتل.." سياق آخر غير هذا السياق. يجب أن يكون في الحديث صمت عن كل شروط القتال ومراحله من عدم عدوان ثم رد العدوان على المعتدي ثم، بصفته محاربا، تخيير المعتدي بين الإسلام أو الجزية أو الحرب ثم أن يكون في الحديث صمت أيضا عن أن الأمر يتعلق بفئة اختارت الإسلام على الجزية والقتال. هذا الإطار كله للحديث يجب أن يظل قارا استنتاجا من الآية الواردة في آخره ومن روح حرية العقيدة في الإسلام. يصبح معنى الحديث كالتالي:

- "أمرت أن أقاتل الناس..": "أمرت – حينما يتعلق الأمر بالقتال بعد أن تتوفر شروطه التي هي العدوان والمحاربة ثم رد العدوان – أن أقاتل الناس..".
- "حتى يشهدوا أن لا إلاه إلا الله...": حتى – إذا لم يختاروا حين تعلن الحرب لا الجزية ولا القتال بل اختاروا الإسلام – يشهدوا أن لا إلاه إلا الله..". وهاهنا معنيان للتأويل: الأول "حتى يشهدوا أن لا إلاه إلا الله (وفي الرواية الأخرى "أن محمدا رسول الله") **فقط**"، لا "حتى يأتوا **بكل** الإسلام من صلاة وزكاة، إلخ."؛ والثاني "حتى يشهدوا أن لا إلاه إلا الله **بألسنتهم**" لا "حتى يستقر ذلك في **قلوبهم حقا**".

هذان الإتجاهان في التأويل ممكنان على السواء مثلما تشهد عليه الروايات المختلفة للحديث والوقائع المحيطة بها.

ما يدعم الإتجاه الأول في التأويل أن من كانوا يسلمون وفق الشروط المعلومة المذكورة آنفا كانوا يطرحون مشكلا متعلقا بدرجة أخذهم الإسلام: هل تقبل الشهادتان فقط أم يجب أخذ الإسلام كله؟ "ففي مسند الإمام أحمد عن جابر رضي الله عنه قال اشترطت ثقيف على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا صدقة عليهم ولاجهاد وأن رسول الله صلى الله عليه

وسلم قال سيتصدقون ويجاهدون وفيه أيضا عن نصر بن عاصم الليثي عن رجل منهم أنه أتى النبي صلى الله عليه وسلم فأسلم على أن لا يصلي إلا صلاتين فقبل منه وأخذ الإمام أحمد بهذه الأحاديث وقال يصح الإسلام على الشرط الفاسد ثم يلزم بشرائع الإسلام كلها واستدل أيضا بأن حكيم بن حزام قال بايعت النبي صلى الله عليه وسلم على أن لا آخر إلا قائما قال أحمد معناه أن يسجد من غير ركوع".

ما يدعم الإمكان الثاني أن من كانوا يسلمون يطرحون مشكلا بشأن صدقهم أو إسلامهم درءا للأسوإ. وشهيرة هي حادثة أسامة بن زيد وقتله من قال لا إله إلا الله تقديرا منه أنه قالها كذبا. ولقد أنكر النبي ص ذلك إنكارا إذ قال لأسامة: هل شققت على قلبه؟

إن إمكاني التأويل هذين لا يتعارضان إذا أخذناهما معا أو إذا أخذنا كلا منهما على حدة. في كل الحالات فإن معنى "حتى" يتضح أكثر فأكثر على النحو التالي: "حتى يعلنوا إسلامهم دون العناية بمدى صدقهم في ذلك" أو "حتى أدنى الإسلام دون كل الإسلام".

الحديث وارد إذن في توفر شروط القتال أي في من اعتدى فقوتل ثم اختار حين قوتل الإسلام واكتفى بأدنى الإسلام أو لم يتبن مدى صدقه فيه بما دل على أنه ليس مسلما حقيقة بل لغاية ما فطرح سؤال عن إلزامه بقية الإسلام وإلزامه أن يسلم حقيقة فرد النبي ص أن لا نلزمه أكثر مما التزم به وسيأتي شيئا فشيئا التزامه الكامل بالإسلام، ثم أننا لسنا معنيين بحقيقته بل بظاهره.

لا يتعلق الحديث إذن باتخاذ القتال أسلوبا لفرض العقيدة وإنما يتعلق، إذا كان ثمة قتال وتم اختيار الإسلام من جهة غير المسلم وحصل مشكل بشأن حد الإسلام الذي يسمى به الشخص مسلما إن كان كله أم جزء منه وإن كان مجرد إعلانه حتى كذبا أم إلى حد الصدق فيه، فإن الأمر يتعلق بالحد والقدر من الإسلام اللازم. وذلك عين ما بينه ابن تيمية في رسالة بعنوان **قاعدة في قتال الكفار هل هو لأجل كفرهم أم دفاعا عن الإسلام** إذ يقول: "قول الرسول صلى الله عليه وسلم "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله" هو ذكر للغاية التي يباح قتالهم إليها، بحيث إذا فعلوها حرم قتالهم".

هكذا يزول التوتر الذي في الحديث ويتسق أوله المتعلق بالقتال مع آخره المتعلق بعدم الإكراه في الدين.

د – حكم الردة:

*** معاني المرتد:**

- **المرتد محارب بالسلاح:**

"عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لايحل دم

امريء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: الثيّب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة – رواه البخاري ومسلم" (متن الأربعين النووية).

يثير هذا الحديث مشكلا واضحا متعلقا بحرية التفكير والإعتقاد. يظهر في البداية أن الأمر متعلق بمن يكف عن الإقتناع بموقف فكري ما فيتجه صوب موقف مغاير. وواضح هنا أن لا ذنب يرتكبه الشخص عدا كونه مارس حقه في التفكير الحر. وإذا كان القرار القرآني واضحا من الجهة المقابلة بشأن الحق التام في التفكير وفي الإعتقاد (لا إكراه في الدين) فإنه من الأكيد أن عبارة "التارك لدينه المفارق للجماعة" لا تشير بالمرة إلى "الممارس حرية التفكير والإعتقاد في التخلي عن رؤية ما" بما أن ذلك لا إكراه فيه. ما معنى إذن "التارك لدينه المفارق للجماعة"؟

إن هذه العبارة ترد في روايات أخرى بصيغ مغايرة تقدم لنا عناصر مهمة في توضيح المعنى. لنقرأ بعض هذه الروايات:

أخرج النسائي من حديث عائشة عن النبي ص قال: "لا يحل دم امريء مسلم إلا بإحدى ثلاث خصال زان محصن يرجم ورجل قتل متعمدًا فيقتل ورجل خرج من الإسلام فحارب الله ورسوله فيقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض". وأخرج أبو داود الحديث نفسه بلفظ آخر وهو أن رسول الله ص قال: "لا يحل دم امريء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله إلا في إحدى ثلاث زنا بعد إحصان فإنه يرجم ورجل خرج محاربا لله ورسوله فإنه يقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض أو يقتل نفسا فيقتل بها".

تفسر هذه الروايات للحديث معنى الخروج عن الدين والمفارقة للجماعة. إنه كما في الروايتين على التوالي: "من خرج من الإسلام فحارب الله ورسوله؛ ورجل خرج محاربا الله ورسوله". الأمر متعلق إذن بمن يخرج عن جماعة ليصطف لقتالها. والحديث في روايتيه هاتين وبما تدل عليه خاصة عبارة "فيقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض" مطابق تماما للمضمون الذي في الآية المسماة بآية الحرابة: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ...﴾ (المائدة 33) ومعلوم أن آية الحرابة نزلت في حدث جد مخصوص مفاده التالي:

أن أناساً من قبيلة من قبائل العرب إسمها عرينة قدموا المدينة وأتوا النبي ص وأعلنوا إسلامهم، وكانوا مصابين بأنواع الأمراض والأوبئة. فلما رآهم النبي على تلك الحال أمرهم بأن يشربوا من ألبان إبل كانت مخصصة للصدقة وترعى في الصحراء خارج المدينة ومن أبوالها. فلما شربوا منها انعكس ذلك إيجابا على صحتهم، لكنهم قابلوا هذا الإحسان بالخيانة، فعادوا عن الإسلام وقتلوا رعاة الإبل وسملوا أعينهم، وسرقوا الإبل وفرُّوا بها. فلما أرسل النبي ص من يقبض عليهم أمر بأن يقتلوا شر قتلة ردا على اعتدائهم الشنيع وعلى نكرانهم الجميل: أمر بقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم كما فعلوا هم بغيرهم. واضح أن الأمر يتعلق هنا برد

عدوان قذر على الأبرياء.

لقد لاحظنا أن الحديث يشير من خلال عبارة "فيقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض" إلى المضمون نفسه لآية الحرابة. وفي ذلك إشارة واضحة إلى معنى المرتد الذي هو بحسب تلك الآية "الخائن لعهد"، "المحارب المعتدي"، وحتى "المعتدي المقترف لجرائم". بعد ذلك قد لا تكون درجات الإعتداء والمحاربة نفسها التي في هذه الآية، لكن المهم أن المرتد في معنى أول محارب (بالسلاح) ومعتد على نحو ما وبدرجة ما.

• **المرتد محارب على نحو ما:**

ثمة تأويل ثان للردة مفاده أن المرتد هو محارب على نحو آخر. نجد ذلك مشارا إليه في الآية القرآنية: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (آل عمران 72). ومفاد الآية: أن اليهود كانوا يترددون بين الإسلام والكفر ليشككوا المؤمنين في دينهم ويردوهم عن الإسلام. "لعلهم يرجعون" أي لعل المسلمين يعودون عن إسلامهم إلى غير الإسلام. يقول محمد عبده في الآية: "هذا النوع الذي تحكيه الآية من صد اليهود عن الإسلام مبني على قاعدة طبيعية في البشر، وهي أن من علامة الحق ألا يرجع عنه من يعرفه، وقد فقه هذا هرقل صاحب الروم، فكان مما سأل عنه أبا سفيان من شؤون النبي - صلى الله عليه وسلم - عندما دعاه إلى الإسلام: هل يرجع عنه من دخل في دينه، فقال أبو سفيان: لا. وقد أرادت هذه الطائفة أن تغش الناس من هذه الناحية ليقولوا: لولا أن ظهر لهؤلاء بطلان الإسلام لما رجعوا عنه، بعد أن دخلوا فيه، واطلعوا على بواطنه وخوافيه إذ لا يعقل أن يترك الإنسان الحق بعد معرفته ويرغب عنه بعد الرغبة فيه بغير سبب".

لكن المرتد على هذا النحو لم يثبت قتله وكل ما في الأمر أن هذا تأويل للردة. ولقد كانت هذه الردة الجماعية في مدينة النبي ص ومع ذلك لم تتم معاقبة هؤلاء المرتدين الذين يرمون إلى تشكيك المؤمنين في دينهم وصدهم عنه. وهناك روايات عديدة عن حالة الخروج عن الإسلام يرويها التاريخ ويرويها القرآن مشيرا فقط إلى أن من يقوم بذلك يكون قد خسر ولن يضر غير نفسه دون أي إشارة إلى مقابلتهم بالقتل كما هو واضح في آية الحرابة التي أمر القرآن فيها صراحة بالقتل. ففي زمن النبي ص في ما رواه البخاري عن أنس ر قال: "كان رجل نصرانيا فأسلم وقرأ البقرة وآل عمران فكان يكتب للنبي صلى الله عليه وسلم فعاد نصرانيا فكان يقول ما يدري محمد إلا ما كتبت له فأماته الله فدفنوه فأصبح وقد لفظته الأرض..". ففي هذا الحديث أن الرجل تنصر بعد أن أسلم وتعلم سورتي البقرة وآل عمران ومع ذلك لم يعاقبه النبي ص على ردته. وواضح أنه كان حيا بعد ردته ويتحدث بالأمر.

• **المرتد على نحو غير حربي:** من أسباب الردة التي يذكرها التاريخ تشاؤم من يدخل في الإسلام بالدين الجديد الذي يصادف دخوله فيه مشكلات ما صحية أو اجتماعية أو غيرها

تعترض الشخص، فيؤدي به ذلك إلى مراجعة موقفه من الإسلام والخروج عنه. نقرأ مثلا:

- "عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: أسلم رجل من اليهود، فذهب بصره وماله، فتشاءم بالإسلام، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أقلني! فقال: إن الإسلام لا يقال: فقال: إني لم أصب في ديني هذا خيراً، ذهب بصري ومالي وولدي! فقال: يا يهودي إن الإسلام يسبك الرجل كما تسبك النار خبث الحديد والفضة والذهب، فأنزل الله تعالى وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ - سورة الحج 11" (رواه القرطبي).

- "عن جابر قال: إن أعرابيًّا بايع رسول الله صلى الله عليه وسلم فأصاب الأعرابي وَعْكٌ بالمدينة، فأتى النبيَّ فقال: يا محمد، أَقِلْني بيعتي، فأبى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم جاءه فقال: أَقِلْني بيعتي، فأبى، ثم جاءه فقال: أَقِلْني بيعتي، فأبى، فخرج الأعرابي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنما المدينة كالكير، تنفي خبثها، وينصع طيبها"" (رواه البخاري ومسلم).

واضح أن موقف المرتد هنا لا يقوم على أساس عقلي صارم بل على أساس نفسي عاطفي وهو ليس نتاج فكرة بل نتاج انطباع. مع ذلك لا نجد هنا أي إشارة إلى أن المرتد قوبل بالقتل. إن كل ما فعله النبي أن تمسك ببقاء الرجل في الإسلام لعدم أصالة موقفه وعاطفيته. لكنه أما إصراره على الخروج لم يملك الرسول إلا أن أكد أن البقاء في المدينة أفضل من الخروج منها. لقد رأينا من قبل أن الموقف من المحارب بطريق التلاعب بالدين دخولا وخروجا لم يكن القتل فكيف بهذا الذي لم يقصد المحاربة أصلا بل تصرف لانفعالات تخصه؟

* **الردة مشكل سياسي لا عقدي**: نعني بمشكل عقدي أن يكون من يرتد يحاسب لرأيه الذي تبناه بغض النظر عما سوى ذلك من شروط وجود. ونعني بمشكل سياسي أن يكون من يرتد يحاسب لتأثير ذلك على الوجود العام للجماعة. لقد لاحظنا من قبل أن الأمر متعلق بالتأثير العام على الجماعة ورأس التأثير أن يكون فعل الإرتداد محاربة. إننا ندعم ذلك بمواقف تاريخية منها:

- نجد في تاريخ ابن خلدون والطبري أن أبابكر في حروب الردة لما أخذ الأسرى لم يقتلهم. فإذا كان الإرتداد جزاؤه القتل مطلقا كيف يكف أبو بكر عن هذه العقوبة؟

- إن الرسول أقر في صلح الحديبية أن من يرتد يذهب لقريش. إذا كان قتل المرتد موقفا عقائديا كيف يضع الرسول ص العقيدة موضع تفاوض سياسي؟

- إحتجاجا على صلح الحديبية الذي كان مهينا في ظاهره للمسلمين ارتد الكثيرون رفضا لقبول الرسول ص هذا الصلح. لكن الرسول لم يقم عليهم حد الردة بل اكتفى بالرد على المحتجين: "من يرتد عن الإسلام لا رده الله".

- لأن المرتد ينظر إليه فحسب من جهة تأثيره السياسي على موازين القوى ومن جهة

حربيته أساسا، فإن عددا من الفقهاء الأحناف يرى عدم قتل المرتدة، لأنها غير محاربة، بينما يوجب قتل الرجل المرتد، باعتباره محاربا.

- إن عمر ابن الخطاب رأى أن القتل يعوض بالسجن. فكيف إذا كان القتل حكما عقديا أن يعوض؟ لنقرأ: "إن أنسًا عاد من "تستر" فقدم على عمر، فسأله: ما فعل الستة الرهط من بكر بن وائل، الذين ارتدوا عن الإسلام، فلحقوا بالمشركين؟ قال: يا أمير المؤمنين، قوم ارتدوا عن الإسلام، ولحقوا بالمشركين، قتلوا بالمعركة، فاسترجع عمر(أي قال: إنا لله وإنا إليه راجعون). قال أنس: وهل كان سبيلهم إلا القتل؟ قال: نعم، كنت أعرض عليهم الإسلام، فإن أبوا أودعتهم السجن" (رواه عبد الرزاق في المصنف، البيهقي في السنن، ابن حزم في المحلى).

خلاصة القسم الثاني:

لقد تبينا هاهنا من خلال أمثلة بينة عن الأحكام (اللباس – المرأة..) أن الأمر لا يتعلق أولا بقضية إجتماعية أو أخلاقية أو أمنية أو ما شابهها إلا بدرجة ثانية. إن الأحكام في الإسلام والحدود مقدرة بحسب بنية الكائن المنطقية وهي متعلقة بأعمق وجود للإنسان في العالم يكون بعد ذلك ذا إخراج إجتماعي أو نحوه.

اللباس مثلا متعلق أساسا بمواضع الإنفعال في الإنسان المتناقضة منطقيا إذ تبدو مع طبيعة كائن فاعل وهي متعلقة بالوجه الأونطولوجي للإنسان الذي ليس هاهنا أوانه في عالم هو بعد عالم منطقي. من ثمة يكون إخفاء الجسد إخفاء للبعد الأونطولوجي حيث الوضع في الدنيا إجمالا وضع منطقي فحسب. بعد ذلك فإن العلاقة بين الرجل والمرأة هي علاقة حدود منطقية في الإنسان بكليته وهي حدود الفعل والإنفعال وحدود الممكن والتعين يكون كل طرف واحدا منها.

أما الحدود فهي الأخرى تجاوز يقع بين الحدود المنطقية للوجود الإنساني: السرقة تجاوز يقع بين الهويات حيث تقع هوية في حدود سلبها. أما الحد فهو إعادة الهوية المتجاوزة لحدودها إلى داخل هذه الحدود عينها. الزنا من جهته، إذا كان زنا المحصن فهو وقوع للإثبات في نفيه أو هو اعتداء على النفي، وإذا كان زنا غير المحصن فهو وقوع للفعل في حدود الممكن أو هو اعتداء على الممكن، وهكذا..

خاتمة الكتاب الثالث

كان الكتاب الثاني قد انتهى إلى البنية المنطقية للعالم التي تأولناها انطلاقا من الإشكالات الكبرى للفلسفة. تقوم هذه البنية على أساس أن الكائن في منتهى حده المنطقي أبعاد محددة هي زمانه ومكانه وهيئته. بما هو زمان، الكائن هو تحدد وتعين وظهور؛ أما بما هو مكان فالكائن كلي ومتفرد وهوهو؛ وأما بما هو هيئة فالكائن ماهية وممكن منطقي ووجود.

هذا الكتاب الثالث كانت مهمته بعد ذلك التدليل على أن هذه البنية المنطقية للكائن التي ينتهي إليها القرار الفلسفي هي تماما بنية الوعي بالكائن في الإسلام. إن كل الغرابة التي نجدها في لغة الدين أعني غرابة المفاهيم التي لا نجد لها تعيينا وضعيا في عالمنا المباشر إنما هي بسبب غرابة الموضوع الذي يشير إليه الدين بما هو موضوع غير وضعي. لكننا إذ نكون قد نبهنا أصليا إلى أن القرار الفلسفي نفسه بشأن الكائن قرار غير وضعي فإن مقولات الإسلام تغدو هاهنا واضحة على أرضية الوعي المختلف بالكائن.

في هذا الكتاب، إذ يتبين أن مقولات الإسلام ليست حدثا مغايرا لما هو العالم الموضوعي عينه بل هي برمتها مقولات الكائن في أدق معانيه المنطقية غير الوضعية، يتبين معنى أن يكون الإسلام "الفلسفة الأخيرة".

خاتمة عامة

1 - لا يتعلق الأمر هاهنا بإعادة تلخيص المضامين التفصيلية للعمل، الشيء الذي تم خلال المفاصل المختلفة للدراسة. يتعلق الأمر فقط بالتذكير بالفكرة الأساسية ثم متابعة رهاناتها، أي التفكير في ما بعد الدراسة.

2 - الفكرة الأساس للدراسة هي التالية:

إن الإسلام مرتب برمته بحسب البنية الموضوعية الدقيقة للكائن التي ما انفك تاريخ الفلسفة نفسه يبحث عنها فلا يلفيها في حدود الوعي الوضعي بالكائن، لكنه بدأ يشير إليها جهة عالم غير وضعي. "غير الوضعي" ليس غير الموضوعي بل هو الموضوعي نفسه في أوسع امتداداته وأدقها. من ثمة قرارات الدين / الإسلام بما هي القرارات الأشد موضوعية أي "العلمية" التي ينتهي إليها دفعنا الفلسفة إلى أقصى مطالبها وذلك في هيئة "فلسفة أخيرة". إن الله تعالى والآخرة والإسلام والإيمان والإحسان والملائكة والصلاة والزكاة والركوع والسجود وعرفة والصفا والمروة والكعبة والأحكام والحدود...، أعني جملة مفاهيم الإسلام ليست قرارات فوق - معرفية أو فوق - الكائن نفسه بل هي القرارات الأشد دقة بشأن تشخيص الكائن الذي تحول بالمناسبة إلى حالة غير وضعية من الوجود مخترقة بغيب ضروري، غيب موضوعي بدوره يشكل إبستيمولوجيا معرفتنا وأونطولوجيا حضور الأشياء.

إن القرار هاهنا بأن الإسلام برمته "علم" - "علم الكائن كغير وضعي" (وهي طبيعة العلم عامة الذي نتخيله وضعيا)، والذي يجعل نهاية الفلسفة الإسلام نفسه، لكن في الوقت نفسه يجعل نهاية الإسلام أو الإسلام الأخير فلسفية بالضرورة وهو معنى "الإسلام كفلسفة أخيرة" - هذا القرار أقول هو ما نزعم أن له ما بعده من استتباعات سياسية تتمثل رأسا في تحريك قضايا جوهرية عالقة بالنسبة للوضع الراهن للإسلام.

3 - لنعترف أولا أن وضع الإسلام في العالم المعاصر وتحت سطوة الوعي الوضعي بالعالم، وضع حرج بلا أدنى ريب. نحاول حصر القضايا الكبرى في نقاط مركزية على النحو التالي:

- فقدان النواة الصلبة التي يمكن أن نسميها اليوم بـ "الإسلام" هكذا بوحدة الإسم، وتشظي الإسلام بدل ذلك إلى ممكنات تأويلية. إنها قضية تعني الطبيعة الداخلية للإسلام ومن ثمة التيار الإسلامي الذي يضطلع بمسؤولية الإسلام. نشهد هاهنا بدل الإسلام صورا مختلفة

له: "الإسلام السلفي" و"الإسلام الوسطي" وحتى "الإسلام الليبرالي أو الحداثي أو العلماني"، إلخ. إن ذلك ما ينعكس مباشرة على صورة التيار الإسلامي في الساحة السياسية والذي يشهد تمزقا شديدا من **أقصى الليبرالية** التي تكتفي بأدنى العبادات وربما أدنى من ذلك حتى **أقصى السلفية** التي تعني بالإسلام كل ما عرف في عهد النبي الأكرم ص من عقيدة وشريعة في المعنى الحصري حتى للحدود ثم دقائق السنة التي تبلغ حد السلوكات الشخصية للنبي الكريم. أما التيار المسمى **بالوسطي** بين هذا وذاك فإنه يزعم حفاظه على الإسلام عينه بروح "إصلاحية واجتهادية وحتى مقاصدية (على الوجه الحصري)".

بين كل هذه الخيارات لا نكاد نجد مشروعية حتى للحلم بوحدة التيار الإسلامي يوما ومن قبله وحدة الوعي بالإسلام. إن اتساع الشقة بين الأطراف المختلفة يرفع التمزق من وضعه كـ "واقعة" إلى وضعه كـ "يقين عقدي" مدعوم قرآنيا نقرؤه مثلا في قوله تعالى: ﴿... وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ...﴾ (ذكرت آنفا). على هذا النحو وغيره يبرر العجز عن الوعي بالوحدة الممكنة وبكلية رحبة للإسلام نفسه.

- السقوط المدوي لتعيين مقنع للإسلام بسبب ضعف الموقف وفقدان الذات لدى البعض وجمود الموقف وتضخم الذات لدى الآخر. ذلك أن التأول الليبرالي الحداثي العلماني للإسلام لا نكاد نجد فيه الإسلام نفسه بل على الوجه الأدق الليبرالية والحداثة والعلمانية كوعي مختلف بالعالم من حيث أن المطلوب في الأصل هو الإسلام كوعي محدد المعالم. إن مجمل التيارات الإسلامية التي هذا شأنها تبدأ إسلامية لتنتهي حتى بالتلاشي في ليبرالية وحداثية وعلمانية. أما التأول السلفي للإسلام - والذي لا يتصور نفسه أصلا تأويلا من بين التأويلات - فإنه ينكفئ على ذاته بلا أي قدرة على تبرير نفسه ضمن الوعي الراهن معرفيا لينكفئ سياسيا دون تعيين ممكن للإسلام. بعد ذلك فإن التيار الوسطي الذي يبدو الأوفر حظا في الوصول إلى تعيين راهني مقنع للإسلام لا يرى هو الآخر إلى في أحد حدين: إما هو منزلق نحو إخراج سلفي غير مبرر للإسلام أو هو منزلق على العكس نحو إخراج "حداثي" للإسلام يكون فيه كل شيء عدا الإسلام. من ثمة الطبيعة الغريبة التي نراها اليوم للتيار الوسطي الذي يحشد خطابات بين الأقصيين، الحداثي المفرط في حداثته والسلفي المفرط في سلفيته والتي لا تجتمع إلا على نحو كاريكاتوري. يقوم التيار الوسطي على آليتين ظاهرتين: الحشد حول عنوان فضفاض وجذاب (الوسطية) والصمت بعد ذلك عن التفاصيل حيث يسكن...

على هذا النحو يضيع الإسلام نهائيا بين هذه الخيارات المشكلة.

- إختفاء الإسلام كـ "رؤية للعالم" وتقدمه كـ "ثقافة". ذلك أن الإسلام، بسبب هيمنة الوعي الوضعي الحديث الذي رسم وحده صورة العالم الراهن، يقصر عن الوعي به كرؤية ويتحول إلى حالة من حالات الثقافة لا غير. تعني الثقافة جملة الإفرازات الضرورية لجماعة

بشرية ما من نوع سلوكات ومعايير وفنون وتقاليد لا علاقة لها برسم صورة محددة للعالم تكون حكما على الحق والباطل. رؤية العالم بالمقابل موقف غير ضروري بل اختياري وحر يقوم على قدرة العقل القائم بذاته على تأول العالم وتحديد هوية له دون الأخرى ومن ثمة رسم مسار للسلوك الإنساني دون الآخر.

إن الفكر الإسلامي نفسه الذي بدأ يهضم الإسلام كـ "ثقافة" بدل كونه رؤية للعالم حاكمة، يتراجع طموحه إلى مجرد اتخاذ مكان بين الثقافات لعرض الإسلام في مأدبة حوارية تكون رؤية أعلى للحوار نفسه، الإسلام ليس طرفا فيها، قد حددت كل شيء سلفا.

- إختفاء الطموح الكوني للإسلام والإنكفاء إلى هوية ضيقة. ذلك أن التسويق لوعي الإسلام كثقافة يعني تحويله إلى إنتاج محلي لشعب دون غيره وإلى سؤال "ذوق فني" لا إلى سؤال "رؤية معرفية" ذات استتباعات أونطولوجية. وحتى في حالة افتراض وعي المسلم القار بكونية الإسلام فإن العجز عن ترجمته في رؤية تكون راهنة إشكاليا ومفهوميا والمصادرة على الوعي به كثقافة، ذلك ما يحول فعليا دون رفع الإسلام راهنا إلى مستوى الكوني.

الإسلام الراهن وضعه إذن مشكل بمعان: بمعنى فقدان النواة الصلبة لمسمى الإسلام جملة، نظريا وعلى صعيد التشكل السياسي له وبمعنى عدم راهنية الطرح جملة في ظل هيمنة الوعي الوضعي بالعالم وبمعنى عدم حاكمية الطرح الإسلامي بتراجعه إلى مجرد "ثقافة" لا "رؤية" للوجود وبمعنى انحساره دون الكونية في هوية ثقافية لشعب ما.

4 - إن المضمون أعلاه للدراسة أعني محاولة ترجمة الإسلام في لغة فلسفية إشكالية مفهومية راهنة مطلبها الأخير العلمية هو ما نرجو أن تكون له الإستتباعات التالية مقابل القضايا القائمة بوجه الإسلام اليوم:

- توفير مساحة أفضل لجمع أوسع التيار الإسلامي. إن طبيعة الطرح هاهنا كما بينا لا تنحو جهة الإعادة التراثية للنص إذ تنبه إلى الفرق الضروري بين عصر وآخر في تمثل العالم خاصة إذ يطول الزمن نسبيا كما هو الفرق بين عصر النبي الأكرم وعصرنا. إنه لا مفر هنا من الإنتباه إلى الفرق الشاسع بين لغتين شديدتي الإختلاف، الشيء الذي يستدعي كما هو جهد الدراسة ترجمة راهنة للإسلام إشكالات ومفاهيم. إن سلوك "التحديث"، "العصرنة"، "التجديد"..، وبشكل سالب، "المجاوزة"، "الرفض" وغيرها من مفردات هذا القاموس، كل ذلك لا تخلو منه الدراسة ومن ورائها الإسلام الذي تقترحه راهنا.

غير أن ما تشدد عليه الدراسة منذ العنوان هو أن الأمر لا يتعلق بأكثر من ترجمة وعي عصر في وعي عصر ثان، مع التأكيد فقط على أن فعل الترجمة ليس فعلا لغويا بل فلسفي بامتياز يأخذنا إلى حدود رؤية الشيء مغايرا تماما وهو نفسه. في كل الحالات فإن الترجمة، مهما كانت طبيعتها فلسفية لا لغوية وكان عمقها، تعني أن الأمر يتعلق بالإسلام نفسه بحرفيته

عقيدة وتشريعا بما هو مبني بحسب أدق بنية منطقية ممكنة للكائن.

لكن هذا يعني أن التأول السلفي للإسلام تماما كما التأول التحديثي يشكلان على السواء بنية تأولنا للإسلام الراهن، وهي الفرصة الثمينة لتقارب أبعد حدود التيار الإسلامي.

- التعيين الممكن للإسلام راهنا. ذلك أن الإسلام نفسه (لا الحداثة التي يترجم إليها لدى البعض فتحل محله) يصبح ممكنا بتدقيق الوعي به كسؤال إبستيمولوجي أعني إنساني يفتح على أونطولوجيا غائبة ثم عينية تمضي حتى الوجود الإلاهي وصدقية الآخرة - ذلك يجعل الإسلام ممكن التعيين كما هو ممكن تعيين أي شأن إنساني. إن المسافة بين الإنساني من جهة وبين الإلاهي والأخروي من جهة ثانية والتي ظل الفكر الإسلامي يدرسها خارج الوعي الإسلامي نفسه بالعالم هي التي ظلت تضع العوائق أمام ترجمة عينية للإسلام نفسه وظلت تقدم الإسلام كسلطة فوق الإنساني والتاريخي، الشيء الذي منع لدى الجميع إمكانية تعيينه إلا على نحو سلطوي أو إسمي.

إن المفاهيم الأكثر غيبية ترى موضوعيا بحسب ما بينا في الدراسة كما ترى كل المفاهيم الإنسانية واليومية بل وبأكثر وضوحا تماما كما أن الإسلام برمته، بحكم الطبيعة الغيبية التأويلية للعالم، لا يتقدم إلا كمقاربة، وما اليقين نفسه إلا درجة من درجات المقاربة لموضوع غيبي. من ثمة الطبيعة الإنسانية لأشد الموضوعات غيبية وإلاهية والإمكانية الواضحة لتعيين الإسلام كما هي طبيعة كل شأن إنساني.

- تأكيد الإسلام كرؤية للعالم لا كثقافة. ذلك أن الدراسة تقوم من البداية على مكافحة رؤى مختلفة للعالم: رؤية وضعية ورؤية غير وضعية. إن الأمر لا يتعلق هنا برؤية مقابل ثقافة بل أن كل جهد الدراسة يقوم حتى على ما هو أهم: البرهنة على الرؤية الإسلامية للعالم بما هي الأكثر راهنية والأدق تعبيرا عن حقيقة العالم كما أشار إليها تاريخ الفلسفة نفسه، ثم البرهنة في الأثناء على استئثار هذه الرؤية بأفضل معاني الموضوعية والعلمية ومن ثمة وراثة المفهوم الأخير للفلسفة.

لا يتعلق الأمر مع الإسلام بثقافة تماما كما هي نوعية غناء لدى جماعة ما أو تقاليد زفاف أو مأكولات تعد في هذه المناسبة أو تلك. في كل هذه الحالات للثقافة لا نكون أمام موقف عقلي تأويلي من عالم ينسحب عنا ويكون هذا القرار بشأنه أو ذاك ذا استتباع موجب أو سالب. إننا نكون فقط بحالة تكيف ما مع عالم حاضري لا يكون بحاجة إلى تأول ما وموقف. وحتى ما هو مواقف من العالم هاهنا فإنه لا يحصل على هيئة الحاكمية الممكنة على السلوك بل فقط على صورته كتكيف مع العالم لا يتعدى حدوده. ليس الإسلام إذن ثقافة وهي التي تعني تكيفا ما مع العالم يكون في الأغلب حاضريا (أعني العالم) ويكون التكيف محدودا بذاته. الإسلام رؤية للعالم بمعنى تقديم مقترح عن البنية الممكنة لعالم تأويلي وتكون

ذات استتباعات موجبة أو سالبة أو حتى كارثية إذا لم تؤخذ مأخذ الجد كرؤية. من ثمة ابتعاد الإسلام عن كونه مجرد ثقافة.

- توفير الأساس لدخول فعلي للإسلام في الكونية. ذلك أن الدخول الكاريكاتوري الإستعراضي الذي نشهده اليوم تحت مسمى "حوار الحضارات والأديان" / "حوار الثقافات" مرده عدم نجاح الفكر الإسلامي، وبسبب ركام سنين الهزائم الحضارية، في إخراج الإسلام على هيئة رؤية علمية وموضوعية تكون كلية وحاكمة وعدم الإنتباه إلى خطورة تسويقه كثقافة خصوصية محدودة المدى زمانا ومكانا.

5 - أخيرا فإني أتصور أن التيار الإسلامي الذي لا يكون قد وضع كل هذه المهام نصب عينيه وأولها التأسيس لوعي بالعالم صلب ومغاير للوعي الوضعي المهيمن كونيا لقرون، وعي جديد يكون أرضا قرارا للسلوك السياسي، هذا التيار لن يكون من معنى لسلوكه السياسي أو فائدة لمستقبل الإسلام حتى ولو حقق نجاحا سياسيا باهرا. والسبب ببساطة هو التالي: إن كل الإشتغال السياسي والمكاسب التي تأتي من ورائه حينما يكون في حدود وعي بالعالم أي مقاييس للحقيقة تكون قد صاغتها يد مغايرة إنما هو اشتغال لحساب هذه اليد لا لحساب الإسلام. إن عدم تغيير أرضية الفعل وقواعد اللعبة وعدم امتلاك القرار الأخير بشأن رؤية العالم اليوم سيترك التيار الإسلامي مشتغلا أمينا لحساب من صنع أرضية اللعب وقواعد اللعبة منذ قرون ولا زال يديرها.

وبالطبع فإن الأمر كله قبل هذا وبعده إنما يعود إلى اتكال كامل على الله العزيز الحكيم وثقة فيه وتوجه إليه، هو المبتدأ والختام سبحانه قدست أسماؤه ولا إلاه غيره كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه المصير.

ببيليوغرافيا

مصادر

فرنسية:

Aristote, Organon, VI Les réfutations sophistiques, trad. J. Tricot, Vrin, 2003
– Les réfutations sophistiques, J.Vrin, 1995
– Organon, IV Les seconds analytiques, Trad. Jean Tricot, Vrin, 2000
– *Logique, Tome* 1 – *Catégories - Herméneia*, trad. J. Barthélemy Saint – Hilaire, Librairie de Ladrange, Paris, (date non trouvée)
– La métaphysique, Livre I, trad. Pierron et Zévort, Paris, 1840
– Physique IV
Bacon (F.), Œuvres de Bacon, trad. M. F. Riaux, Charpentier, librairie- Editeur, 1852
Benveniste (E.), Problèmes de linguistique générale, Gallimard, 1966
Bergson (Henri), *L'évolution créatrice,* Lauréat, 1927
Cassirer (Ernst), *An essay on man*, Yale university press, 1970
Deleuze (J.), Logique du sens, Les éditions de minuit, 1969
J. Deleuze et Félix Guattari, Qu'est-ce que la philosophie?, Les éditions de minuit, 1991
Derrida (J.), De la grammatologie, les éditions de minuit, 1967
Descartes (R.), Discours de la méthode, Librairie Larousse, Paris, 1969
Méditations métaphysiques, Nathan, 1983
Méditations métaphysiques, Antoine-Augustin Renouard, date d'édition non trouvée.
Dumont (J-P.), Les écoles présocratiques, "Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens", Gallimard, 1991
Foucault (Michel), Les mots et les choses, Ed. Gallimard, 1966
Frege, "Sens et dénotation", in *Ecrits logiques et philosophiques*, trad., C. Imbert, Paris, seuil, 1971.
Hegel, Logique (de Hegel), Tome second, trad. A. Véra, Librairie philosophique de Ladrange, Paris, 1859
Phénoménologie de l'esprit, trad., Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Gallimard, 1993

Esthétique, textes choisis par Claude Khodoss, PUF, 1973.
Heidegger, Questions I, II, Gallimard, 1968
Lettre sur l'humanisme, Q III, Gallimard, 1966
Acheminement vers la parole, trad. Groupe de traducteurs, Gallimard, 1976.
Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, trad. J. F-Courtine, Gallimard, 1985
Être et Temps, trad. , F. Vezin, Gallimard, 1986
Traité des catégories et de la signification chez Duns Scott, trad. Florent Gaboriau, Gallimard, 1970
De l'essence de la liberté humaine, Introduction à la philosophie, Gallimard, 1987
Qu'est ce qu'une chose, trad., j. Reboul et J. Taminiaux, Gallimard, 1971,
Le principe de raison, Trad., par André Préau, Gallimard, 1962.
Hobbes (T.), Leviathan, Forgotten books, 2008.
Horkheimer (Max), Eclipse de raison, Trad. Jacques Debouzy, Payot, Paris, 1974
Husserl (E.) - K.Twardoweski, Sur les objets intentionnels (1893-1901), Vrin, 1993
Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps: 1893-1917, Introduction de Rudolf Bernet, trad. Jean-François Pestureau, Jérôme Millon, 2003
Kant (Emmanuel), Critique de la raison pure, trad., A. Tremesaygues et B. Pacaud, P.U.F., 4e ed. 1993
Logique, Appendices, trad. J. Tissot, Libraire-éditeur, Paris, 1840
Critique de la faculté de juger, trad. et Intro. de Philonenko, Vrin, 1993
Laèrce (Diogène), Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité, Lefèvre éditeur – charpentier éditeur, 1840
Leibniz (Gottfried Wilhelm), Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps, 1695
Lettre à Arnauld, avril 1687.
Merleau Ponty (Maurice), Le visible et l'invisible, Gallimard, 1964
Nietzsche (F.), *Considérations inactuelles*, trad. Pierre Rusch, Gallimard, 1990
Ortigues (E.), Le discours et le symbole, Ed. Seuil, 1962
Platon, Œuvres complètes, T3, Partie 2, Gorgias, Ménon, établit et traduit par Alfred Croiset et Louis Bodin, neuvième tirage, Les belles lettres, 1965
Œuvres de Platon, T2, Trad. Victor Cousin, Bossange Frères Libraires, Paris, 1826.

Œuvres de Platon, tome 2, Société du Panthéon littéraire, date d'éd. non trouvée
Parménide, Théétète, Le sophiste, trad. Auguste Dièse,Gallimard, 1992
Rawls (John), Théorie de la justice, Ed. du Seuil, 1987
Ricoeur (Paul), Histoire et vérité, Ed. du Seuil, 1955
Russell (Bertrand), La philosophie de Leibniz, Traduction de Jean Ray, Félix Alcan, 1908.
"De la dénotation", in *Ecrits de logique philosophique*, Trad. Jean Michel Roy, PUF, 1989.
Sartre, L'être et le néant, Gallimard, 1943
Wittgenstein (L.), Tractatus logico-philosophicus suivi de Investigations philosophiques, trad., Pierre Klossowski, éd. Gallimard, 1961.
Tractatus logico-philosophicus, Proposition 2.021, Gallimard, 1993

عربية:

إبن منظور، لسان العرب

البهوتي (منصور إبن يونس): كشاف القناع عن متن الإقناع

الحنبلي (أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب)، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم............

الذهبي (محمد بن أحمد بن عثمان)، سير أعلام النبلاء، الجزء السادس والعشرون.

الكفوي (أبو البقاء)، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، القسم الأول، دمشق، 1981

مجموعة من المؤلفين، معجم اللغة العربية المحيط

أفلاطون، محاورة أوتيدام: في المغالطات، تعريب وتعليق لطفي العربي، شمس للنشر.

مراجع:

فرنسية:

Ambroise (Bruno) et Aucouturier (Valérie): "Nommer n'est pas jouer", in Lire les Recherches philosophiques de Wittgenstein, textes réunis par Sandra Laugier et Christiane Chauviré, Vrin, (date non trouvée).
Aubenque (Pierre): Etudes sur Parménide, T1, J. Vrin, 1987.
Barbier (Maurice), La laïcité, L'Harmattan, 1995
Baron (Jean – Louis Vieillard –): "commentaire", in Johann Gottlieb Fichte,

La destination du savant, Vrin, 1969.
Berce (Yves Marie): Révoltes et révolutions en Amérique et en Europe (1773-1802), PUPS, 2005.
Bodéüs (Richard): Aristote, Vrin, 2002.
Borella (Jean): La crise du symbolisme religieux, L'Harmattan, 2008.
Bourgeat (J.-B.), Histoire de la philosophie – Philosophie orientale, Hachette, 1850
Bristow Merrill Hintikka et Jaakko Hintikka, Investigations sur Wittgenstein, éd. Mardaga, 1991
Cassin (Barbara) et Narcy (Michel): La décision du sens: le livre Gamma de la métaphysique d'Aristote, J. Vrin, 1989.
Charles Marie Zévort, Anaxagore, Joubert libraire – Verdier libraire, 1843.
Chauviré (Christiane) et Laugier (Sandra): Wittgenstein, les mots de l'esprit: philosophie de la psychologie, Vrin, 2001.
Collette-Dučić (Bernard): Plotin et l'ordonnancement de l'être, Vrin, 2007.
Coutard (Jean-Pièrre), Le vivant chez Leibniz, L'Harmattan, 2007
Daniélou (Jean), La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui, Beauchesne Editeur, 1969
D'Aquin (Thomas): Physique d'Aristote: commentaire, L'Harmattan, 2008.
Denis (Jacques-François), Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité, Tome premier, Auguste Durand libraire, Paris, 1856
De praetere (Thomas): Le principe de non-contradiction et la question de l'individualité du sujet, Ed. Peeters Louvain, Paris, 1999.
Descombes (Vincent): "Something different: remarques sur le pragmatisme de Richard Rorty", In Lire Rorty: le pragmatisme et ses conséquences, éditons de l'éclat, 1992.
Doz (André): La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie, J. Vrin, 1987, 2007 (reprise).
E. Harris (Errol): *Lire la logique de Hegel*, Ed. L'Age d'Homme, Lausanne, 1987.
Fabre (Michel): Philosophie et pédagogie du problème, Vrin, 2009.
Fichte (Johann Gottlieb), La destination du savant, Vrin, 1969
Frément (Christiane), Singularités: individus et relations dans le système de Leibniz, Vrin, 2003
Gaudin (C.), Origine et radicalité, in L'actualité de Leibniz: Les deux Labyrinthes, éd: Dominique Berlioz, Frédéric Nef, Stuttgart: Steiner, 1999
Gödicke (Stéphane): Désordres et transgressions chez Robert Musil, Presse Sorbonne Nouvelle, 2006.

Goldschmidt (Victor): Temps physique et temps tragique chez Aristote, Vrin, 1982.
Granger (Gille-Gaston): "Langage, logique, pensée: commentaire de philos. Untersuchungen I. §. 93-97", in Visages de Wittgenstein, Beauchesne Editeur, 1995.
Grarty (Auguste), Les sophistes et la critique, Paris, 1864
Guillaume (Anne-Marie): Mal, mensonge et mauvaise foi: une lecture de Kant, PUN, 1995.
Guitton (Jean): Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin, Vrin, 1971, 2004.
Hintikka (Merrill Bristow) et Hintikka (Jaakko): Investigations sur Wittgenstein, éd. Mardaga, 1991.
Joos (Jean Ernest): Kant et la question de l'autorité, L'Harmattan, 1995.
Jullien (Bernard), Anaximène, Chez A. René et Ce, Imprimeurs- Editeurs, Paris, 1842.
Pierre Kahn. La Laïcité Edition Le Cavalier bleu, collection Idées reçues, 2005
Kastillo (Monique): kant: l'invention critique, Vrin, 1997.
Kintzler (Catherine), Qu'est-ce que la laïcité?, Vrin, 2007
Laforet (N.J.), Histoire de la philosophie – Philosophie ancienne, V1, Bruxelles, 1966
Latraverse (François): La pragmatique: histoire et critique, éd. Mardaga, 1987.
Lebrun (Gérard), La patience du concept: essai sur le discours hégélien, Gallimard, Paris, 1972
Lukasiewicz (Jan): Du principe de contradiction chez Aristote, trad. du polonais par Dotora Sikora, éd. l'éclat, Paris, 2000, préface de Roger Pouivet.
Marty (François): La naissance de la métaphysique chez Kant: une étude sur la notion kantienne d'analogie, Beauchesne, 1980.
"Symbole et discours théologique chez Kant: Le travail d'une pensée", in Philosophie – Le mythe et le symbole, éd. Beauchesne, 1977.
Mayer (Alain): Hors du temps: un essai sur Kant, Vrin, 2001.
Mehring (Franz): "La thèse de Karl Marx sur Démocrite et Epicure", cité par Jean Salem, Démocrite: Grains de poussière dans un rayon de soleil, Vrin, 1996 – 2000.
Musambi (Malongi F. Y. M.): Conception du temps et développement intégré, L'Harmattan, 1996.
Nourrisson (Jean Felix), Tableau des progrès de la pensée humaine depuis

Thalès jusqu'à Hegel, Librairie académique Didier et G Libraire, éditeur, 1867
Philonenko (Alexis): Métaphysique et politique chez Kant et Fichte, Vrin, 1997.
Piché (Claude): Kant et ses épigones: Le jugement critique en appel, Vrin, 1995.
Pierobon (Frank): Kant et la formation architectonique de la métaphysique, Jérôme Millon, Grenoble, 1990.
Pierron (Alexis) et Charles Zévort, La métaphysique d'Aristote, T1, Trad., , Ebrard, Libraire-Editeur – Joubert, Libraire – Editeur, 1840.
Raid (Leila): "Strawson et Wittgenstein: sur l'idée même de métaphysique descriptive", in Langage ordinaire et métaphysique: Strawson, Vrin, 2005.
Regwald (R.), "Heidegger et l'éclaircissement de la négativité", in: Les Etudes philosophiques, n 1/1986
Riaux (Francis), Essai sur Parménide d'Elée, Librairie de Joubert, 1840
Schön (L. F.): Philosophie transcendantale ou système d'EMMANUEL KANT, Paris, 1831.
Schulte (Joachim): Lire Wittgenstein: dire et montrer, éd. L'éclat, 1992.
Seron (Denis): Objet et signification: matériaux phénoménologiques pour la théorie du jugement, J. Vrin, 2003.
Siegwalt (Gérard), Dogmatique pour la catholicité évangélique, Labor et Fides, 2006
Singaravelou, Laïcité: enjeux et pratiques, PUB, 2007
Thouard (Denis): "une métacritique des catégories: l'usage critique d'Aristote chez Trendelenburg", in Aristote au XIX siècle, PUS, 2004.
Torres (Sandy): Les temps recomposés du film de science-fiction, L'Harmattan, (date non trouvée).
Travis (Charle): Les liaisons ordinaires: Wittgenstein sur la pensée et le monde, J. Vrin, 2003.
Tschannen (Olivier), Les théories de la sécularisation, Librarie Droz – Genève – Paris, 1992
Verstraeten (Pierre), Sartre/ Kant/ Hegel De la contraréité à la contradiction, quelques itinéraires du négatif, in Hegel aujourd'hui, Vrin, 1995
Vető (Miklós): De Kant à Schelling: les deux voies de l'idéalisme allemand, T 2, Jérôme Millon, 2000.
Wartelle (Cécille): "Le rôle des principes universels dans les démonstrations selon Aristote", in Philosophie antique, 2004, N'4, Dire, démontrer, convaincre, PUS, 2004.

Pierre klossowski, Gallimard, 1961.
Zévort (Charles Marie), Anaxagore, Joubert libraire – Verdier libraire, 1843.
Le sumeur: journal religieux…, Tome 2, Paris, 1833

عربية:

أبو مليح (رجب): قراءة في "فقه الجهاد" للقرضاوي: سبب الحرب وعلتها في الإسلام (مقال).

بلانشي (روبار): المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2002.

حبيب (كمال السعيد): الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مكتبة مدبولي، 2002.